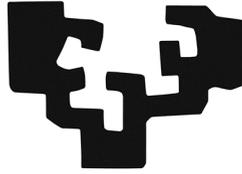


eman ta zabal zazu



Universidad
del País Vasco

Euskal Herriko
Unibertsitatea

Programa de doctorado en Estudios Feministas y de Género

Tesis doctoral

Katoü: la mochila wayuu como tejido de relaciones.

Doctoranda:
Fanny Ekaterina Montes Guzman

Directora:
Margaret Bullen

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko
Unibertsitatea (EHU/UPV).

Facultad de Educación, Filosofía y
Antropología.

Departamento de Filosofía de los Valores y
Antropología Social.

2018



Agradecimientos.

Antes que nada, debo agradecer a mi madre; aunque no la cito como autora, su voz, su sensibilidad y su fuerza la percibo en cada página que acá presento. A Andrés Illanes, que me ha acompañado y apoyado en mi formación desde mi pregrado hasta hoy. Debo agradecer a las familias Siosi y Cotes quienes me aceptaron en su cotidianidad y cuyos miembros me dieron la fuerza para terminar este proyecto. A Fannys, Adriana, Mabelis, Doña Doris, Doña María, Elva, Luzday y Patricia que más que informantes fueron mi fortaleza, mis maestras y mis amigas. No puedo expresar en palabras el cariño y respeto que siento por ellas. A Maggie, mi tutora y espíritu guía que con paciencia me acompañó en este viaje. A todos y a todas, gracias.

Contenido

Introducción	5
¿Por qué la mochila wayuu?.....	5
EL VIAJE	8
La casa Siosi y mi entrada al mundo wayuu	10
Metodología	14
El mundo material y la materialidad.....	16
Análisis de contenido digital.....	17
Entrevistas abiertas	17
La etnografía.....	20
Sobre WhatsApp y códigos QR.....	25
Sobre las imágenes.....	25
Un pequeño artificio heurístico	26
Estructura del documento.....	27
Una arijuna con privilegios, ¿Y qué vas a hacer con ellos?	28
CAPÍTULO I. Wale´kerü en la encrucijada. Un estado de la cuestión.	31
Desde la antropología	31
Instituciones del sistema cultural wayuu	31
Sobre el tejido en y del sistema cultural wayuu	42
El cuerpo: Sobre el encierro y el aprendizaje del tejido femenino	42
Tejidos y roles de género	54
Las mujeres wayuu y el mercado.....	63
¿Y si pensamos el tejido wayuu/einushii como una institución, con un régimen de género propio? Mi propuesta de marco de perspectiva sobre género.....	68
CAPÍTULO 2. Mochilas Caníbales. La mochila como parte de una lógica extractiva.	80
Una historia institucional de la katoü, antropología de la dominación.....	81
Discurso colonial con fines comerciales sobre el territorio wayuu	83
“Colombia Es Realismo Mágico”	83
“Indiana Jones y la Cueva de Oro”	90
Katoü un eje material de relación. Discursos coloniales desde instituciones arijuna	101
Territorio en los márgenes: resistencia, corrupción y responsabilidad	102

Misión Capuchina: “Implantar entre los Indígenas, de suyo indolentes, de Amor al trabajo.”	107
“La Guajira: pueblo Wayuu, con hambre de dignidad, sed de justicia y otras necesidades insatisfechas”	112
El Estado: “Es obligación del Estado y de las personas proteger las riquezas culturales y naturales de la nación”	120
Resistencias y alianzas. (algunas) mujeres wayuu como tejedoras y el estado	122

CAPÍTULO 3. Siguiendo “arijunamente” la katoü: la materialidad creada y en movimiento.	131
Materialidad y performance	132
Creación de la katoü, cómo el objeto llega a ser	135
Doña María	136
Espacio y tiempo de la creadora. Cuerpo y base de la katoü	140
Patrones de colores, patrones matemáticos para representar la realidad.	142
Improvisación estética y las relaciones de intercambio en torno a la katoü	149
Las partes de la katoü	157
Elva y sus tejidos.	160
Gasa	162
La capacidad económica de la creadora de katoü	164
El movimiento de la katoü. Distribución y venta.	165
La katoü en movimiento	166
Riohacha	170
El movimiento de los cuerpos	175
La Calle Primera.	176
Rompoy (rotonda)	183
Mercado Nuevo	187
Fuera del Mercado Nuevo	188
Venta de gasa osonuchii	192
El mercado y la osonuchii	196
Dentro del Mercado Nuevo (M.N).	198
 CAPÍTULO 4. Los hombres que tejen en la oscuridad.	209
La mirada arijuna sobre los hombres wayuu	209
La guajira es una dama	212

Los hombres arijunas que ya no quieren tejer en la oscuridad.....	217
Los hombres que tejen en la oscuridad: una etnografía de lo que mi racismo no me dejaba ver.	220
En 2011 el bolívar estaba bien, ahora.....	225
“Asinasi”: la palabra punitiva para los hombres que tejen.....	230
¿Pero si no hay trabajo? Ah, entonces sí.....	234
Los hombres que se mueven como Juyá (hombres-transporte-tradición)	243
Sobre el desplazamiento	244
“Antes”	250
CONCLUSIONES	257
Glosario.....	264
Bibliografía.....	266
Lista de imágenes.	275
Anexo.....	277

Introducción



1 Imagen. katoü

¿Por qué la mochila wayuu?

La mochila wayuu o *katoü*¹, es un objeto propio de la comunidad indígena wayuu de La Guajira colombiana. Según la tradición, el objeto es producido por mujeres; quienes aprenden el arte del tejido wayuu desde una temprana edad, pero que se consolida en el ritual del *encierro* que comienza con la primera menstruación o menarquia de las niñas wayuu. Existe una división de los objetos y técnicas textiles en relación a una serie de categorías de género propios del sistema de género wayuu. Propongo ver *el tejido wayuu* o *Einushii*, como una institución que forma parte de las dinámicas del sistema de género de la comunidad que a la vez que establece reglas y roles, moldea cuerpos humanos.

La mochila o katoü (Imagen 1), como elemento del conjunto de tejidos de la comunidad es un objeto cuya producción es altamente generizado, hace parte de los tejidos que las mujeres wayuu realizan, pero no los hombres. La centralidad del tejido en la construcción de género en la

¹ Las palabras en wayuunaiki se presentarán solo la primera vez en cursiva, también en el glosario.

comunidad se hace evidente en la producción académica sobre el grupo. Sin embargo, debido a transformaciones medioambientales y socioeconómicas, los hombres han empezado a tejer, quizás cambiando dinámicas dentro del sistema de género wayuu.

Mi interés por este objeto comenzó cuando vivía en el País Vasco y cursaba el primer año en el doctorado en Estudios Feministas y de Género. En aquel entonces me enfoqué en la comunidad indígena wayuu por características muy generales, las cuales consideraba en ese momento similares al sistema cultural vasco: 1) eran naciones divididas por una frontera entre dos naciones (*Euskal Herria*: Francia y España. *Woumainpa'a*² Colombia y Venezuela); 2) eran pastores y pescadores; y 3) eran comunidades que en diferentes momentos habían sido definidas como matriarcados. Por un lado, el mito del matriarcado vasco, había sido una idea con mucha fuerza durante los años setenta; Teresa del Valle (1993) declara dicho mito como un poderoso marcador étnico: "*It was found that the elaboration of the myth of Basque matriarchy constituted a gendered tool which had been used in the development of an ideology related to both historical and revolutionary nationalism*" (1993, p. 15). Y por el otro lado, la centralidad de la categoría de mujer dentro del sistema cultural wayuu (descendencia matrilineal, residencia matrilocal y cosmovisión matrifocal), daba un pequeño margen para hablar de un matriarcado, margen que era aprovechado por comerciantes y usuarias(os) de la katoü. La katoü no solo era una mercancía étnica, también era una mercancía producida por mujeres pertenecientes a un "matriarcado", legitimando e inclusive aumentando el valor del producto.

Poco a poco comencé a ver más mochilas en mi día a día: en mis viajes de vacaciones, mochilas multicolores surgieron en espacios como el barrio latino en París, en aeropuertos, en tiendas étnicas en Barcelona. La realidad del objeto en Europa era la de un producto exótico y colorido

² El territorio ancestral wayuu, conocido en wayuunaiki como *Woumainpa'a*, es una península semidesértica, dividida políticamente entre Venezuela y Colombia. Los y las indígenas wayuu viven su territorio como uno; aunque esté dividido por las fronteras de los Estados-Nación, todos tienen la posibilidad de pedir doble nacionalidad, que les permite vivir su territorio según su concepción respecto de su territorio. Aun así, "*el territorio es delimitado desde la perspectiva administrativa de los Estados [...] los casos en los que militares y funcionarios deciden arbitrariamente si una persona wayuu o de otro autóctono de la zona tiene el derecho de pasar o no.*" (Giraldo, 2011, p.63).

de importación étnica, una mercancía de calidad valorada internacionalmente. Al mismo tiempo, la comunidad indígena wayuu en el departamento de La Guajira vivía en una crisis humanitaria relacionada con problemáticas sociales, económicas, ambientales y nutricionales, como lo muestra con gran preocupación la Defensoría del Pueblo³, en el 2014, en su resolución número 065:

“La grave crisis humanitaria en el departamento de La Guajira derivada de múltiples situaciones, entre otras: contaminación y escasez del recurso hídrico, falta de suministro de agua potable, impactos ambientales derivados del mal uso y explotación de recursos naturales, deficiencias alimentarias y nutricionales, muertes evitables de niños, niñas y adolescentes Wayuu, violaciones al derecho a la educación, afectación a derechos de las mujeres, afectaciones a los derechos humanos en el contexto del conflicto armado, y problemática carcelaria.” (2014, p. 1).

Si la mochila era una mercancía estrella, de exportación en el terreno de la moda ¿Por qué no se veían los beneficios de dicha economía, en la población productora?⁴. Para mí era evidente que existía una disociación del objeto como mercancía de carácter étnico (resaltando ciertas características del grupo productor) y su realidad de producción concreta. Siguiendo el concepto de fetichismo de la mercancía expuesta por Marx en el primer tomo de *El Capital*, la mochila deslumbraba a consumidoras y consumidores con su forma, diseño y colores, ocultando las condiciones de explotación en su producción y venta.

Es así, que mi intención en este trabajo es mostrar aquello que el objeto oculta: su propia historia, que llamaré la *historia de la katoü*. Contaré esta historia desde la *materialidad bruta* del hilo, hasta la forma en que esta materialidad bruta es apropiada y transformada en katoü (Ingold, 2012), tomando en cuenta su desplazamiento, visibilización y venta por cuerpos generizados. Entendiendo en todo momento la katoü como un objeto profundamente social, que aglomera y pone en relación a diferentes actores (personas, Estado, mercado, industrias, ONGs, etc.) a nivel local

³ Órgano del Estado, cuya función es la de velar por la promoción, ejercicio y divulgación de los derechos humanos en Colombia.

⁴ Un germen de pregunta de investigación.

y global en un territorio. Esto, dentro de una economía capitalista neo-liberal.

EL VIAJE

Viajando desde mi casa en Bogotá en dirección al aeropuerto, me despedía de las grandes montañas, de las cuales ya me había despedido cinco años atrás cuando salí de mi país. Las mismas sensaciones me acompañaban: nervios, tristeza, felicidad, vértigo, pánico, y la absoluta certeza de una aventura. Cómo un nervio expuesto al mundo, partí en un pequeño avión de Avianca en dirección Riohacha, capital departamental de La Guajira. Un corto recorrido de una hora (en avión, pues por carretera son unas 18 horas), para llegar desde la zona central de Colombia al extremo norte de América del Sur. La Guajira, es uno de los 32 departamentos que conforman el territorio de Colombia; colinda con los departamentos del Magdalena y el Cesar, y con el vecino país Venezuela, sobre el mar Caribe.

Al bajar del avión, se siente ese duro golpe de calor, no hay expectativas de lluvia, el cielo azul totalmente despejado se extiende al infinito, el sol radiante de mediodía. Mi cuerpo comenzó a sudar, el mundo se hizo pesado para respirar, un ambiente espeso, cuyo primer pensamiento es:



2 imagen. Mapa La Guajira.

“invivable” y el segundo “voy a vivir acá por un año...”. Claro, soy una arijuna de Bogotá, la “nevera”, como se reconoce a la capital desde el resto del país, debido a las bajas temperaturas (15-18° promedio) ya que está a 2.600 metros sobre el nivel del mar. Antes de ese momento no había pensado en el rol del calor en mi experiencia etnográfica. Sin embargo, es el calor el que media entre el cuerpo de la que investiga y el mundo al que llega; también crea la escena en la que la vida diaria tiene lugar, marca ritmos en la vida de las personas, determina distancias (no es lo mismo caminar un kilómetro en una montaña de los Andes a 15°C, que caminar diez calles a una temperatura de 35°C bajo el sol de mediodía).

El calor afecta mi cuerpo, mi herramienta principal de investigación. Desborda no sólo mi sed, también mi concentración y detiene mis pasos, una nueva fase de mi conciencia corporal se desarrolla. Si como etnógrafas, nuestros cuerpos se sumergen en otra realidad, el calor junto a muchos elementos, transforman esos cuerpos. La corporalidad del campo parece extrema, mientras escribo esto recuerdo el fragmento que presenta Lévi-Strauss en su libro *Tristes trópicos* (2006), hablaba del etnógrafo(a) en los siguientes términos:

“Sus condiciones de vida y de trabajo lo excluyen físicamente de su grupo durante largos períodos; por la violencia de los cambios a los que se expone, adquiere una especie de desarraigo crónico: nunca más, en ninguna parte, volverán a sentirse en su casa; quedará psicológicamente mutilado.” (p. 67).

Aquí, Lévi-Strauss presenta un breve análisis sobre la transformación del cuerpo-etnógrafo. Sus condiciones de trabajo y de vida, implican una transformación crónica que deja el cuerpo-etnógrafo *mutilado*. Aunque la idea es sugerente, a mí me gusta pensar en términos de descubrimientos de nuevas conciencias corporales. El tejer (mi objeto y herramienta de investigación) toma lugar en los ciclos del día y la noche, el calor impone ritmos y movimientos en el oficio del tejido (y venta de este) y en el ejercicio etnográfico.

La casa Siosi y mi entrada al mundo wayuu

Después de bajar del avión y del duro golpe inicial del calor del Caribe, en el aeropuerto me esperaba Adriana Siosi del clan *Apshana*⁵, con un bello bolso de cuero rojo, que contrastaba con su hermoso cabello largo azabache, y unos zapatos del mismo color de su bolso. Sabía que Adriana me estaría esperando ya que su prima Patricia Siosi una mujer wayuu bacterióloga y residente en Nueva York (EE.UU.) me había dado el contacto.

Con pocas palabras tomamos un taxi y en ese momento Adriana me cuenta de los carnavales que acaban de pasar, pero sin mirarme, sería. Esa seriedad que me sorprendía y me incomodaba, sería un elemento constante con las mujeres wayuu que conocí, una disciplina emocional o dominio absoluto sobre sus emociones, o por lo menos de la exteriorización de ellas: “*si una mujer quiere hablar, tiene que saber hablar sin chillar*” me comentaba una mujer del clan *Ipuana* (el zorro) unos meses después, en una visita de un palabrero o *Pütchipü`üi* a una reunión familiar (Diario de campo, 27/02/2016).

Mi llegada a Riohacha sería a comienzos de febrero, época de sequía y una temperatura promedio de 32° C. En la Guajira hay una serie de estaciones marcadas de lluvia y sequía:

“Este sistema se manifiesta por una estación lluviosa de cuatro meses, llamada *juyapu*, que empieza normalmente por el mes de septiembre u octubre y sigue hasta el fin de diciembre, cuando las lluvias logran que los cerros y sabana desérticas florezcan en una abundante vegetación y aparezcan pastos en numerosos lugares del territorio indígena. Luego, desde el mes de diciembre o enero hasta el mes de abril, sopla un viento fuerte del noreste que deseca la península, y corresponde a una estación de sequía y frío nocturno llamado *jemiai*. A finales del mes de abril o principios de mayo, a causa del debilitamiento de los vientos, cae algo de lluvia en algunos sitios, que estimulan un nuevo crecimiento de vegetación, el cual proporciona pasto para el ganado. Los guajiros llaman a esta segunda estación húmeda *iwa* [...]” (Vergara, 1990, p. 141).

Después de *iiwa*, en wayuunaiki primavera, comienza una segunda época de sequía desde finales del mes de mayo hasta septiembre; a esta

⁵ Se explicará más adelante, ver etnografía en introducción.

estación la llaman *joutaleulu* (Vergara, 1990, p. 142). Es una región influenciada fuertemente por los vientos alisios del noreste; cuando estos vientos se encañonan a lo largo de la serranía del Perijá y continúan en los montes oca en La Guajira, el resultado del contraste térmico que existe entre el océano y el continente produce una intensificación de los vientos. La Guajira es la zona más seca del territorio nacional; con temperaturas que oscilan entre 28 y 32°C, con una tasa de radiación solar anual de 2.190 kWh/m² /año (la más alta en Colombia), con cantidades de lluvias anuales de 500 milímetros o menos en el año (en la Alta Guajira), y con lluvias irregulares: el 60% de las lluvias cae en los meses de septiembre, octubre y noviembre (Pérez Preciado, 1990).

Al llegar a mi destino vi una casa en obra negra, un proyecto en curso que seguiría poco a poco en el curso de ese año. Dentro me esperaba doña Doris, una mujer de mantas multicolores y café dulce, siempre dispuesta a atender a las visitas, más aún a los que como yo llegábamos de un lugar distante. Adriana me llevó a la única habitación que en ese entonces estaba terminada y me ofreció ducharme después de mi viaje. Mientras dejo mi maleta en la habitación con televisor, le digo que mi viaje fue solo de una hora, sin embargo, me insisten en tomar una siesta, para descansar de mi viaje. Así, soy obligada a dormir por doña Doris, siguiendo la costumbre hospitalaria de los wayuu. Me acuesto en la cama y, poco a poco, me duermo en el sopor del calor y con el sonido del ventilador del techo que espanta a los zancudos, me sumerjo en un sueño profundo.

A las pocas horas despierto, una multitud de sonidos salen de la sala, me levanto soñolienta y me dirijo allí. En la sala hay ocho personas, entre vecinos y vecinas, familia, la hija de doña Doris, Estefany (a quien llaman Fanny de cariño), y su hija de 5 años llamada Taliana y Mabelis hermana y vecina de doña Doris. Todas y todos querían saber la razón de mi llegada, y yo expliqué que soy antropóloga y que mi interés está en las mochilas wayuu. Mabelis, me dice que tiene algo que me puede interesar y regresa a los pocos minutos con una mochila wayuu de dos hebras de colores amarillo, azul, rosado y verde. Me dice que me la vende barata,

por 50.000 pesos, ella no sabe tejer, pero a su casa llegan mujeres wayuu vendiendo diferentes cosas producidas en sus rancherías (asentamiento tradicional), ella también usa sus contactos familiares para producir las mochilas que vende de vez en cuando. Esta fue mi primera experiencia en una casa wayuu y mi primera compra de una mochila wayuu.

Las y los wayuu son comerciantes, también son una de las poblaciones más vulnerables en el país. Estas dos realidades eran claras para los y las de la casa Siosi (esto se repetían en todos los lugares en los que compartí con personas wayuu): *“porque no ha llovido en los últimos 4 años”* (la temporalidad difería de persona a persona). Durante mis primeras semanas los medios de comunicación pusieron su ojo en La Guajira. En la pantalla del televisor, que por alguna razón siempre estaba prendido, pero sin espectadores, el ex-presidente Uribe (así como otros políticos de la oposición al gobierno del presidente Santos) decía: *“¡y mientras tanto, los niños de la Guajira están muriendo de sed y de hambre!”*, una muletilla de indignación política para criticar y redirigir la vista de los espectadores. Ciertamente los niños de la etnia estaban en una situación de crisis, pero era debido a una política estatal con orígenes en la colonia, que más que crisis era un abandono histórico por parte de las elites y el aparato estatal, además de una economía extractivista de siglos. En La Guajira, el departamento que más regalías recibe del país (claro que esto último no era parte del discurso mediático), un lenguaje asistencialista imperaba, pero era un lenguaje que en pocos días se transformaba en uno discriminador, que señalaba a la misma población como responsable de su atraso.

Una noticia en especial me llamó la atención porque hablaba de una política económica sobre ese “Otro” indígena. Unos meses antes, la policía nacional había dado cierta cantidad de maicena a una comunidad wayuu en La Guajira; posteriormente, una noticia salió diciendo que ¡habían encontrado a los indígenas vendiendo la maicena! Esta segunda noticia despertó cierta indignación en el país, parte del discurso del noticiero; poco faltaba para que dijeran “indios mal agradecidos”, porque en esas tierras parece que el indígena debe agradecer todo lo que por

derecho merecen como ciudadanos de este país... discutimos Adriana y yo el contenido de estas noticias. Así, otro día Adriana, mientras estábamos acostadas en su cuarto, me mostró un post de Facebook en la que una mujer wayuu analizaba la noticia entre los policías, la maicena y los wayuu, diciendo que ella no sabía cocinar nada con maicena y había investigado qué se podía cocinar con este ingrediente, y no encontró nada, pues la maicena no era utilizada en la cocina tradicional wayuu y en la occidental siempre era un ingrediente secundario. Lo que los wayuu hacían era lo que cualquier persona inteligente haría: vender algo que no le sirve para comprar cosas que sí, algo que, aunque lógico en términos económicos, no era un comportamiento legítimo, pues ¿cómo era posible que vendieran eso que con tanto esfuerzo había recogido la policía? - decían las noticias que Adriana me mostraba en la pantalla de su celular.

De esta forma, en esos primeros días comenzó a forjarse una pregunta en mis diarios de campo, pregunta que ahora parece ser central: **¿cuál es la economía que desde los ojos del poder es legítima de ejercer por parte de los miembros de la comunidad wayuu?** Una pregunta aparentemente alejada de esas preguntas iniciales del proyecto de investigación con las quería indagar en la centralidad del tejido y su materialidad para la construcción de género de la comunidad wayuu, centrándome por un lado en el prestigio y el empoderamiento en relación a la katoü. Conviene repasar brevemente estas preguntas:

Prestigio y ¿empoderamiento? femenino

¿En qué consiste este prestigio dado por estas habilidades manuales? ¿Cómo se construye tal prestigio?, ¿En qué se ve reflejado? En caso de que este prestigio exista ¿en qué consiste el prestigio masculino? y ¿existe(n) diferencia(s) con el prestigio femenino?

Y por el otro, centrándome en el objeto, en su transformación o desarrollo. El objeto que crece, que es pensado, construido y comercializado por cuerpos generizados dentro del sistemas culturales que cohabitan: wayuu y *arjunas* las y los no-wayuu (también llamados *alijuna*):

¿Qué transformación tiene la katoü, desde su creación (creado por tejedoras wayuu) hasta su comercialización (en el mundo arijuna)? y ¿Cómo esta transformación se encarna/ corporaliza [¿impacta?] en los actores que hacen parte de este proceso?

Pero no solo los cuerpos individuales, también organización, e instituciones:

¿Cómo las wayuu y arijunas se relacionan entre sí con respecto a la katoü? ¿Cuál es el carácter de las organizaciones sociales arijunas y wayuu en torno al tejido, específicamente la Katoü wayuu? ¿Qué tipo de organizaciones se han creado en torno al tejido y cuáles son sus discursos?

¿Cuál ha sido la intervención del Estado y que impacto ha tenido en las prácticas sociales, comercialización y visibilización del tejido wayuu?

No obstante, en el curso del trabajo de campo estas preguntas del proyecto serían replanteadas, aunque eran centrales para mí como investigadora externa a la comunidad, no lo eran para el problema de investigación, así pasaron a ser secundarias. Como se verá en el curso de esta tesis, la mercantilización de su propia cultura será la economía legítima para la comunidad (estipulada por un pensamiento hegemónico producido en un sistema económico colonial incrustado en la realidad colombiana y particularmente en La Guajira desde varios siglos atrás) que puede tener impacto en el sistema de género de la comunidad.

Metodología

Esta tesis es el resultado de una investigación etnográfica y eminentemente cualitativa, elaborada a partir de la antropología feminista, económica, material, y centrada en un periodo extenso de trabajo de campo, durante el cual las diferentes herramientas de recolección de datos que se utilizaron fueron la observación participante, las entrevistas abiertas y el análisis de contenido digital.

Esta investigación se focalizó en un objeto: la katoü. Las herramientas de investigación estuvieron enfocadas en la *historia de la katoü*. En cierta medida, el pensar métodos para indagar en un objeto es un proceso de fetichismo metodológico. Las trayectorias de las cosas en el mundo social, permite entender los cálculos humanos sobre estas, siguiendo a Arjun Appadurai:

“Debemos seguir a las cosas mismas, ya que sus significados están inscritos en sus usos, formas y trayectorias. Es sólo mediante el análisis de estas trayectorias que podemos interpretar las transacciones y cálculos humanos que animan a las cosas. Así, aunque desde un punto de vista teórico los actores codifican la significación de las cosas, desde una perspectiva metodológica son las cosas-en-movimiento las que iluminan su contexto social y humano”. (1991, p.19).

En este trabajo he puesto mi mirada en los contextos culturales en los que tiene su historia la katoü; con este fin se realizó una etnografía de los procesos de producción, visibilización y venta/distribución de la katoü, con algunas mujeres y hombres arijunas(no-wayuu) y tejedoras y tejedores wayuu que participan diariamente en estos procesos.

En mi trabajo propongo una metodología de seguimiento del proceso de creación, distribución y venta de la mochila wayuu, como antes lo había propuesto Myriam Naji (2007) sobre las alfombras en Marruecos. Sin embargo, propongo seguir al objeto en su proceso de producción y venta haciendo hincapié en el prestigio que concede el objeto a sus productoras dentro de un sistema de género en una sociedad no patriarcal (tampoco una matriarcal, pero matrifocal).

Se indagó en dos fases del proceso de producción/vida social de la katoü/mochila wayuu: **1) proceso de origen:** cuando el objeto llega a ser (“come-into-being”); esto se refiere al proceso de creación desde que es hilo y aguja, hasta que se termina el objeto, la relación entre el cuerpo de la tejedora y la materialidad de la mochila con todo el bagaje cultural que precede a esta relación. Preguntarse por la materialidad de las cosas implica pensar el objeto en dos direcciones: cómo las cosas que la gente hace, a su vez, hacen a la gente (Miller, 2005); **2) fase de circulación;** el objeto en movimiento; se refiere al objeto terminado y su entrada en un proceso de comercialización. Cuando entran otros actores en relación con

el objeto, lo que también implica, la transformación del tejido de katoü a mochila wayuu dentro del marco de la moda étnica internacional. Estos dos procesos no son lineales, sino interrelacionados; de hecho (como se mostrará en los siguientes capítulos) son procesos paralelos y simultáneos.

El mundo material y la materialidad

Mi propuesta de investigar un objeto tal como la mochila wayuu, o katoü, en un contexto como Colombia, parte de la idea que nosotras y nosotros nacemos en un mundo material, un mundo de objetos creados por otros seres humanos, que permite habitar el mundo en el que crecemos, aprendemos, nos nutrimos y socializamos, permitiendo acciones o restringiéndolas (Miller, 2010), incluso si no somos conscientes de ello. Es a través de este mundo material que aprendemos a convivir y a coexistir con otros miembros y comunidades de la sociedad, a la vez que también creamos un mundo material donde se socializarán a las futuras generaciones. Siguiendo el concepto de fetichismo de la mercancía de Marx, las cosas cobran un valor central y las personas y sus relaciones sociales se cosifican, delegando a estas últimas a un rol subordinado a las primeras. Así, el mundo material también da pistas sobre procesos de subordinación y explotación, que también son parte de este proceso de socialización en el que se reproducen las comunidades y la sociedad. Siguiendo el proceso de producción y mercantilización de la katoü es posible observar estos procesos de socialización, siempre teniendo en cuenta el desarrollo histórico y el contexto medioambiental de ésta.

Una característica material de la katoü es sus colores; las katoü tradicionales son mezclas de colores brillantes y de figuras geométricas que en conjunto hacen un *objeto visible*, esto es, un objeto que no solo es observado en el momento de su uso. También, es un objeto que, desde su creación, está bajo los ojos de su creadora o creador, quienes hablan constantemente de la pérdida de la vista con relación a la producción de la katoü, y después, bajo los ojos de compradoras(es) y usuarias/os, la katoü tiene la capacidad de cambiar de contexto con facilidad. En los

discursos que rodean al objeto, su belleza evoca una cultura exótica y colorida. No hay rastro en su materialidad del contexto de crisis ambiental y social en el que se crea.

Análisis de contenido digital

En un inicio pensé en realizar una netnografía ya que parte de la visibilización y venta de las katoü en el mundo se realiza en el ciberespacio, donde tanto las mujeres wayuu como arijunas crean páginas de Facebook, blogs y páginas de venta en internet cuyo objeto central es la katoü. Sin embargo, en los espacios de venta virtuales de las katoü, no se tiene información pública sobre los y las usuarias; las comunidades virtuales no son de fácil acceso, por el contrario, solo dan información sobre las empresas, los objetos de venta y empresarias/os. Consecuente con la importancia del espacio virtual en el proceso de circulación del objeto, decidí hacer un análisis de contenido de cinco espacios de venta, siguiendo dos espacios de información: “Quienes somos” (o variantes de esta etiqueta) y “Quienes son las productoras del objeto” (generalmente bajo la etiqueta de “los wayuu”).

Entrevistas abiertas

Realice entrevistas abiertas a personas de la comunidad wayuu y a arijunas que tuvieran relación con el comercio o que estuvieran interesados en la mochila wayuu, en diferentes lugares, siempre siguiendo las dos fases de producción del objeto. Esto paralelamente al ejercicio etnográfico. Es así, que transcribí 23 entrevistas realizadas a comerciantes de mochilas, artesanas, artesanos pertenecientes a la etnia wayuu, y a mujeres arijunas que han estudiado el objeto en cuestión. El objetivo de estas entrevistas era conocer la manera en que las personas entienden la vida social del objeto, desde su creación hasta su comercialización, además de tener información sobre su comercio, sobre cómo se entendía la producción de mochilas y la vida de las personas que hacen el objeto.

A continuación, presento un cuadro con la información de todas las entrevistas transcritas, he mantenido algunos nombres y otros me he limitado a presentar los nombres sin apellidos, según lo estipulado por cada persona entrevistada, empleare los códigos de las entrevistas expuestas en el cuadro para citar a las personas en el curso de esta tesis.

Tabla de códigos de entrevistas realizadas					
Código entrevista	Nombre o seudónimo	Lugar de entrevista	Fecha	Qué relación con el tejido tiene la/el entrevistada/o.	Arijuna/wayuu
E-1	Alexandra Fernández	Fonseca/ comunidad mayalita	20/02/20 16	Representante legal de la asociación de tejedoras Cororochen.	wayuu
E-2	Chindo	Rancheria Atatou	11/11/20 16	Hombre tejedor de mochilas (nueva economía).	wayuu
E-3	Clear Laves	Riohacha	23/05/20 16	Mujer francesa, realizando tesis doctoral sobre la mochila.	arijuna
E-4	Don Juan	Comunidad Sararao	22/10/20 16	Hombre tejedor de mochilas (nueva economía) y constructor.	wayuu
E-5	Altagracia	Cabo de la Vela (pueblo)	13/02/20 16	Mujer dueña de negocio turístico (hostal), tejedora reciente de mochilas.	wayuu
E-6	Doña Joro (Josefa Antonia Cotes).	Riohacha	05/10/20 16	Mujer (abuela) comerciante, principalmente de dividivi.	wayuu
E-7	Giovanni Ferro	Vía Skype	16/05/20 16	Hombre dueño de empresa de mochilas y artesanías wayuu en EE.UU. Putchipuu	arijuna

E-8	Iris Aguilar	Rancheria Maku	14/03/20 16	Primera mujer artesana en trabajar con talleres junto a Artesanías de Colombia S.A., autora de libros sobre artesanías. maestra artesana.	wayuu
E-9	LuzDary	Valledupar	27/04/20 16	Mujer comerciante de mochilas wayuu.	arijuna
E-10	Margarita	Riohacha (Calle Primera)	17/03/20 16	Vendedora de mochilas y artesana Calle Primera.	wayuu
E-11	María Camila Benjumea	Riohacha	06/10/29 16	Antropóloga del Cerrejón, tesis de pregrado sobre el tejido wayuu.	arijuna
E-12	María Victoria	Riohacha (Calle Primera)	04/05/20 16	Artesana, vendedora wayuu de la Calle Primera.	wayuu
E-13	Marta Ramírez	Riohacha	11/07/20 16	Diseñadora textil, autora de libros sobre el tejido wayuu.	arijuna
E-14	Natasha Uribe	Bogotá	02/02/20 16	Diseñadora textil, creció en Nazareth junto a la comunidad wayuu	arijuna
E-15	José Luis	Rancheria Analita	22/05/20 17	Hombre tejedor de mochilas	wayuu
E-16	Rafael	Wanaparepo	23/05/20 17	Hombre tejedor	wayuu
E-18	German Ramírez	Wanaparepo	23/05/20 17	Hombre maestro de escuela	wayuu
E-19	Mile	Riohacha (Mercado Nuevo)	18/05/20 16	Vendedora en Mercado Nuevo	wayuu
E-20	Jorge	Riohacha (Mercado Nuevo)	17/05/20 17	Tejedor de gasa	wayuu

E-21	Ilenia	Riohacha (Mercado nuevo)	19/05/20 17	Mujer vendedora	arijuna
E-22	Hernando	Riohacha rompoy	16/05/20 17	Comprador de mochilas en el rompoy.	arijuna
E-23	Natalia Sánchez	Ciudad de México	21/06/20 16	Miembro de ¡Que hilaches!, taller de artesanías, en donde daban taller de tejido wayuu	arijuna
E-24	Rafa	Comunidad Atatou	22/05/20 17	Hombre tejedor	wayuu
E-25	Jesualdo Fernández Solano	Comunidad Mayabangloma. Entrevista se realizó en el aeropuerto el Dorado, Bogotá.		Hombre wayuu, sociólogo.	wayuu

Fue de gran importancia para mi poder reunirme con Iris Aguilar en su comunidad en Maku, a la que llegue acompañada de Vicenta y Jorge Siosi. Dicha entrevista es fundamental para este trabajo. Posteriormente Iris Aguilar me facilitó el contacto de Marta Ramírez, diseñadora textil, quien a su vez me permitió realizarle una entrevista en su casa en Riohacha. Ellas dos son mujeres centrales para acercarse a la relación entre Estado y arte textil wayuu.

La etnografía

Uno de los primeros problemas metodológicos con los que me encontré fue cómo entrar en el proceso de producción de la katoü, evadiendo el paralelo entre mujer blanca-compradora-fuente de dinero. Esto se resolvió en el mismo proceso etnográfico.

El tercer día de mi llegada a Riohacha, Adriana Siosi (mi primera informante) me presentó a Fannys Cotes Ballesta, su prima, una mujer wayuu quien, al igual que los Siosi, es del clan Apshana. Fannys tiene una tienda o boutique de mantas y mochilas, llamada *E'inuushi* que en

wayuunaiki, según me comentó ella, quiere decir tejido. Las primeras veces que nos vimos fue más en un ambiente festivo, como los sábados en las discotecas. Hasta que un día le dije que la acompañaría en su boutique. Siguiendo la casualidad de compartir el mismo nombre, yo llegaba diariamente a su boutique en donde compartimos tiempo tejiendo y charlando (más adelante profundizaré en la decisión de aprender a tejer). Allí llegaban mujeres artesanas ofreciendo su trabajo, lo que yo aprovechaba para hacer preguntas sobre la katoü y la vida de estas mujeres. Mientras yo tejía una mochila chueca y de colores que a mis ojos nunca parecían combinar, Fannys tejía hermosas mantas multicolores, alguna vez me dijo que el tejido de la katoü nunca fue de su interés. Ella fue la primera en hablarme sobre Itaca, la ranchería de su familia, lugar que sería central en mi etnografía. En unas pocas semanas comencé a trabajar para Fannys. Le ofrecí mi trabajo en relación con su boutique, conocimientos en tecnología, como la creación de una página web de venta (en proceso) y acceso a mis redes personales por varios países, a cambio de su compañía, conocimientos sobre su cultura, sobre el tejido y su ayuda en mi trabajo de campo, como introducirme a su familia. Así con los ojos en la katoü y junto a Fannys, poco a poco, me involucré en la vida de la ranchería, de la familia Cotes Ballesta y de sus katoü.

Cuando estaba en Itaca, participaba en las actividades de sus habitantes, lavaba ropa y enseres de cocina, jugaba con las niñas (esta ranchería tenía la particularidad de no tener niños, más que los vecinos de otras rancherías), caminaba por el bosque seco junto a doña María quien me llevaba a otras rancherías para visitar, cobrar dinero o llevar alimentos, hablaba con los hombres (con estos menos ya que tienen una alta movilidad por el territorio) y mujeres adultas y tejía junto a ellas a las horas del atardecer, acoplándome a su cotidianidad. Por las noches, junto a una pequeña linterna, escribía mis diarios de campo, sistematizando la información del día recolectada en mis notas de campo, actividad inusual para las mujeres, hombres y niñas habitantes de este espacio, que constantemente me preguntaban si estaba bien o triste, en aquellos momentos cuando me alejaba a escribir; un acto casi imposible, ya que

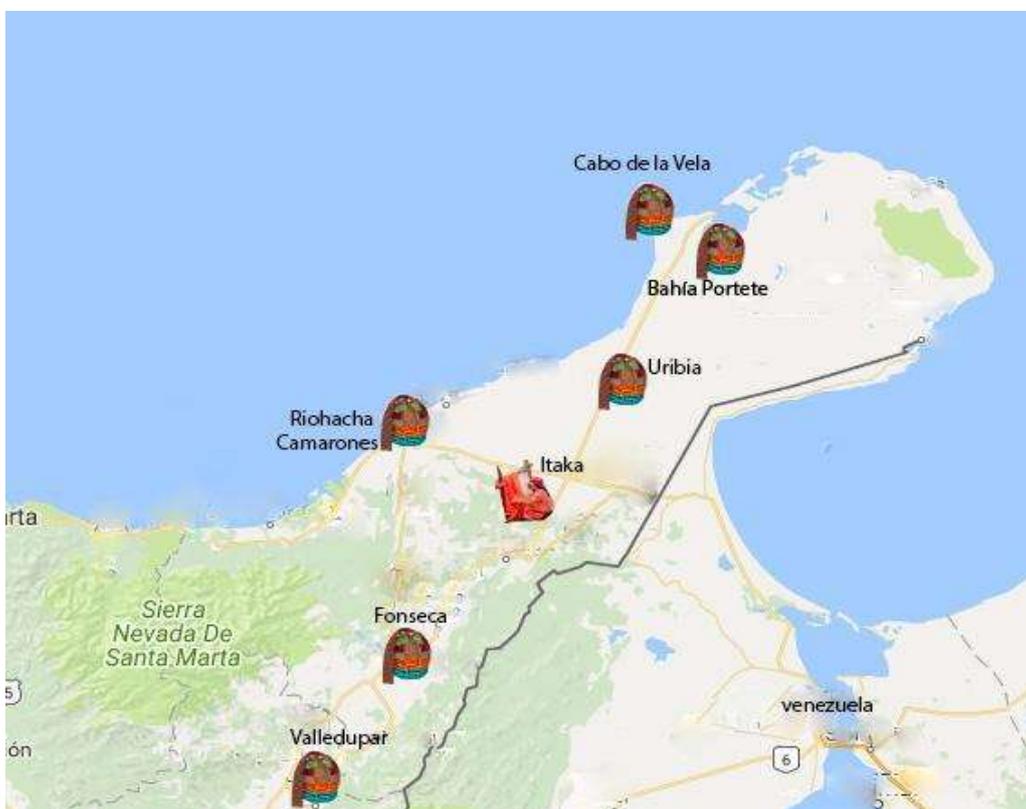
muchas veces ellas y ellos miraban mientras escribía y comentaban sobre esta actividad como algo raro.

Así, en Itaca participaba en el proceso de producción de la katoü desde la primera puntada de la espiral y en Riohacha, junto a Fannys en su boutique, participaba y observaba los procesos de circulación y venta de la katoü.

Realicé la etnografía en diferentes zonas del departamento de La Guajira, siempre siguiendo la producción de mochilas y artesanías por parte de miembros de la comunidad wayuu; aunque hay muchos lugares donde esta economía tiene gran importancia, decidí seguir la ruta que las mochilas y mis redes me señalaron. Mi trabajo de campo comenzó en la ciudad de Riohacha, al ser la capital del departamento de La Guajira un centro económico importante de la producción de la katoü.

Esta ciudad fue mi principal base de trabajo y desde allí podía desplazarme a diferentes zonas de la región (Imagen 3). Durante un año recorrí la Alta, la Media y la Baja Guajira. En este recorrido, siguiendo espacios de venta y producción de mochilas, llegué a ciudades y pueblos como: Valledupar, Fonseca, Camarones, Uribia, Bahía Portete y Cabo de la Vela.

Aunque viajé a diferentes rancherías, fue en Itaca, donde decidí hacer la mayor parte de mi trabajo etnográfico. Dos razones para esa decisión: 1) Itaca y otras rancherías colindantes, son rancherías en donde la producción de mochilas para venta es de gran importancia para la economía de la comunidad; 2) el nombre de Itaca evocaba esa nación añorada por Odiseo, donde Penélope tejía y destejía su telar. Claro que, como unos días después una de las artesanas de la ranchería me explicó, en Wayuunaiki: *Itaca*, era el nombre de un recipiente hecho en calabaza. Itaca es parte del municipio de Albania, “la princesa negra” de La Guajira, como es llamado aquel municipio donde queda la mina de carbón a cielo abierto del Cerrejón.



3 Imagen. La Guajira, Google maps, 2017, alteraciones de la autora.

La comunidad wayuu se divide en treinta *eiruku* o clanes. Es necesario aclarar que, aunque me relacioné con miembros de muchos de los clanes, fue el clan *Apshana* con el que tuve más cercanía. La familia Siosi Cotes, perteneciente a dicho clan, fue mi familia anfitriona durante mi estadía en La Guajira. Yo había llegado a esta casa recomendada por Patricia Siosi, una bacterióloga wayuu, residente en Nueva York. Las mujeres de esta

familia me ayudaron a contactar diferentes artesanas, además de poder llegar a diferentes rancherías y comunidades (y ser siempre bienvenida), valiéndose de sus redes familiares/clánicas. Además de esas valiosas redes sociales, las Siosi y las Cotes fueron mujeres que me recibieron en sus cotidianidades, aceptando mi compañía y las preguntas constantes que a ellas hacía, lo que ellas entendían como parte de mi trabajo y por lo mismo aceptaban mis preguntas.

Desde un principio, intenté ser muy clara en el objetivo de mi presencia allí: hacer una investigación sobre la katoü con el fin de escribir una tesis sobre la relación entre wayuu y arijunas. Con la esperanza, de que la producción crítica académica pueda contribuir a la transformación social (mi realidad como académica). Pero además de esto, me presente con la intención y la completa disposición para trabajar para la comunidad de Itaca, ayudando en procesos burocráticos, buscando dinero para mejorar el colegio y lo que ellas me pidieran (mi realidad como feminista y activista). Estas dos realidades son paralelas y complementarias.

Me convertí en un miembro artificial del grupo, recibiendo de esta forma protección y cuidados. Para mí esto fue claro cuando después de un viaje a Itaca, regresé a Riohacha con una fiebre alta; cuando llegué a la casa Siosi Cotes, ellos me permitieron pasar mi enfermedad en su casa, mientras yo estaba en la cama esperando mejorar, Doña Ana, una de las autoridades tradicionales de Pancho (territorio tradicional de las y los Siosi), preguntó por mí, Mabelis Siosi le respondió que yo había llegado enferma; *“si le pasa algo a esa muchacha te la van a cobrar”* fue la respuesta de doña Ana.

En retrospectiva, las palabras de doña Ana, da cuenta del sistema normativo wayuu, y el “cobro” como elemento fundamental para el principio de compensación y el sistema de pagos por ofensas que rigen el sistema cultural wayuu (regresaré sobre esto más adelante). Claro está, que esta normativa es única para miembros de la comunidad wayuu, yo no soy un sujeto de este sistema normativo, al ser una arijuna. Pero para entonces ya había estado seis meses compartiendo con la familia nuclear

y extensa de las Siosi de Riohacha, creando una relación fuerte y poco a poco había dejado de ser una novedad para el barrio y la familia.

Después de esto por la noche María Natasha llegó a la habitación con una botella de plástico con un líquido transparente, *chirrinchi* de culebra para mi enfermedad, y se dispuso a masajear mi cuerpo. Después del “remedio”, ya no me sentía enferma, la enfermedad de mi cuerpo poco a poco desapareció, bajo la fuerza de los remedios tradicionales wayuu.

Sobre WhatsApp y códigos QR

El uso de móviles por parte mujeres y hombres era común en las rancherías para la venta de katoü que se realiza usando la aplicación de WhatsApp. Además de esto, también era el medio por el cual me comunicaba con muchas artesanas, incluso estando en Bogotá y Europa, estas relaciones se fortalecían con la comunicación que mantenía permanentemente con ellas y ellos, incluso en el proceso de escritura. Debido a esto, mis conversaciones con mujeres y hombres wayuu por medio de WhatsApp también serán fuentes de información que alimentarán esta tesis.

Además, aplicaciones como Google Maps y Google Earth, me permiten acercar a la lectora o lector a los escenarios de la ciudad por los cuales se mueve la katoü, se presenta, así como parte de la descripción, el cual se puede acceder usando en el móvil una aplicación de lectura de códigos QR. Esta herramienta será usada para referenciar otras fuentes de información en el curso de esta tesis.

Sobre las imágenes

En el curso de esta tesis mostraré una serie de imágenes que realice en el tiempo de trabajo de campo desde comienzos del 2016 hasta mayo del 2017. Presento tres tipos de imágenes: el primer tipo, imágenes que son parte de discursos hegemónicos sobre el grupo, realizadas por instituciones como el Estado, Cerrejón entre otros; el segundo tipo, son una serie de mapas en los que realice un breve ejercicio de cartografía

del movimiento de las katoü; y el tercer tipo de imágenes son fotografías que realice en la intimidad del proceso de tejido y de la cotidianidad de los/las productoras y las/los vendedores de katoü. Con estas imágenes quisiera acercar al lector a esa experiencia del estar allí, desde el lente de mi cámara, un rastro directo con esa realidad que viví. Los tres tipos de imágenes son parte de esa interpretación que hago de la katoü y su contexto.

Un pequeño artefacto heurístico

Para empezar esta investigación, decidí aprender a tejer crochet para tener un espacio material y un lenguaje común con la población que crea las mochilas. Esto fue aprendido mientras vivía en el País Vasco, observando cómo las mujeres tejían en documentales y sitios virtuales especializados de tejido, en los cuales –para mi sorpresa- el tejido wayuu se enseñaba a través de las nuevas tecnologías, por ejemplo, en canales de YouTube. Cuando llegué a campo esta apuesta metodológica, fue de considerable importancia, ya que ser tejedora me permitió introducirme en una dinámica social diferente: no era como otras arijunas una simple “compradora”, yo era una arijuna que tejía. Así muchas veces eran las mismas wayuu (arhuacas y kogis también) las que se acercaban a mi cuando me veían tejiendo y me preguntaban con sorpresa “¿tú tejes?”, a lo que yo siempre les decía que sí, pero no tan bien como ellas, pues para mí era importante aclarar que yo era una aprendiz; ellas inmediatamente tomaban mi tejido, lo observaban y con mi aguja seguían mi espiral.

En ocasiones, yo era un elemento de comparación, usada por las mujeres wayuu mayores, para recriminar a las nuevas generaciones (que no sabían tejer), señalando que yo, siendo arijuna, ¡sabía tejer! y ellas no, las jóvenes sonreían e ignoraban en buena medida el comentario. Pues el tejer es un componente importante del hacer femenino wayuu (también de kogis y arhuacas). Pero ahora después de un año tejiendo junto a las wayuu, debo decir que nadie puede hacer lo que las mujeres wayuu hacen, porque no es solo conocer la técnica y los pequeños secretos técnicos del tejido. Por el contrario, las wayuu tienen una paleta de colores

y sus combinaciones que son creadas por la cultura, enseñada y heredada por sus antecesoras. A pesar de mi esfuerzo, los colores que elijo son los de una arijuna (pálidos y tierra, mal combinados, o eso es lo que yo pensaba); por otra parte, también hay una construcción matemática para plasmar las *kannas* (dibujos) en el tejido, que una mujer wayuu hará desde un conocimiento corporal matemático.

Estructura del documento

Esta tesis está dividida en cuatro capítulos. En el capítulo 1, **“Un estado de la cuestión”**, presento primero el estado del arte sobre la comunidad, luego específicamente sobre el tejido Einushii, para finalizar con mi propuesta teórica de ver el reino del tejido de la comunidad como una institución que reproduce el género dentro del sistema cultural wayuu. En el capítulo 2, **“Mochilas caníbales”**, busco mostrar una historia de representaciones sobre la katoü, las mujeres y los hombres wayuu, creada desde diferentes voces (instituciones arijunas) en un contexto de explotación de recursos; siguiendo los conceptos del doble carácter de la representación y lo que vamos a denominar la jugada colonial. En el capítulo 3, **“Siguiendo “arjunamente” la katoü: la materialidad creada y en movimiento”**, presento una etnografía del proceso de producción y venta de la katoü: el objeto en su creación permite una serie de decisiones (económicas, estéticas y artísticas) y las creadoras desarrollan habilidades de improvisación y pensamiento matemático en torno al tejido. En su desplazamiento la katoü en su proceso de comercialización pone en relación a diferentes actores (wayuu y arijunas). por último, realizaré con el capítulo 4, **“Los hombres que tejen en la oscuridad”**, en donde elaboro una etnografía sobre un elemento emergente, la introducción de los hombres en el proceso de producción de las katoü. Las tensiones entre el mercado, el medio ambiente y el objeto, tienen sus consecuencias en la institución del tejido.

Una arijuna con privilegios, ¿Y qué vas a hacer con ellos?

Como antropóloga y como feminista reconozco que la investigación social, como cualquier forma de producción de conocimiento, está atravesada por relaciones de poder y de dominación. La antropología, como ha sido ampliamente discutido, nace como una disciplina en el seno del proceso colonial desde una mirada occidental, heteronormativa, masculina y política, muy lejos de la idea de neutralidad que gobernó las ciencias [sociales] por mucho tiempo. Así es que, como primer problema metodológico surge la pregunta ¿cómo crear una metodología respetuosa, feminista y no colonialista?

La producción de conocimiento siempre es un acto político, como recuerda Bárbara Biglia (2014), “*que hemos de hacerlo de una manera consciente y responsable*” (p. 25). El primer paso para esta empresa podría ser aquello que Donna Haraway (1995) llama *conocimientos situados*. La mirada ha sido una metáfora importante de la investigación social, el uso de dicha metáfora es poderoso en la ciencia y en las ciencias sociales más aún, una mirada omnipresente, la mosca en la pared que mira sin ser vista, que cataloga sin ser catalogada, una mirada encargada de distanciar:

“Ésta es la mirada que míticamente inscribe todos los cuerpos marcados, que fabrica la categoría no marcada que reclama el poder de ver y no ser vista, de representar y de evitar la representación. Esta mirada significa las posiciones no marcadas de hombre y de blanco [...]” (Haraway, 1995, p. 324).

Haraway llama la atención sobre este tipo de mirada y reclama por una mirada no conquistadora, pero si una encarnada. La objetividad feminista para ella “*significa, sencillamente, un conocimiento situado*” (1995, p. 324), esto es, reconocer desde dónde se ve, reconocer nuestra posición en el mundo, posición que está atravesada por un contexto político y cultural. El conocimiento será siempre parcial y particular, pero es la única forma de ampliar la visión de las ciencias sociales, siendo nuestra tarea aquella que recuerdan Itziar Gandarias y Nagore García: “*No pretendemos llegar a una respuesta o teorización homogénea, sino más*

bien recoger distintas posiciones sobre el fenómeno de estudio que permitan difractar y ampliar el conocimiento del mismo.” (Gandarias & García, 2014, p. 101).

Pero ¿dónde estoy situada? Es necesario reconocer nuestro lugar en el mundo, reconocer que este posicionamiento lleva consigo una serie de privilegios, que muchas veces han sido causa de ceguera. Soy mujer urbana, con acceso a una serie de servicios privados y públicos de una ciudad capital en un país centralista; una antropóloga con el privilegio de crear una representación de la diferencia, legitimada en mi posición en la relación colonial (la relación colonial se encuentra en la génesis de la antropología como disciplina). Pero también, me reconozco como mestiza, leída como una mujer latina en Europa y como una mujer blanca en La Guajira; y soy feminista. Si ser una mujer urbana y antropóloga implica una serie de privilegios que son causantes de ceguera, ser mestiza y feminista me permiten comprender que existen categorías impuestas a los cuerpos humanos, que son no son estáticas y se pueden transformar.

Nací en Bogotá, la capital de Colombia, siempre tuve acceso a los servicios del Estado: alcantarillado, agua, transporte público, múltiples bibliotecas, ofertas culturales, entre muchos otros servicios. Colombia es un país centralista, ser de o vivir en Bogotá simplemente te da acceso a una serie de derechos que permiten un desarrollo vital digno, pero que a la luz de la realidad general del país son privilegios. ¿No es esta una problemática que debería comprometernos en una búsqueda de un país inclusivo en que los derechos sean derechos y no privilegios?

Mi reflexión sobre los privilegios como autora, son el producto de múltiples lecturas del movimiento académico de feminismo decolonial y negro: Crenshaw (1993), Oyèwùmi (1997), Lugones (2007, 2008 y 2011) y Curiel (2010). Este proceso me permitió desnaturalizar mis privilegios, reconocerlos e intentar ver más allá de ellos. Así que mis dos realidades (como académica y activista) deben entrar a jugar, a transformar. Como

académica, espero que este trabajo ayude a visibilizar no solo la problemática medioambiental, económica y social, también problematizar los nuevos discursos “buena onda” como comercio justo, empoderamiento o emprendimiento, que pueden ocultar, reproducir o incluso generan realidades de opresión y finalmente presentar una representación (entre muchas posibles) de aquello que esconde el objeto: sus propias condiciones de producción. Y como activista y ciudadana colombiana mi proyecto es seguir apoyando a la comunidad de Itaca de la manera en que ellas y ellos requieran.

CAPÍTULO I. Wale´kerü en la encrucijada. Un estado de la cuestión.

Desde la antropología

La comunidad indígena wayuu ha sido ampliamente tratada desde la antropología cultural y social, el diseño, el derecho, entre otras áreas del saber, incluso por propias creadoras de la etnia. Sin embargo, aunque el tejido es una constante en dichas investigaciones, pocas veces ha sido el centro de la investigación, con la excepción de unos pocos textos. A continuación, mostraré un estado del arte sobre la comunidad wayuu y el tejido haciendo uso de textos de antropólogas, antropólogos, educadores físicos, artistas textiles, una maestra artesana wayuu, una activista de derechos humanos también wayuu y economistas. Para finalizar con mi propuesta de ver el tejido wayuu/einushii, como una institución en sí misma.

Instituciones del sistema cultural wayuu

La nación wayuu se caracteriza por ser una de las pocas culturas en América del Sur cuya organización social es matrilineal, de residencia matriloca y cosmovisión matrifocal. La organización social wayuu se rige idealmente por el principio de matrilinealidad: el nexo con la carne con el clan o eiruku lo da la madre. Existen 30 eiruku o clanes en el sistema cultural wayuu (siendo clanes una interpretación arijuna⁶ del eiruku); cada uno cuenta con su propio territorio y animal totémico, marcas claniles para el ganado, los miembros del clan pueden casarse entre sí o con miembros de otros clanes (incluso con arijunas), al respecto Guerra (2001) señala que los clanes se distribuyen dispersos por el territorio y no son corporativos: “entre los miembros del clan no existe lazos de solidaridad y reciprocidad económica, política o social [...]” (Citado en Orsini, 2007, p. 7). Los lazos de solidaridad y reciprocidad se producen desde el *apūshi*

⁶ Arijuna es la categoría del sistema cultural wayuu para todos los y las no wayuu, con excepción de otros grupos étnicos de la región.

o familia materna, “*son una forma semicorporativa coordinada de personas que se aglutinan en función a un eje de parentesco [...]*” (Alarcón Puentes, 2006)

El parentesco wayuu se divide en dos categorías los apüshi y los oupayu:

“Los apüshi son todos los parientes matrilineales que entierran los restos de sus muertos en un mismo cementerio durante los segundos funerales. Los oupayu son los más cercanos parientes matrilineales del padre: diferentes en cada alianza, representan la alteridad más familiar.” (Perrin, 1995, p.10).

Esto es importante, la familia de la madre es el apüshi de una persona, es la institución por la cual se heredan la permanencia a un clan y propiedad a un territorio. El oupayu o familia del padre (quien es a su vez producto del principio matrilineal) es secundario para la organización social.

Virginia Gutiérrez de Pineda (1986), una antropóloga pionera en los estudios de familia en el territorio colombiano nos da una reflexión sobre el género en la comunidad:

“En primer lugar, para correlacionar los sexos, cada uno viene dotado de un estatus en función de pertenecer a uno u otro: si es varón es la cabeza social de su clan y si es mujer, tiene la posición del elemento aglutinador del grupo de parientes porque es la transmisora de la sangre, el vínculo sagrado que los enlaza formando unidades, dentro del colectivo. O sea que ella repone la comunidad Guajira de miembros para refuerzo de su clan y él los representa socialmente. [...] Al transmitir la sangre, gracias a su función procreativa, provee de nuevos elementos que numérica y cualitativamente dan importancia social al clan. También es elemento fértil mediante alianzas con los demás, con el matrimonio, que permiten fortalecer su economía pastoril.” (Gutiérrez de Pineda, 1986, Pp. 1-2).

En este fragmento el varón se presenta como una figura con poder, quien representa socialmente al grupo; y la mujer como un sujeto aglutinador del colectivo, ellas son transmisoras del clan. Su función parece ser la de producir nuevos miembros al colectivo y establecer alianzas por medio del matrimonio. Desde este punto Gutiérrez de Pineda nos aclara que, aunque es un sistema cultural cuyo principio de parentesco predominante es el matrilineal, el sistema está centrado en los hombres, pues ellos son los que detentan el poder social de representar y toma de decisión como cabezas de familia. Esto quiere decir que aquel que toma las decisiones

y es el transmisor de propiedad no es el padre, sino el hermano de la madre. La máxima autoridad es el tío materno, quien toma decisiones al interior del grupo; aun así, las mujeres tienen un rol central en las dinámicas sociales del grupo en toda la estructura social y cultural.

La comunidad wayuu es un colectivo que ha sido categorizado por la antropología como semi-nómada o poliresidencial de pastores, pescadores, comerciantes, contrabandistas y artesanas (Vergara, 1990; Gutiérrez de Pineda, 1986; Orsini, 2007; Perrin, 1987). La economía dominante es el pastoreo y cría de ganado caprino y vacuno. Traído al comienzo de la colonia por los europeos, el ganado fue asimilado por la comunidad wayuu. Esta economía del pastoreo está estrechamente relacionada con el estatus económico y social del propietario o propietaria (y de los clanes); es un capital que se acumula, que no sólo funciona para el autoabastecimiento de alimentos y para la venta en otros espacios como el mercado:

“Aunque a menudo sea intercambiado como una mercancía y procure la mayor parte de sus ingresos monetarios, sigue frecuentemente siendo intercambiado de un modo no comercial para sellar una alianza matrimonial, los derechos sobre descendencia y como pago de compensaciones de todo orden. Además, las labores diarias se organizan a partir de observar, ordeñar, pastorear y recoger los animales, lo mismo que todas las actividades relacionadas con la migración en búsqueda de pastos y agua en épocas de sequía, y el único trabajo que les encanta a los guajiros es la custodia del ganado. Resulta la actividad doméstica en la que participan mayor número de personas.” (Vergara, 1990, p.148).

También es intercambiado para establecer alianzas y compensaciones por daños, siendo central para la organización social. Watson (1968) en su investigación sobre las dinámicas de herencia como una institución económica y política de la comunidad (del sistema cultural) señala que no existe una forma unificada de herencia pues depende de los sentimientos entre la persona que distribuye la herencia y aquellos que la reciben (p.4). Sin embargo, nos presenta cinco componentes que determinan la estructura de la institución de la transmisión de la propiedad:

“1) La herencia pasa de padres o abuelos a la generación del ego; 2) las mujeres y los hombres poseen los mismos derechos a la herencia; 3) la herencia pasa en igual proporción de hombre a hombre, de hombre a

mujer, de mujer a mujer y de mujer a hombre a través de las generaciones; 4) la herencia, estrictamente definida, pasa al ego desde los parientes matrilineales pero no desde los parientes paternos; y 5) los derechos de ego a heredar se llevan a cabo casi exclusivamente con respecto al grupo de hermanos completo de la madre o la abuela.”⁷ (Watson, 1968, p. 5).

Mujeres y hombres tienen derechos sobre la herencia, principalmente del apūshi, esto no es poco, implica acceso a recursos del colectivo. Más adelante el autor señala sólo dos formas de acceso a herencia:

[...] 1) "formal" inheritance which is given to a person when he reaches adulthood by matrilineal kinsman of an ascending generation; and 2) inheritance of a deceased's property, which is handled by an authority in the lineage who has been chosen as the executor of the estate.” (Watson, 1968, 6).

Dejo la cita anterior en el idioma original, con la intención de visibilizar la tendencia androcéntrica de la mirada sobre la comunidad wayuu. En un primer momento Watson nos presenta cinco principios de herencia en donde hombres y mujeres parecen ser igualitarios. Pese a que presenta dos tipos de formas de acceso a la herencia, en donde el tipo formal es solo para “*he*” o él cuando llegue a su edad adulta. Debo decir que no encontré información bibliográfica sobre este proceso de llegada a la edad adulta de los niños⁸, por el contrario, existe una amplia bibliografía del ritual de paso a la adultez de las niñas (sobre este punto profundizaré más adelante en el capítulo).

Aunque la economía dominante es el pastoreo y cría de ganado caprino y vacuno, también tienen diferentes actividades productivas como la recolección de frutos y miel, caza, cultivos, contrabando tradicional de mercancías, trabajo en salinas, pesca, migración de hombres wayuu al otro lado de la frontera en Venezuela como jornaleros y otras actividades⁹. Esta diversidad de actividades económicas ha permitido a las y los pobladores adaptarse al calendario de lluvias y al medio ambiente. Sin

⁷ Traducido por la autora: “1) inheritance is passed from parental or grandparental to ego's generation; 2) women and men possess equal rights to inheritance; 3) inheritance passes in equal proportion from man to man, man to woman, woman to woman, and woman to man across generations; 4) inheritance, strictly defined, passes to ego from matrilineal but not from paternal kinsmen; and 5) ego's rights to inherit are held almost exclusively with respect to the mother's or grandmother's full sibling group [...]”.

⁸ Se profundizará en esto en el capítulo 4.

⁹ Se debe tener en cuenta que la migración a Venezuela es un fenómeno histórico, lo que tiene implicaciones que se indagarán en el capítulo 4 “Los hombres que tejen en la oscuridad”.

embargo, las transformaciones en el medio ambiente (calentamiento global y economía extractivista de las dos naciones) y de las nociones propias de acumulación de capital, han reducido ese carácter mixto de su economía¹⁰.

La cría y pastoreo de animales implica un movimiento constante por el territorio buscando agua y alimento en esta región semi-árida y árida, en mi tiempo en campo fue evidente que esta economía del pastoreo, central para las ideas de prestigio y riqueza wayuu, se han ido transformando. Sobre esta forma de vida semi-nómada Michel Perrin (1992) escribía:

“Los wayuu se mueven mucho, lo cual los hace parecer nómadas. Esta movilidad se debe a varios hechos: cada quien está unido a dos grupos de parientes y aun grupo residencial; la tierra no se posee, se utiliza; hay que irse con los rebaños para sustraerlos a la sequía y se suelen repartir entre varios puntos del territorio, donde miembros del matrilineaje o afines se los guardan provisionalmente, lo cual limita el robo por venganza y los efectos de la sequía.” (p.12).

La centralidad de la economía pastoril como justificación de la categoría impuesta a la comunidad como nómada es un punto de discusión, Correa (1993) señala:

“Los Wayuu complementan su patrón de residencial con por lo menos una ranchería alterna para usar durante el verano, en la cual reside generalmente un núcleo de la misma de la misma línea de parientes uterinos. Este sistema polirresidencial define, por su parte, un esquema migratorio familiar de por lo menos dos traslados al año, generalmente desde la alta y media Guajira, hacia la baja o las inmediaciones de los centros urbanos, y el retorno con la estación de las lluvias.” (citado en Cerquera, 2009, p. 65).

Aunque esta representación de Los Wayuu (masculino genérico) como una población nómada o poli-residencial es recurrente no solo en la producción académica, también lo es en informes y otros documentos institucionales. Pero según lo que observe en mi tiempo de trabajo de campo, son los hombres quienes son poli-residenciales o tienen un mayor movimiento por el territorio, en parte por ser ellos polígamos, pero también por ser quienes deben representar socialmente a su grupo (apūshi) en matrimonios, fiestas, funerales, entierros y otros espacios de encuentro y

¹⁰ Sobre este tema se profundizará en el capítulo 2 “Mochilas Caníbales”.

cohesión social con miembros de otras familias aliadas a su apüshi, que pueden tener una duración de un día a un mes. Las mujeres tienen un movimiento menos constante permanecen en sus territorios (la pertenencia a un territorio es dado por la madre y su apüshi). Vale la pena cuestionar si esta categorización es el producto de esa tendencia androcéntrica en el estudio sobre el grupo que posteriormente se reproduce en documentos institucionales.

Vale la pena advertir que muchas de las investigaciones fueron realizadas en la Alta Guajira, que es la parte más desértica del departamento, mi investigación toma lugar en la Media Guajira un espacio con mayor vegetación de bosque seco.

Una institución que es central para la organización, reproducción y regulación de la comunidad wayuu es su complejo sistema normativo, cuya aplicación por el palabrero fue reconocido, en el año 2010, como patrimonio inmaterial de la humanidad por la UNESCO. El sujeto central del sistema normativo wayuu es el Pütchipü`üi o palabrero (en su mayoría hombres) quien tiene un papel fundamental en el mantenimiento del orden social, basado en la palabra o el diálogo entre partes:

“[...] has the function of maintaining social order in the Wayuu world. Its work contributes to social equality and is an expression of independence and own rights. The Pütchipü`üi worship the word, dialogue and persuasion as peaceful ways to resolve conflicts. [...] Wayuu Justice has a restoring force, of which the fundamental principle is the recognition of evil and the restoration of social relationships through the payment of an indemnity. [...] The Palabrero’s presence at the core of the social dynamics of the Wayuu world represents equity and uses dialogue as an effective tool for peace.” (UNESCO, 2010).

El sistema normativo que regula todas las relaciones sociales wayuu (incluyendo la economía, el derecho y la moral), tiene dos principios: el de *reciprocidad* y el de *compensación*. Este sistema se funda en una serie de arreglos y transacciones de pago y cobros, que hacen del sistema normativo uno con carácter restaurativo y no punitivo. Orsini, citando a Barrera, nos explica:

“Entre los wayuu se considera que todo cobro que se haga, sea por perjuicio -que va desde el derramamiento de sangre hasta las ofensas verbales- o por matrimonio, tiene un carácter colectivo que implica a toda la parentela, y se hace mediante la figura del Pütchipü`üi o palabrero, quien se encarga de mediar entre las partes al ser una persona de autoridad reconocida por todos para llevar “la palabra” (Barrera, 2000, p. 20, 45); esto es, lograr una conciliación verbal donde se establece el monto del pago por ofensa recibida.” (2007, p. 8).

No existe individuos para el sistema normativo, todo cobro o pago tienen un carácter colectivo. El contrato o acuerdo matrimonial, por supuesto también hace parte del sistema normativo. Este es un acuerdo entre partes (oupayu y apüshi) que, a través de un sistema de pago bajo el principio activo de la reciprocidad, construyen relaciones de afinidad y consanguinidad. El pago consiste en vacas, chivos, dinero y collares de *tu'uma*. Este intercambio da estatus a la familia y al clan de las partes (del *apushi* del hombre que puede pagar y el apüshi de la mujer cuyo valor es reconocido con el pago):

“De allí que el pago dado por una mujer fije el estatus personal de esa mujer y su descendencia, pues el estatus de un grupo clanil reside en el valor matrimonial de sus mujeres; es decir, en el número de cabeza de ganado -recibida en pago- radica la valoración de su categoría. Así, por obligación el precio que se pagaba por una mujer debía ser el mismo que el padre pagó por la madre de la hija casadera, con lo cual se mantiene el estatus clanil.” (Orsini, 2007, pp. 8-9).

El matrimonio por compra, es un tema que demanda una seria reflexión; en un sentido básico podemos pensar esto como una transferencia de bienes por parte del grupo del hombre (oupayu para él o la niña producto del matrimonio) al grupo de la mujer (apüshi). Puede ser como compensación por la pérdida de un miembro femenino, como lo explica Gutiérrez de Pineda (1986):

“Este sistema hace que el hombre pague a los familiares maternos un precio por su novia para que pueda convertirse en su esposa. Este precio parece surgir como una compensación para la familia materna, por los costos de diversa índole que origina la crianza de un miembro femenino para que llegue a la categoría de esposa. También una exoneración de lo que pierde al salir de su hogar y servir a otro, lo que da idea del significado o valor que la cultura concede a la personalidad femenina en su comunidad.” [...] (p.10).

Los y las wayuu se refieren a esta transacción como *el pago* (cuando hablan en *arijunaiki*¹¹), una palabra que en castellano hace referencia al acceso a bienes materiales y servicios. Sobre esto Singer (1973) señala: *“the use of these words in the phrases “bride-price,” “purchase of wives,” or “exchange of woman” inevitably carries the implications of powerlessness and a lack of initiative, will, or feelings on the part of the woman.”* (p. 80). Es necesario cuestionar esa palabra “pago”, pues, aunque sí habla de un intercambio de bienes, no se puede interpretar que la mujer sea una mercancía que se intercambia.

Las mujeres tienen cierta capacidad de decisión sobre su matrimonio, ciertamente existe un intercambio de bienes. Pero todo pago o cobro tiene un carácter colectivo. Me arriesgo a dar otro sentido a ese del pago y está relacionado con la residencia matrilocal del grupo. El ego masculino y su familia dan un pago por una mujer; sin embargo, él no tiene los mismos derechos y responsabilidades sobre los hijos e hijas que la que tiene su pareja y familia (y el hermano mayor de la mujer), pues es ella quien transmite los lazos al clan. Ella y sus hijas(os) recibirán todo el respaldo económico y social que necesitarán por parte de su clan y familia (*apüshi*). Por otro lado, los hombres wayuu practican la poligamia: *“la ley guajira le permite al hombre tener tantas mujeres como pueda sostener. Aunque esto también es muy relativo, pues hoy por las leyes colombianas y venezolanas, legalmente no es permitida la poligamia”* (Peñin, 2005, p. 280). El pago se puede entender como *“un anticipo por las obligaciones que el clan materno debe asumir al tener que hacerse cargo de los hijos que haya en esta unión.”* (Gutiérrez de Pineda, 1986, p.12), pues cada hombre se debe hacer cargo de los hijos e hijas de sus hermanas. El pago por matrimonio, impone un límite de esposas que pueden tener los hombres.

Orsini (2007), enfatiza que a la llegada de los españoles la poligamia era una práctica prestigiosa (un marcador de estatus) muy extendida. La

¹¹ Lo que hablan los arijunas.

poligamia wayuu, también fue adoptada por arijunas con relación al contrabando:

“A través del mestizaje racial guajiro-wayuu logró conformar redes cerradas con los parientes de su mujer que le garantizaron el acceso al territorio, así como el personal nativo necesario para transportar la mercancía y brindar protección frente a posibles situaciones de conflicto, dos condiciones vitales para controlar las rutas del comercio de chirrinchi. Así pues, estas redes familiares o egocentradas se complementaron con redes sociales abiertas establecidas a partir de lazos clientelares con parientes y conocidos empleados en las faenas del contrabando, y alianzas políticas e intereses económicos compartidos con otras familias - wayuu o arijunas- de la región. De esta forma la alianza matrimonial interracial, práctica que se venía dando desde la Colonia, continuó siendo para el arijuna una estrategia de expansión y control territorial y comercial a través del respaldo familiar de la mujer; y para la parte wayuu, a su vez, implicó una estrategia de dominio y resistencia, en la medida en que aliarse a un arijuna les garantizaba unos recursos económicos y/o políticos determinados [...]” (p.58).

La poligamia además de una característica del parentesco, será también una práctica adoptada en la relación colonial, por parte de arijunas guajiros, que sería aprovechada por la comunidad como estrategia de dominio y de resistencia. Orsini en su texto *Poligamia y contrabando. Nociones de legalidad y legitimidad en la frontera guajira siglo XX* (2007), observa el contrabando no solo como un espacio económico sino también como un espacio en donde se relacionaban diferentes sistemas culturales. Esto es de relevancia para esta tesis, pues Orsini da una base para entender la relación establecida entre arijunas y wayuu en torno al comercio o contrabando. Pues si bien las y los wayuu adaptaron la cría de ganado caprino (traído de Europa en los comienzos de la colonia) a su entorno, dotándola de un significado cultural central en su propio sistema cultural (arreglos matrimoniales y compensaciones por ofensas), el comercio con extranjeros fue para los y las wayuu, una forma de resistencia (Orsini, 2007, p. 6). Esto es importante en la medida en que, en el curso de esta tesis, se verá cómo el comercio de katoü o mochila wayuu se convierte en un espacio de opresión (por parte de los arijunas), pero también de resistencia por parte de la comunidad wayuu.

Pero la noción de pago, no es solo del sistema normativo para arreglos y resolución de conflictos de este mundo, asimismo existe una relación de pagos con el otro mundo:

“El precio de la cura se dice *ojutu* pero también *alia*, que significa el síntoma, la enfermedad, la herida: hay confusión entre el síntoma y el precio a pagar por resolverlo, como si el pago compensara el perjuicio que el mundo otro pretende haber sufrido, y que era el origen del síntoma” (Perrin, 1995, p. 181).

El precio de la cura será dado por la intermediaria con los sueños y el otro mundo: la *piache* (mujeres practicantes del sueño). *Lapü* o sueño es un portavoz de ese otro mundo:

“independientemente de la voluntad del hombre que lo experimenta, el <buen sueño> confirma que el mundo otro del que es portavoz, ejerce una acción difusa sobre el que sueña, mantiene con él relaciones particulares. Es una voz que le revela la causa última del mal, le avisa que viene una desgracia”. (Perrin, 1995, p. 113).

El sueño advierte a los humanos de conflictos, enfermedades y otros males por venir, la cura que la *Piache* si es mujer o *Otsu* si es hombre (chamán para Perrin) pida dependerá de un pago entre este mundo y el otro. Perrin explica el pago:

“[...] el precio de la cura es proporcional al tiempo invertido, a la fama del practicante y la situación económica del cliente. También depende de lo que gastó el grupo local de los parientes matrilineales para la iniciación del chamán.” (p. 184).

El gasto que hace la comunidad para curar la enfermedad tiene dos funciones, por un lado, implica “congraciarse con la sociedad de los difuntos” y por el otro, fortalecer vínculos entre los vecinos del enfermo (Perrin, 1995). Las mujeres serán centrales para esta institución, ellas son los sujetos centrales, con capacidad de decisión, pues ellas son las que saben la razón de enfermedades y males que acechan a la comunidad.

El ciclo de vida de las personas desde el sistema cultural wayuu, va más allá de la muerte, cada persona tendrá dos velorios, el primero cuando muere y el segundo seis a diez años después, cada velorio es una razón de encuentro para miembros del clan, del *apüshi* y otros *apüshi* con los

cuales el o la difunta tenían relaciones de amistad o familiares, quienes vendrán de todas las partes del departamento, sobre esta función de cohesión:

“Los ritos de muerte tienen como objetivo fundamental, asegurar la alianza con los muertos, mantener los lazos vitales mediante el parentesco para asegurar la vida de los vivos, así como la cohesión de los individuos que participan en los ritos de muerte, asegurar alianzas y solidaridades no sólo al interior de los clanes wayuu sino con los otros criollos o no indígenas, quienes, aunque no sean parte del grupo familiar pueden formar parte y asistir a estos ritos cuando son invitados.” (Paz Reverol, 2018, p. 68).

Cada funeral será un evento para mostrar la capacidad económica de la familia, pues se ofrecerá chivos, chirrinchi, chicha y otros tipos de comidas a todos los que lleguen, los funerales pueden durar días. En el primer funeral se entierra a la persona, unas años después se realizará el segundo velorio, en donde se saca el cuerpo, se limpian los huesos y se pasan a un jarrón pequeño que será enterrado de nuevo en el cementerio de origen del apüshi. Pero solo las mujeres pueden tocar el cuerpo muerto, una mujer del grupo será elegida, ella no podrá llorar, tendrá restricciones de alimentación, no podrá dormir o tocarse o rascarse el cuerpo por un periodo de tiempo, pues ella estará contaminada. Paz Reverol (2018) habla sobre esta relación entre mujeres y la muerte:

“Cada rito y ritual está relacionado con lo “sagrado” y la mujer ocupa un lugar importante en la consecución de los mismos, ella como generadora de vida, es relacionada también con lo estático, lo inmóvil, lo permanente, de ella dependerá la continuación y reproducción de los factores culturales vinculados a la muerte.” (pp. 88-98).

Pero su rol en el velorio, le concede prestigio y capacidad de decisión pues ella podrá hablar por el o la difunta, como lo señalan Nájera y Lozano (2009):

“Además, parece que el haber decidido emprender tal labor en representación de su familia, tiene implícita una compensación en el plano social. El grupo le devuelve con acciones sociales positivas, lo negativo que afrontó en la exhumación: la contaminación. De esta manera, su posición en la sociedad y en su familia cambia drásticamente, adquiriendo un nuevo status que le otorga prestigio y respeto al interior de su comunidad. Es así como ahora su palabra tendrá fuerza en las decisiones familiares, muchas veces por encima de la palabra de los hombres, ya que

se cree que, en ciertas ocasiones, cuando esta persona habla, está manifestando la voluntad del difunto.” (p. 25).

Los velorios o la muerte será una institución en donde se genera prestigio generizado.

Hasta este momento me he referido a la comunidad wayuu como una que no podemos llamar matriarcal, pero si podemos llamar una sociedad matrilocal y matrilineal. También es una sociedad matrifocal, pues no solo la mujer es una figura central del parentesco y el territorio, son ellas las que se comunican con los antepasados por medio del sueño, son las que pueden tener contacto con cuerpo sin vida, las que acompañan el camino a la muerte, ya que son ellas las que bajo fuertes restricciones corporales -que protegen su cuerpo frente al *kapülainrü jiiipu* (“contagio de los huesos”)- exhuman el cuerpo del difunto en el segundo velorio y entierro (Nájera, 2009).

Sobre el tejido en y del sistema cultural wayuu

Esta centralidad de la mujer en el sistema cultural, tiene mayor visibilidad en relación al tejido y su aprendizaje. Este apartado está dividido en tres partes, la primera se centra en el cuerpo y versa sobre el encierro y el aprendizaje del tejido femenino; la segunda se refiere a tejidos y roles de género; la tercera a las mujeres wayuu y el mercado. Cada sección se ocupa de temas que confluyen para dar una idea del lugar que ocupa el tejido en la vida de la comunidad: el cuerpo, la materialidad del tejido y su relación con las tejedoras y tejedores, y el mercado.

El cuerpo: Sobre el encierro y el aprendizaje del tejido femenino

Debemos comenzar con *Wale´kerü*, la araña que enseñó a las mujeres a tejer. “*Wale´kerü es una tejedora*”, comienza explicando un video dirigido por Leonardo Torres (2006) titulado *Wale´kerü* (ver código QR), basado en el mito expuesto por Iris Aguilar (1995) en su libro “*Wale´kerü. Primera parte*”:

“[...] apenas amanecía y ya tenía hecha fajas y chinchorros. Los wayuu le preguntaban que cómo lo había hecho y ella entonces comenzó a contarles... Wale´kerü enseñó primero a una sola mujer... Yo les enseño a tejer si a cambio ustedes me dan un burro o una cabra... les decía. Entonces los wayuu le dieron prendas y collares. Wale´kerü se enamoró de un wayuu y un día se fugó con él. El la llevó donde su familia y la madre del wayuu le dijo: toma este material para que hagas las fajas... y Wale´kerü se comió todo el algodón. De su boca salió el hilo ya torcido y preparado. Wale´kerü tejía por la noche y al amanecer ya tenía una faja hecha.

Un día Wale´kerü dijo a los wayuu... ustedes creen que yo vengo soy una cualquiera... vengo a observar que no han podido hacer lo que ustedes aspiran. Entonces Wale´kerü empezó a hacer un caminito con cada dibujo y ellos aprendieron. Enseñaba a las muchachas que permanecían en el encierro: les pedía mucha atención, que no miraran hacia los lados, que no se distrajeran, pues ella no podía estar enseñando siempre... Las mujeres wayuu aprendieron entonces de Wale´kerü y ésta las observaba cuando tejían en el telar. Ellas le decían: ¡quítate! Tu eres muy pipona... ¡qué haces aquí pipona! Ella les respondía: si supieran ustedes que tengo en mis manos los mejores dibujos y que se los voy a regalar... Fue en ese momento cuando Wale´kerü y los wayuu se comunicaron para hacer lo que hoy es *Kanasü*, telaraña.” (p. 31).



Código QR. Corto “Wale´kerü”.
Leonardo Torres, 2006

Como todo mito existen diferentes versiones, no obstante, existen elementos que se repiten: Wale´kerü es una araña, quien enseña a tejer, a cambio de un pago (collares o chivos), ella se enamora de un hombre wayuu, quien la lleva a su territorio en donde es maltratada por otras mujeres, cuando su amado sale a cazar, el maltrato se detiene cuando ella les enseña con caminos en la arena los diseños que serán los kannas (dibujos).

Para las mujeres wayuu el tejer es parte fundamental de su educación femenina, que comienza desde niña ayudando con las tareas de la casa y el cuidado de sus hermanas y hermanos menores, aprendiendo sobre

el tejido observado a las mujeres mayores. Sin embargo, se concretiza con el ritual de paso de la niña a su edad adulta en el ritual del *encierro*, tal y como lo describe Gutiérrez de Pineda (1986):

“Si es niña, muy pronto se incorpora como una fuerza de trabajo más en las actividades de su sexo. Siembra y cosecha al lado de su madre y empieza a roturar y desmontar las tierras ante el creciente éxodo masculino a Venezuela. Luego en la edad de la pubertad, se inicia en el conocimiento de los tejidos, trabajo que va a calificar su idoneidad de mujer adulta. También en este momento va a recibir y a asimilar el legado cultural del grupo [...]” (p. 3).

Es interesante esa advertencia que hace Virginia Gutiérrez, sobre el éxodo de hombres wayuu a Venezuela en la década de los 80 y sobre el impacto que dicho éxodo tiene sobre la adopción de actividades masculinas por parte de las mujeres (niñas y madres) de la comunidad, lo que da pista sobre el proceso inverso que vive la migración actual (2018), cuando en momento de crisis económica de Venezuela regresan muchos wayuu (y colombianos arijunas) a origen¹².

“*Antes*” (como muchas mujeres wayuu enfatizaban en mi trabajo de campo), el llamado encierro o tiempo de aislamiento podía llegar a ser de dos a cuatro años, dependiendo de la capacidad económica de la familia, “[...] *la joven permanece encerrada por un tiempo que se establece en razón de la categoría de su clan. Los más altos, se dice que llegan a los cinco años y los más pobres a un año o menos.*” (Gutiérrez de Pineda, 1986, p. 4); actualmente puede ser de una semana a un mes (ya que un tiempo mayor entra en conflicto con el calendario escolar). El ritual se desarrolla en tres fases que se detallaran a continuación.

La primera fase, comienza con la menarquia de la niña/mujer, esta es aislada en una casa separada (construida por los hombres de la comunidad) en donde debe acostarse boca abajo por horas; después se acuesta en un chinchorro (una especie de hamaca) sin tocar el suelo, inmóvil y sin ser vista por la mayoría de los miembros de la comunidad, “*durante esos días la niña sólo podrá ver a esas mujeres que le son*

¹² Ello se abordará en el capítulo 4 “Los Hombres que tejen en la oscuridad”.

designadas o contratadas para ser sus tutoras” (Ponce-Jiménez, 2006; p. 87). La antropóloga Maya Mazzoldi (2004) explica las restricciones corporales y su importancia en la producción de cuerpos femeninos en la primera fase de dicho ritual, específicamente en los días de pubertad física (menarquía):

“Se cree que sin el seguimiento de las restricciones quedarán huellas marcadas en los humores que tendrá después el cuerpo; alguna extremidad más larga, quedará barrigona, u otras anomalías. La restricción del movimiento y el ayuno completo también propician en la mujer que sea respetada por todos” (p. 248).

El encierro tiene efectos en los cuerpos de las niñas; supone una disciplina ritual (ayuno y restricción del movimiento) que moldea cuerpos generizados, evita *anomalías* y los prepara para una socialización prestigiosa. El ritual produce cuerpos femeninos disciplinados.

Una segunda fase del ritual implica un proceso de purificación de la niña ya *majayut* (señorita), en el que su cabello es cortado, su dieta, su movilidad y baño son fuertemente controlados por las mujeres de su comunidad. En la tercera y última fase (la más prolongada), que Mazzoldi llama la *iniciación*, la niña/mujer, aislada de la comunidad, comienza su proceso de aprendizaje en el arte del tejido, heredado de una antepasada mitológica, Wale´kerü (la araña):

“[...] la fase del ritual de la pubertad social se caracteriza por ser un periodo largo (entre dos a cinco años en las generaciones de mayor edad) de aislamiento y de aprendizaje de los diseños más difíciles del tejido. En este encierro solamente recibe la visita de su maestra, quien instruirá a la joven en las habilidades manuales que le dan prestigio a la mujer wayuu [...]” (Mazzoldi, 2004, Pp. 254-255).

Las niñas iniciadas son aisladas y bajo la tutoría de una maestra, la niña aprende habilidades prestigiosas propias de una mujer wayuu, como el tejido. El aislamiento en pequeñas casas no es algo exclusivo del encierro. Maria-Barbara Watson-Franke (1982) hace un seguimiento a otros rituales dentro de la cultura wayuu, cuyo elemento común es el aislamiento. Ello ocurre durante la última etapa de instrucción de la *prontapiache*, médica tradicional, que en la mayoría de los casos es mujer; en

caso de violación, esto es a la mujer víctima de violación; en caso de aborto, se encierra a la mujer; en caso de adulterio es la mujer quien será encerrada; Y en caso de asesinato o daño físico a otros, será encerrado aquel hombre que ha infringido el daño. El corte de cabello, la alimentación regulada y el hecho de que sólo son mujeres las que pueden entrar y salir de este espacio de aislamiento, son elementos comunes en todos los casos rituales de aislamiento. El aislamiento, de acuerdo con la autora, es una forma de restaurar el orden en la cultura después de una crisis; no tiene un sentido punitivo, sino restaurativo, hace parte de un proceso de transformación personal del individuo encerrado. Sin embargo, el aislamiento es impuesto en la mayoría de casos a cuerpos femeninos y excepcionalmente a cuerpos masculinos, así podemos entender el aislamiento como una práctica social altamente generizada. Durante mi trabajo de campo, no tuve la oportunidad de conocer a una *majayut*, pero en todas las narraciones de las mujeres wayuu, que vivieron el ritual, en su mayoría mujeres mayores de 25 años, hablan de estos mismos elementos y del aburrimiento que sentían en el proceso de aislamiento.

La iniciación de la nueva mujer en el arte del tejido y su transformación corporal por medio del ritual: “[...] *aseguraba además de la alianza matrimonial, el aprendizaje de los antiguos diseños del tejido wayuu; de esta forma la mujer adquirirá habilidades como artesana y, por ende, un medio de sustento*¹³.” (Mazzoldi, 2004, p. 259). Si bien el encierro asegura alianzas matrimoniales, el conocimiento adquirido sobre la creación de las piezas textiles será importante para el fomento de una autonomía económica de las mujeres de la comunidad.

Estas fases del ritual de paso de la mujer wayuu son narradas en el cuento de Estercilia Simanca Pushaina, una mujer abogada perteneciente a la comunidad wayuu y que le escribe a los arijunas, en su cuento, [El encierro de una pequeña doncella](#), donde liwa, la pequeña doncella, explica su cotidianidad, su aislamiento y su educación femenina wayuu en el encierro:

¹³ Subrayado mío.

“La vieja Jierrantá, la menos rígida con liwa durante la etapa de su encierro, le daba brebajes a la doncella wayuu para purificar su espíritu y preservar su belleza india. [...]. [liwa] Se negaba a seguir con las clases de tejido y a conversar con las viejas Yotchón y Jierrantá de cosas de mujeres.” (Simanca Pushaina, 2007).

Después de ciento cincuenta lunas, en la madrugada liwa sueña con una araña que se convierte en mujer y enseña a la joven wayuu a tejer exquisitos tejidos:

“[...] como una araña que al descender de un hermoso árbol se convertía en una doncella. La doncella desconocida halaba hilos de colores de su boca, y hacía hermosos tejidos. liwa, en el sueño se le acercó y vio como la doncella hacía con sus delicadas manos tejidos que las viejas Yotchón y Jierrantá jamás habían hecho. Figuras desconocidas para liwa, pero se asemejan a las figuras que tejía una artesana de Nazareth, que liwa había visto algunas veces en Uribia. liwa pidió a la doncella desconocida que le enseñara; esta sacó más hilo de su boca y le enseñó a liwa las puntadas que no aprendía con las viejas Yotchón y Jierrantá. Al llamarla su madre para el baño, liwa despertó pensando en el sueño y se preguntó si todavía recordaría lo que había aprendido en él.” (Simanca Pushaina, 2007).

Los sueños, su interpretación y manejo, son un elemento central del sistema cultural wayuu, como explica Perrin (1995) en su libro *Los practicantes del sueño. El chamanismo wayuu*, en el que el sueño se considera como lenguaje colectivo, con presencia cotidiana y a la vez es vocero del “otro” mundo: los sueños “*Ordenan el pasado, deciden el futuro*” (p. 51). En efecto, en el cuento de Pushaina, es a través del sueño donde wale´kerü enseña el arte del tejido a liwa, los secretos de las técnicas textiles son accesible por medio del sueño.

En una parte del texto Estercilia Simanca Pushaina señala la importancia de la educación femenina y principalmente sobre el aprendizaje corporal sin palabras:

“A partir de ese momento liwa sorprendió con una variedad de tejidos y combinación de colores que entusiasmaba a toda su familia. liwa, duró un año soñando con la doncella desconocida que le revelaba con sus manos y sin pronunciar una sola palabra, más y más secretos del tejido wayuu.” (2007).

Por medio del sueño en sus días en el encierro, liwa aprende de las manos de Wale´kerü, los secretos del tejido, sin palabras. Para entender esta dimensión de la educación corporal en el *encierro*, puede tomarse el

concepto de técnicas corporales de Marcel Mauss definidas como “*la forma en que los hombres [y mujeres], sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional*” (1991, p. 337). Mauss hace hincapié en la educación, donde existe un proceso de *imitación prestigiosa*:

“El niño, el adulto imita los actos que han resultado certeros y que ha visto realizar con éxito por las personas en quienes tiene confianza y que tienen autoridad sobre él. [...] Es precisamente esa idea de prestigio de la persona la que hace el acto ordenado, autorizado y probado en relación con la persona imitadora, dónde se encuentra el elemento social. En el acto imitador se da un elemento psicológico y un elemento biológico.” (1991, p. 340).

La reproducción de las técnicas corporales se fundamenta en su yuxtaposición en función de la autoridad social (Mauss, 1991, p. 354) el tejido o el conocimiento sobre el tejido da prestigio a las mujeres generación tras generación y su reproducción en el tiempo se basa en esa imitación prestigiosa. Estas técnicas corporales (TC) son clasificadas bajo cuatro principios: *según los sexos, por motivo de edad, en relación con su rendimiento y transmisión de las formas técnicas*. En la enumeración que hace Mauss sobre las TC se encuentra la categoría de “técnicas de la adolescencia”, donde la iniciación es el momento más importante para la educación del cuerpo, ya que es en esta fase cuando se “aprenden definitivamente las técnicas corporales que luego conservarán en la edad adulta” (Mauss, 1991, p. 349).

Cabe resaltar que no existe información sobre espacio ritual de educación para los hombres y niños, “[...] *men, by contrast, do not receive such a long, specialized and socially visible and accentuated education. Therefore, in respect to education we can say that Guajiro culture favors girls over boys.*” (Watson-Franke, 1976, p. 21). Si bien no existe un ritual para el paso de niño a hombre en el sistema cultural (¿o no ha sido estudiado?), los niños son socializados por sus tíos desde el momento que dejan de ser dependientes de la madre; es en el ritual del matrimonio cuando el niño se convierte o es leído como un adulto por su familia y comunidad, adquiriendo nuevas responsabilidades, lectura que se consolida con la reproducción de miembros para el colectivo. Es él, junto

a sus tíos quienes recogen capital para el pago que implica la unión (chivos, piedras tu'uma, vacas, etc.) y poder convertirse en hombre. No obstante, el matrimonio wayuu es leído principalmente como un proceso de compra de mujeres o alianza entre familias. Existe una tendencia en fijar la vista en las mujeres y poco sobre los hombres, que son representados en su calidad de masculino genérico: Los wayuu. Esta tenue invisibilidad de la figura masculina será una constante en la producción académica sobre el grupo.

El rol de la mujer wayuu como gestora y transmisora de la educación, parece ser un elemento clave en la construcción de género de la comunidad; en varios textos se encuentran alusiones al protagonismo de mujeres en la educación, enfatizando la alta asistencia de niñas y mujeres wayuu a instituciones escolares y universitarias públicas en comparación a los niños y hombres (Ponce-Jiménez, 2006; Méndez, 2014). Esto da luces sobre la importancia de la mujer como sujeto central del sistema cultural wayuu.

Víctor Durán (2010) habla de esta educación corporal en el sistema cultural wayuu, donde *“la corporeidad se convierte en eje fundamental de los contenidos culturales”* (p. 242). Según Durán, hay tres ejes tradicionales sobre la educación del cuerpo en la cultura wayuu: 1) *El trabajo como valor*, donde al niño y niña se le asignan responsabilidades y funciones y, de esa forma, le vinculan desde temprana edad a los procesos sociopolíticos y culturales, *“el trabajo constituye un valor fundamental en la cultura wayuu [...] todo se dignifica a partir de él”* (Durán, 2010, p. 247); 2) Desde la cosmogonía, se constituye todo el sistema moral (tabúes y restricciones) sobre el cuerpo; además *“se establece como posibilidad de relación y acuerdo entre las realidades posibles en juego, es decir, el diálogo con los mundos posibles de humanos y espíritus, frente a la concepción de la vida y la muerte.”* (Durán, 2010, p. 248). Y, 3) en el sistema cultural wayuu el rol de la mujer es central como eje de construcción y reproducción cultural; en ellas (las mujeres) son donde confluye la organización social, la economía, la

reproducción física, la política y el proceso educativo (entre esto, las prácticas corporales).

Esta tesis se enfocará en este último eje, Durán da elementos claves para entender la educación femenina sobre cuerpo-tejido:

“Posiblemente, es en las prácticas corporales de los wayuu donde se ve más claramente el énfasis que la cultura pone en la mujer, quien desde muy pequeña debe someterse a un proceso de formación o moldeamiento de su rol, desde el aprendizaje de los oficios del hogar, la utilización de *japunas* y *tirapos* (fajas), todo lo que implica el ritual al que se llama ‘encierro’, la enseñanza de la artesanía y todos los oficios que le corresponden, hasta la manera de comportarse y cuidar de su marido; de igual forma, prácticas como los baños y los riegos correspondientes al encierro, la *yonna* y toda la preparación que eso implica; por último, la compra, acto simbólico que demuestra el valor que representa una mujer para su familia.” (Durán, 2010, p. 247).

En este fragmento, Durán habla del baile de la *Yonna*, un tipo de danza ritual en el que se puede percibir el cuerpo como una superficie en la que se inscribe la cultura desde lo mitológico hasta la misma noción de cuerpo cultural, donde la gestualidad del cuerpo, los ornamentos, los instrumentos, los ritmos y el espacio configuran una danza en la que:

“qué espacio y cuerpo, dimensiones y movimientos, se articulan de modo dinámico para configurar una visión del mundo en la que se equilibran, continuamente, las relaciones entre hombre y mujer, entre humanos y animales, entre la tierra y el cosmos [...]” (Carrasquero, Finol & García, 2009, p. 650).

El baile de la *yonna*, podemos inferir, se fundamenta en esta idea de la imitación prestigiosa: “*De mucho interés para los niños son las danzas tradicionales, sobre todo la yonna, que niños y niñas aprenden a bailar desde los tres o cuatro años, viendo a los adultos bailar.*” (Amodio & Pérez, 2006, p. 42). La *Yonna* es de gran importancia para la cohesión social del grupo, como lo explica Fernández (2006):

“La celebración de la *yonna* es propicia para que los *wayuu* de diferentes clanes, se relacionan entre sí. En dichas fiestas, las uniones exogámicas son apoyadas; las ofensas interclánicas disipadas o indemnizadas; el advenimiento de una nueva *piache*¹⁴ y la presentación de las jóvenes fértiles, ensalzadas. La salud recuperada, la llegada de las lluvias, las cosechas abundantes, la visita de amigos y parientes son otros de los motivos para que los *wayuu* organicen un *pioi* (pista de baile) y se reúnan,

¹⁴ Piache es el nombre en wayuunaiki de lo que para nosotras/os es un chamán.

al son del *kásha* (tambor) e imiten a sus hermanos *uchii* (animal), para dar gracias a sus creadores, por mantener el orden natural y social de su cultura.” (Fernández, 2006, citado en Carraquero, Finol & García, 2009, p. 21).

Según Amodio y Pérez (2006), la *yonna* es un espacio en el que se reafirma el papel dominante de la mujer en la cultura.

Finalmente, las tejedoras wayuu son las encargadas de educar a las mujeres de las siguientes generaciones, siendo las gestoras de la educación formal e informal (de niños y niñas). Si recordamos el concepto de técnicas corporales de Mauss en que la imitación prestigiosa tiene gran relevancia, esta posición de las mujeres como gestoras de la educación habla de prestigio femenino. Sobre la gestión de la educación femenina, Watson-Franke (1974) en su texto “*A woman’s profession in Guajiro culture: weaving*” dice: “*A woman’s success in life is predicated on her expertise in weaving. People will praise the family of a woman who is an accomplished weaver, and especially her mother for having taught her well*” (p. 25), el éxito de una mujer está basado en su conocimiento textil. El tejido como práctica prestigiosa para las mujeres es una referencia constante no solo en los textos académicos, también en las entrevistas que realice.

Del ritual del encierro deviene la transformación corporal; como lo explica Estercilia Simanca Pushaina, ella muestra la transformación de la doncella en *majayut* (señorita), cuando en palabras de una mujer mayor explica a su nieto la transformación de *liwa*:

“Su piel era cada vez más tersa y menos cobriza, sus cabellos negros y vírgenes habían crecido logrando ocultar sus orejas. Su nueva figura delgada había dejado atrás a la niña gordita de cara de luna, para darle paso a la *majayut*, señorita, que había despertado en el encierro. [...] Cuando *liwa* salga de su encierro ya no será la misma. La niña con la que jugabas a tumbar *cotorritas* de sus nidos y a la que le regalabas *tortolitas* se ha ido. Ahora será una doncella cuya belleza solo se podrá comparar con la luna de primavera. Su encierro terminará como el de todas las princesas, con una fiesta en una noche de primavera y será ella quien en esa noche bailará la *yonna*. ¡Me imagino las mantas de seda que lucirá *liwa*!, -seguía diciéndole *Marakariita* a su nieto *Jimaai*- Los collares de oro y *tu’uma* que heredará de su madre y los nuevos que sus tíos le regalaran.” (2007).

Y muestra cómo en su transformación *liwa-kashí* o Luna de Primavera gana el respeto de sus congéneres: “*La vieja Yotchón al ver el nuevo comportamiento de liwa dejó de llamarla juche’e puliikü -oreja de burro- y empezó a tratarla con respeto y más cariño.*” (Simanca Pushaina, 2007). El prestigio adquirido por medio del ritual del encierro por los cuerpos femeninos disciplinados, implica la adquisición de un nuevo status en la comunidad.

En el último fragmento surge una nueva voz narradora, la de una amiga de *liwa-Kashí*, quien da conclusión al cuento de la pequeña doncella. Este fragmento final habla del prestigio que da el encierro:

“Sé que les pudo parecer riguroso el encierro de *liwa-Kashí*, pero a mí me hubiera gustado pasar por “el encierro”.

Pese a que mi padre es wayuu el ser hija de una *arijuna* –no wayuu- no me hizo merecedora de tal privilegio. El ser indígena wayuu a *liwa-Kashí* la enorgullece, pero haber pasado por “el encierro” la hace especial.

Aún conservamos una gran amistad, que se inició en Uribia en 1944. Actualmente me dedico a la docencia en un colegio de monjes capuchinos en la ciudad de los Santos Remedio del Río del Hacha. *liwa-Kashí* ha sido en dos oportunidades alcaldesa de un importante municipio del Departamento de La Guajira. Vive en Maracaibo (Venezuela) y es madre de cinco hijas, una de ellas, *Aratminat*, heredó las virtudes artesanales de *liwa* y es diseñadora textil.” (Simanca Pushaina, 2007).

¿Acaso una pista del encierro como un ritual que produce mujeres especiales? o ¿grandes mujeres? (haciendo referencia al texto de Godelier (1986) en el que se indagará más adelante). El encierro es el ritual por el cual se crea a una auténtica mujer wayuu, no obstante, la importancia del tiempo del encierro se transforma en relación a la educación y el calendario escolar.

En su tesis doctoral Sara Jamieson (2009) indaga en este ritual de iniciación en las áreas urbanas en la ciudad de Maracaibo en Venezuela bajo el gobierno multicultural de Hugo Chávez, para conocer cómo interaccionan la ideología y las políticas nacionales con prácticas de auto reconocimiento propio wayuu. En un fragmento de su tesis, Jamieson se refiere a esta producción de grandes mujeres:

“Older and younger generations of urban women alike view female initiation as a valuable and efficacious cultural practice. Not only do they deem seclusions necessary for young women’s proper moral development so they can achieve success by urban standards, they also see this ritual as necessary for the proper ethnic formation of future leaders.” (2009, p. 75).

La iniciación femenina (encierro) se ve como una práctica efectiva para el desarrollo apropiado de la moral y el liderazgo de las mujeres del grupo. Siguiendo los textos de Simanca Pushaina (2007) y Jamieson (2009), se puede apreciar que el encierro (y todo lo que conlleva) tiene una relación pertinente con la agencia política (como lideresas).

El encierro como una institución o como parte de una institución es fundamental para la producción de cuerpos femeninos disciplinados. Watson-Franke (1976), citando a Virginia Gutiérrez de Pineda, muestra las características apropiadas de una mujer wayuu:

“The ideal Guajiro women possesses the following virtues (Gutiérrez de Pineda 1950:251F.), not all of them, “natural” to the image of women in western society: she is reserved, follows the tradition, is prudent, careful and considerate, she is generous hostess, a faithful wife; she gets along well with the other wives of her husband in case of polygynous marriage; she is a good housekeeper and loving mother; she is capable of guaranteeing the economic security of her family, and she knows how to speak well and to use this ability effectively.” (p. 21).

El ideal de la mujer wayuu coincide en su mayor parte con el ideal de mujer católica: fiel, generosa, prudente, considerada, ama de casa, madre amorosa. No obstante, es también capaz de garantizar la seguridad económica de su familia y sabe hablar en público, aunque es el tío materno la persona con la responsabilidad y posibilidad de representar a su grupo, también las mujeres lo pueden hacer si son hábiles comunicadoras.

En relación con el prestigio, Mazzoldi señalaba: *“En este encierro solamente la visita su maestra, quien instruirá a la joven en las habilidades manuales que le dan prestigio a la mujer wayuu.”* (2004, p. 255). El encierro y la educación en el arte del tejido está relacionado con el nivel económico de la familia de la que proviene la majayut: *“When the girl reaches puberty she is required to undergo a seclusion period which can last from several months to several years depending on the family’s socio-*

economic position.” (Watson-Franke, 1974, p. 31). Las familias ricas contratan mujeres conocidas por sus técnicas textiles y su alto carácter moral, será ella la que eduque a la majayut:

“[...] often hire, as a teacher, a woman outside the family who is known in the region for her expertise in weaving. It is important that such a woman also be of high moral character, otherwise, according to Guajiro belief, the girl might learn undesirable patterns of behavior from her and become a good-for-nothing person. The teacher stays several hours a day with the girl.” (Watson-Franke, 1974, p. 33).

Existe un prestigio adquirido por las habilidades como tejedora de una mujer, ya que da cuenta de un capital simbólico y potencial capital económico que le da reconocimiento y valor en la comunidad. Virginia Gutiérrez de Pineda (1948) habla de la importancia del saber tejer a nivel social:

“El aspecto económico que debe enseñarle y que ahora tiene papel importantísimo por el perfeccionamiento y adquisición de nuevas técnicas, es el de los tejidos. La mujer perfecciona en su encierro los conocimientos adquiridos en la edad prepuberal. Y tiene tanta importancia, que en los casos en que ella es raptada y sus parientes maternos presentan el cobro, el raptor puede negarse a comprarla alegando que no sabe tejer. Por otra parte, de los tejidos deriva la mujer ingresos para el sostenimiento del hogar, que corre por su cuenta. Además, ella debe suministrar a los suyos, incluyendo a su marido, los guayucos, pellones y demás tejidos necesarios.” (p. 55).

Así, por medio del ritual de paso de niña a *majayut*, las mujeres aprenden a ser auténticas mujeres wayuu, perfeccionando las técnicas textiles que han aprendido desde pequeñas; la profundización en el arte del tejido dentro del ritual del *encierro*, indica la importancia del mundo textil o reino del tejido dentro del sistema de género de la comunidad. La centralidad del prestigio y la disciplina en el ritual son elementos reiterativos en la bibliografía creada desde 1948 hasta la actualidad.

Tejidos y roles de género

Los tejidos de la comunidad wayuu son referencias constantes en los textos antropológicos; sin embargo, pocas veces han sido el objeto central de la investigación. Uno de los antecedentes de mayor importancia es el trabajo de Pía Escobar (1996) *Los wayuu se tejen a sí mismos*. Escobar

indaga en el tejido como lente para entender el “ser wayuu”; su objetivo general es *“mostrar de qué forma los wayuu se construyen a sí mismo, día a día, por medio del tejido y, al mismo tiempo, cómo tejen sus relaciones con otros y con el medio”* (p. 11), el tejido es más que una práctica generizada es una institución desde la cual se reproducen relaciones de género.

Escobar proporciona una base importante para el futuro análisis de la cultura material wayuu: *“nada de lo que sucede en una cultura y nada de lo que hacen las personas es azaroso pues todo tiene un sentido que está dado por lo material”* (Escobar, 1996, p. 6). Así, la producción de materiales/objetos contribuye a la estructuración de la sociedad para asegurar su reproducción (Harris, 1969, citado por Escobar, 1996, p. 6); de esta forma, el tejer es un eje de la identidad wayuu, identidad que se define desde el sistema de género.

Es interesante la construcción que la autora hace sobre el concepto de identidad wayuu, no como un elemento estable y permanente, sino como una *“reinención permanente de lo propio, además es una postura frente al otro, siendo también una reinención de la diferencia [...] es el pensarse a sí mismo en la actualidad para conservarse y reproducirse para el mañana”* (Escobar, 1996, p. 9). Esto es importante, pues en el curso de mi trabajo de campo la gente wayuu me hablaba de tres categorías: lo *“tradicional”*, de un *“antes”* y un *“ahora”*. Lo que pasaba ahora podía ser tradicional, sin que pasara antes. Esto fue difícil de entender para mí, pues antes entendía “la tradición” como algo monolítico, permanente y estable, pero después de estudiar la historia desde la llegada de la colonia¹⁵ ¿qué puede ser más tradicional que la adaptación al cambio? Esta idea de lo *“tradicional”* me hace pensar en ello como una forma de resistencia, lo tradicional es permanecer como wayuu en época de conflicto con el otro-arijuna.

Escobar da una clave para entender la importancia y la fuerza que tiene el tejido como elemento de reproducción del grupo: *“la identidad social,*

¹⁵ En la que profundizaré en el capítulo 2 “Mochilas Caníbales”.

por lo tanto, se mantiene y esto es posible gracias a un mundo mítico que se vuelve práctico y cotidiano de varias formas, entre ellas, el tejido.” (Escobar, 1996, p. 6).

Sobre la idea de que el mundo mítico que se vuelve práctico y cotidiano, Escobar parte de los mitos de *Juýa* y *Pulowi* en los que se sintetiza los principios dualistas del sistema de género de la cultura wayuu. *Pulowi* y *Juýa* son opuestos y son pareja (heterosexual), toda *Pulowi* es esposa de *Juýa*; ya lo decía Perrin (1995): la pareja es un centro organizador del pensamiento wayuu:

“[...] *Juýa* es el amo de las aguas del cielo. Simboliza la vida renaciente, la fecundidad: vinculado a los cultivos y la cría de ganado, hace germinar las semillas y reverdecer el pasto. Hipermasculino, único, es móvil como las lluvias torrenciales que todos los años inundan las tierras indígenas, como el hombre polígamo que visita a sus esposas diseminadas por un ancho territorio. Es también el amo de la caza; su arma infalible es la centella.” (p. 38).

Y *Pulowi*:

“Soberana de las profundidades que domina los animales salvajes y las plantas silvestres, *Pulowi* se asocia a la muerte, la sequía y la oscuridad. Vinculada a la tierra o el mar, no es móvil, pero es múltiple. Se manifiesta en lugares llamados igual que ella *pulowi*, situados en la maleza aledaña o cerca de las orillas, puntos de referencia simbólicos para cada unidad de residencia: son pequeños promontorios, montones de piedras, cavidades o islotes rocosos que los wayuu evitan para no contraer una grave enfermedad o desaparecer para siempre. Hiperfemenina, *Pulowi* adopta las formas más diversas: mujer seductora que trae y hace desaparecer a los hombres más viriles –antaño, los cazadores abusivos-, venado blanco, serpiente gigantesca que se traga a los humanos, etc. Sus más poderosos emisarios son los *wanülüü*. Éstos asumen una apariencia humana –wayuu vestido de negro, arijuna con ropa abigarrada-, lanzan en la noche sus flechas invisibles, matan o hieren gravemente a los humanos, los enferman con una sola mirada.” (Perrin, 1995, p. 38).

Los dos personajes representan los ideales o estereotipos de hombre y mujer wayuu:

“Los atributos de ambos personajes son recreados constantemente por la sociedad wayuu especialmente en la puesta en práctica de los ideales de comportamiento entre los géneros [...] es a través de estos seres que los wayuu definen, entienden y piensan la naturaleza creando un paralelo entre la vida social y el medio natural.” (Escobar, 1996, p. 25).

Y los mitos sobre *Wale´kerü* (*Wareket* o *Alekerü*), la doncella araña que enseña a las mujeres wayuu a tejer, y *Ke´esü* (el comején o termita), quien

enseña a reciclar y remendar los tejidos usados. Escobar, siguiendo a Michel Perrin, presenta a la araña (Wale´kerü) como “pasadora” o mediadora entre el mundo de arriba (Juýa, la lluvia) y el mundo de abajo (Pulowi, la [sub-] tierra), “*con la araña de por medio, lo que ata y mantiene unidos a Juýa y Pulowi es el tejido. Alekerü teje un hilo que va desde un mundo a otro, comunicando lo fijo con lo móvil, el hombre con la mujer [...]*” (Escobar, 1996, p. 26). Este es un punto que debe resaltarse para el desarrollo de esta investigación: si se ve el tejido como un elemento de relación y mediación desde del sistema cultura wayuu, ¿es pertinente ver el tejido como elemento o espacio de relación entre el mundo wayuu y el mundo arijuna?

Otro elemento es el concepto de prestigio femenino con relación al tejido. Para Escobar es un elemento relevante y se puede apreciar diferentes reflexiones sobre este concepto en toda su tesis. En primera instancia el tejido es un espacio cultural propio femenino; aunque los hombres también tejen, son ellas las que están ligadas a este hacer desde los mitos, pues como se dijo anteriormente, es Wale´kerü la que enseña a las mujeres. Es en este espacio en el que “*tejen día a día su condición de mujeres dentro de la cultura y su condición de creadoras y de regeneradoras de ella*” (Escobar, 1996, p. 104). En segundo lugar, el tejido no es un símbolo de prestigio, es el conocimiento que produce el tejido lo que confiere prestigio: “*Su conocimiento adquiere un valor en la cultura que le permite a quienes lo poseen intercambiarlos por animales o por collares, que son la forma de pago más importante*” (Escobar, 1996, p. 29). Esta relación entre conocimiento y prestigio generizado hace recordar el texto de Maurice Godelier *La producción de grandes hombres*, que se refiere al poder y la dominación masculina en los Baruya de Nueva Guinea, específicamente en relación con el acceso a los medios de producción y de destrucción, en que las mujeres son excluidas de la propiedad de la tierra y de la fabricación y el control de los útiles; esto es parte del mundo material cultural:

“Y este monopolio de fabricación de los medios de producción, que está en manos de los hombres, vuelve a las mujeres dependientes de ellos material y socialmente. En efecto, es evidente que una mujer sabría

tallarse ella misma con un hacha una rama de madera dura y volverla puntiaguda, si socialmente estuviera autorizada a hacerlo.” (Godelier, 1986, p. 24).

Godelier habla del monopolio masculino de los medios de producción, y de la dependencia de las mujeres a este orden. En el caso de las tejedoras/mujeres wayuu no existe un monopolio; por el contrario, aunque las mujeres son sujetos centrales para los medios de producción, los hombres no son excluidos del acceso a estos¹⁶.

Ponce-Jiménez (2006) en su tesis doctoral *“Wayuu women: indigenous responses to neoliberal adjustments and constitutional reform”*, se refiere al estatus social que la mujer adquiere en su matrimonio, cuyo carácter no es dado por su esposo, sino por su familia uterina y su propia capacidad de producir sus propios ingresos (p. 91). Las mujeres wayuu tienen un importante rol económico dentro de la estructura de sus comunidades. Ellas, al convertirse en madres, estarán encargadas de mantener y disciplinar a sus hijas e hijos, tendrán el apoyo de su familia materna, pero ellas administrarán el capital dado por ella en su matrimonio y continuarán acumulando capital por medio de la venta de sus productos tejidos: *“the wealth she has saved and the gifts given to her in her wedding; she also continues to accumulate resources by selling or exchanging woven products.”* (Ponce-Jiménez, 2006, p. 92). El saber tejer le da a la tejedora ventajas en el momento de generar ingresos; además, tiene el derecho a herencias y posee sus propios rebaños, *“This gives her a strong sense of independence, which seems to aid many wayuu women as they develop more and more their “natural skills as leaders not only in the social and political spheres, but also in the economic.”* (Ponce-Jiménez, 2006, p. 92). Parece ser que la mujer wayuu como producto del sistema cultural wayuu, es un sujeto con una autonomía económica, independiente y con habilidades de lideresas.

Un antecedente importante sobre los hombres y el tejido es la cartilla *El arte del tejido entre los hombres de la etnia wayuu de la Guajira colombo-venezolana* de Iris Aguilar Ipuana, una de las primeras mujeres artesanas

¹⁶ Este tema se tratará ampliamente en el capítulo 4 “Los hombres que tejen en la oscuridad”.

wayuu en trabajar con el gobierno colombiano y Artesanías de Colombia S.A.. Llama la atención la poca literatura que existe sobre el tema de los tejidos masculinos wayuu. En esta cartilla Aguilar (2007) habla de los sueños como un espacio en donde se aprende el tejido no solo en el caso de las mujeres (el cuento Pushaina) también de los hombres:

“Su relato se refiere a cómo en sueños las culebras, la tortuga o morrocoy juegan con él; que cuando la culebra está quieta, la agarra y puede recrearse con ella, para jugar con los hilos y aparecen los diferentes diseños o kannas. [...] Cuando se encuentra una tortuga o morrocoy y se deja acariciar o jugar, se entrega, es arte. Se apropia de los diseños y no vuelve a soñar.” (p. 3).

A la vez que enfatiza el tejido como una vocación con la que se nace, y también se adquiere:

“[...] cada persona nace con su don, su conocimiento es espiritual y se adquiere a través de revelaciones y en los sueños, momento durante el cual se abre la mente para posteriormente llevarlo a la práctica. La figura de los tejidos vino de las revelaciones.” (Aguilar, 2007, p. 5).

Pero también es algo que se hereda, “*Su ocupación viene por el lado de su papá, siempre tuvo animales; su arte es para adornarlos o para hacer regalos a personas especiales y no para vender.*” (Aguilar, 2007, p. 5). Este fragmento habla de un nivel económico del productor, pues tiene animales. El tejido masculino está relacionado con actividades tradicionales masculinas como las carreras de caballos:

“Agena observando a su papá aprendió la técnica y los diseños. Siempre ha tenido animales; prepara a sus caballos para competir en las carreras, con una hierba que se llama jawaipi; y se la da a tomar en la mañana. Este saber tan poderoso lo tienen algunos hombres wayuu. De nuevo aparece la contra o laniia.” (Aguilar, 2007, p. 4).

Watson-Frank (1974) hablaba de los tejidos propios masculinos: “*They made complicated patterns in different colors; they made bags to carry personal things with them when riding away, as well as horses and mules’ headgear.*” (p. 34). No obstante, no profundiza en el tema. Como mostraré en esta tesis esa relación entre movilidad y tejido es importante para el sistema de género.

Los caballos son un objeto central del tejido masculino pues los cordones, jáquima con borlas vistosas, monturas de sillas (hechas de palo de Brasil), los pellones de colores que colocan sobre las sillas para cuya elaboración *“se utiliza una lona templada en un bastidor y con una aguja especial, al puyar la tela se va creando el dibujo que generalmente es una representación de la naturaleza.”* (Aguilar Ipuana, 2007, p. 4). Otro elemento textil que pertenece al adorno de los caballos es la técnica del *osonuchii* *“que consiste en retorcer hilos de colores, generalmente con la carrumba, los cuales posteriormente se ensortijan y se van tejiendo con una aguja de madera”* (Aguilar Ipuana, 2007, p. 3). Esta técnica se introduce en la mochila wayuu moderna como gasa o agarradera¹⁷.

La movilidad es central para el tejido masculino, pues no solo se teje para adornar los caballos, también tejen sombreros (de uso masculino) y *waireñas*, zapatos tradicionales para hombres y mujeres con suela de cuero o caucho de llanta reciclada. Este tejido se realiza con una máquina inventada por los wayuu, *“fabricada en hierro y compuesta por dientes metálicos a través de los cuales van tejiendo los hilos de hilaza, algodón y nylon.”* (Aguilar Ipuana, 2007, p. 6). En el tejido masculino, aunque no está ligado directamente con el mito de la araña Wale´kerü, es ésta *“quien en un principio les enseña a los wayuu cómo trabajar los hilos y a componer los diseños que se denominan kannas”* (Aguilar Ipuana, 2007, p. 5). Llama la atención que los kannas de los tejidos masculinos son los mismos que se encuentran en las mochilas. Finalmente, el texto de Aguilar muestra el tejido de cestería del sombrero wayuu, que nace en Nazareth, donde se encuentra la palma de *iraca*¹⁸ (que se usa para el sombrero); antes se utilizaba tinturas naturales como el árbol de dividivi¹⁹, ahora con tinturas con base de aceite la técnica es de trenzado paleteado.

Para las mujeres y hombres wayuu con quienes conviví por un año, existe una división clara sobre lo que entra en la categoría de tejidos masculinos

¹⁷ Esta transformación y el impacto en la economía de la mochila wayuu será abordada en el capítulo 3: *“Siguiendo “arjunamente” la katoú: la materialidad creada y en movimiento”*.

¹⁸ *Carludovica palmata*, planta utilizada por diferentes comunidades étnicas de Colombia para la producción de enseres propios.

¹⁹ *Caesalpinia coriaria*.

(arte-hacer-tejido-hombre) y los que son femeninos (arte-hacer-tejido-mujer). Sin embargo, en un texto de Watson-Frank (1974), en un pequeño subtítulo: *Men who weave*, habla de los hombres que tejen objetos dentro de la categoría de arte-tejido-mujer: “*The Guajiro often mention men who weave and crochet, and they speak of them, usually, as being homosexual. Weaving is a female profession in Guajiro culture, and man would never sit in front of a loom or hold a crocheting needle.*” (p. 34). Esto da una clave para entender el sistema de género wayuu, que, aunque dicotómico, parece tener otras vertientes.

El tejido de telar o crochet se establece como profesión femenina o en el reino de lo femenino. Si recordamos la idea del monopolio de los medios de producción por parte de los hombres Baruya y la acción punitiva aplicada a las mujeres que quieren acceder a estos medios, presentada por Godelier (1986), y pensamos en la comunidad wayuu, donde también existe un monopolio generizado de los medios de producción del tejido (pues hombres y mujeres tienen sus categorías de producción de objetos tejidos), siguiendo a Watson-Frank, se puede inferir que también existe una clase de “acción punitiva” sobre hombres que realizan tejidos femeninos, encasillándolos como sujetos de una tercera categoría de género: “*mashukana*”, como se puede apreciar en el siguiente fragmento (sobre uno de sus informantes, Luis, un hombre que teje en técnica crochet):

“Yes, weaving is the women's job, but sometimes a man develops an interest in it. One must have interest in this work in order to do it. Also, it is a matter of destiny when a man dedicates himself to weaving. It is very rare, however, for a man to weave like I do, for example. Many people say that weaving and crocheting is the work of women, and not of men, but I see that I earn more money this way than many men do.” (26 years old). [...] Luis implied that men who do weave are usually homosexuals: “I know Guajiro men who know to weave and crochet. They make themselves up like woman; they wear a scarf around their head; they wear a *manta*; they use make-up and nail-polish. They look like women, very pretty. They live alone [they do not get married]. They make *chinchorros*; they also drink [not accepted in women]; they wear their hair long like real women. They receive visitors –who knows who visits them- lovers, family members. They are called *mashukana*. When they ride the bus to the city they look like women, they use powder like women do”. [...] The informant went on to explain that such men learn weaving from girls: “Those men who feel like women make friend with girls. The girl is not afraid of them; she trusts them, because such a man is not going to do anything to her; so, she teaches him. She

knows from his character, from his behavior, that he is a homosexual and there is confidence between them. The informant claimed to have taught himself.” (Watson-Frank, 1974, p. 35).

Solo he encontrado un texto que hace referencia a un tercer sexo en la cultura wayuu, el texto de Michel Perrin *Los practicantes del sueño, el chamanismo wayuu*. Sin embargo, lo hace en forma de pregunta (*¿un tercer sexo?*) y en relación con la sexualidad del chamán, a partir de dos lógicas antagónicas:

“Una se vincula al tabaco, atribuyéndole una valencia masculina que justifica su fuerza. En consecuencia, asocia con una sexualidad femenina al chamán que lo ingiere. [...] Efectivamente, los no chamanes afirman fácilmente que todas las mujeres chamanes son devoradoras de hombres y los chamanes hombres son homosexuales. Estas descripciones fantasmáticas tal vez sean una manera implícita de hablar de la bisexualidad, porque para los wayuu una mujer infiel se asemeja por su comportamiento al hombre polígamo, macho por excelencia, y ellos dicen a menudo que el homosexual se comporta como mujer.” (Perrin, 1995, p. 137).

¿Son el chamán o el hombre que teje ejemplos que dan luces sobre una categoría de un tercer género dentro del sistema wayuu? O ¿la categoría de *asinasi*, *asinas* o *mashukana* se refiere al sujeto que se comporta como su género opuesto, en un sistema binario de género? se profundizará en dicha categoría y sus implicaciones en el capítulo 4 “Los hombres que tejen en la oscuridad”.

Un texto que da luces sobre la relación del tejido y los roles de género en una comunidad es el de Myriem N. Naji, *Weaving and the value of carpets: female invisible labor and male marketing in Southern Morocco*. La autora indaga en la relación materialidad-cuerpo/objeto-mujer en su tesis doctoral y muestra que existe una relación recíproca entre la mujer que teje el objeto y el objeto que construye a la mujer:

“Carpets, come-into-being through the action of weavers. But also, materiality ‘acts back’ on these subjects, marking them in the materiality of their bodies, that is in their senses and their feelings. The value of the maker and that of the carpets are interconnected: the coming-into-being of carpets is associated with the shaping of a feminine moral self and the building of a feminine knowledge (artistic, technical, organizational, mathematical etc.). Carpets are also ‘things-in-motion’ which are moved between spaces and in the process, acquire new shapes, meanings and

value. They are aged, transported, displayed and made more visible by men.” (Naji, 2007, p. 13).

Esta es la hipótesis principal de Naji: cómo el crear (tejer) moldea el cuerpo y la mente de aquella que crea y de aquellos que comercializan el producto.

Siguiendo el texto de Naji, hay varios elementos que diferencian la producción de las katoü wayuu y las alfombras de Marruecos. El primero es el grado de atención del Estado sobre los objetos. En el caso de Marruecos, desde tiempos coloniales las alfombras han sido objeto de una política y proyecto de desarrollo del Estado (Naji, 2007) basado en “la preservación”, que a su vez moldea el mercado.

Las mujeres wayuu y el mercado

En el caso de las katoü, en el contexto colombiano, el interés gubernamental parece haber comenzado recientemente (sobre este tema se profundizará en el capítulo 2 “Mochilas Caníbales”). Para mostrar sólo un ejemplo de este proceso, está la iniciativa del Sena²⁰, “Emprendimiento femenino indígena: potencial de la cultura wayuu”, en la que “*se cualifica a jóvenes indígenas en las técnicas artesanales, emprendimiento productivo y visión empresarial para mejorar las condiciones de vida de las mujeres de la etnia wayuu*” (Corporación Universitaria Minuto de Dios, 2014, p. 44). Este proyecto pretende articular tradición e innovación (gestión financiera, establecimiento de la denominación de origen, creación de redes de artesanas), potencializando el rol tradicional de la tejedora/mujer wayuu²¹.

Otro elemento diferencial entre la comunidad wayuu y la comunidad de tejedoras en Marruecos (áreas rurales y urbanas de Sirwa, Taliouine y Taznakht) de las que habla Naji, es el espacio del mercado. En su texto muestra cómo los hombres de la comunidad son los encargados de entrar al espacio público para vender y hacer visible los productos de creación

²⁰ Servicio Nacional de Aprendizaje.

²¹ Este tema se abordará en el capítulo 2 “Mochilas Caníbales”.

femenina (las mujeres son limitadas al espacio privado bajo la construcción social de género en esta comunidad patriarcal), proceso que a su vez constituye y relaciona modelos de masculinidades hegemónicas y subordinadas: “*Carpet dealers constitute a sort of hegemonic model of masculinity [...] Young men are often given subordinate tasks related with the marketing of carpets.*” (Naji, 2007, p. 224). Por el contrario, en el comercio de las katoü y otros tejidos wayuu, los mercados parecen ser espacios públicos femeninos (o por lo menos no excluyentes), se puede apreciar en el siguiente fragmento de la investigación de David Robles (2000) en Riohacha:

“On the Rancheria, men are in charge of looking after the livestock, fishing, and teaching young boys the duties of a pastoralist; women dedicate themselves to the maintenance of the household, prepare the meals, care for the young, especially girls, and increasingly, to do business in the cities. [...] several of those interviewed mentioned the importance of the men’s work as herders, fishermen and horticulturalists, emphasizing that they had no place in the city.” (p. 35).

Robles explica este dominio de la ciudad por parte de las tejedoras/mujeres wayuu basándose en el mito de la pareja fundacional de la comunidad wayuu, descrito por Michel Perrin (1987): Juýa y Pulowi. El carácter polígamo de la cultura wayuu implica que el hombre sea un sujeto que se desplaza por el territorio visitando a sus diferentes esposas, que residen en sus territorios uterinos; así, el territorio wayuu es “*potentially a man’s domain, unless conflict or feuds arise, in which case he must flee to a city or remain on his ranchería because his life may be in danger*” (Robles, 2000, p. 36). Otro elemento que hace al hombre un ser trashumante es su trabajo como pastor, que implica movilidad por el territorio en busca de agua y alimento para los chivos, símbolo de riqueza y prestigio (Ponce-Jiménez, 2006). Como lo expresa Jamieson (2009):

“In addition to the mobility demanded of Wayuu men to move their herds frequently (as grazing lands are scarce and dispersed), the matrilineal principle requires that husbands leave often to fulfill their obligations to their own matrilineages, which might include making decisions concerning their sister’s children.” (p. 41).

Jamieson en este fragmento nos habla del movimiento de los hombres en relación a la economía pastoril y su responsabilidad con su apüshi. Por el

contrario, las mujeres, al ser una sociedad matrilineal, están relacionadas con la tierra y la transmisión del clan (recordemos que la propiedad de la tierra y la pertenencia a un clan se da por vía materna). Por lo tanto, no son objeto de la violencia intratribal. Este elemento es parte constituyente de la lógica de las guerras wayuu, como se muestra en el informe del Grupo de Memoria Histórica (2010) sobre la masacre de Bahía Portete, llevada a cabo por paramilitares entre el 18 y el 20 de abril del 2004, cuyo objetivo fueron cuatro tejedoras/mujeres wayuu, por su condición de género y su carácter de voceras y lideresas comunitarias:

“Con el ataque y tortura pública a lideresas mujeres, los paramilitares transgredieron los códigos de guerra establecidos en la comunidad para tramitar sus conflictos y cometieron actos inimaginables hasta ese momento para los Wayuu: atacar intencionalmente a mujeres y torturarlas públicamente. Este caso ilustra el recurso intencionado, público y diferenciado a la violencia y tortura sexual contra las mujeres por su pertenencia a un grupo étnico, su identidad y papeles de género como líderes comunitarias y mecanismo para doblegar a miembros de esta comunidad.” (p. 30).

De acuerdo con este informe, en la división sexual/genérica de los roles y funciones en tiempos de guerra:

“[...] las mujeres no participan en los combates y son las responsables de recoger a los heridos y muertos, de curarlos y enterrarlos. Por consiguiente, ellas pueden circular libremente por los caminos, son intocables y no pueden ser foco de agresión. Solo las mujeres tocan el cuerpo de una persona que muere de manera violenta. A la vez son ellas las que recorren el territorio y salen de este al actuar como intermediarias con el mundo exterior. Esto les otorga un lugar específico como seres de frontera, que, si bien mantienen un prestigio y autonomía en la comunidad, no las coloca como autoridad en materia de poder político y de decisión en la comunidad. En ocasiones, por el contrario, las ubica en el lugar de la sospecha sobre sus relaciones y transacciones con el mundo de afuera y si estas se utilizan para obtener ventajas personales.” (2010, p. 41).

Ellas pueden moverse por el territorio sin peligro o miedo de ser atacadas, lo que les da ventaja a las tejedoras/mujeres para el comercio y el intercambio con los arijunas:

“Las mujeres Wayuu han desempeñado históricamente este papel de intermediación y representación entre el mundo indígena y la sociedad regional. El líder “se presenta como la persona que va a ‘hablar’ con los arijuna, con los ‘criollos’ e intenta ‘lograr cosas’ a través de ellos.”

(Mancuso, 2006; 20, citado por, Grupo de Memoria Histórica, 2010, p. 91).

Podríamos inferir que existen dos tipos de territorios: el wayuu (espacio ancestral del apūshi²²) y el del comercio-público y arijuna. Siguiendo la tesis doctoral de Isa Ponce-Jiménez, la tejedora/mujer wayuu da un vivo ejemplo de la carga desigual en relación al trabajo:

“[...] in terms of subsistence activities, the gender division becomes blurred at times, especially during men’s frequent absences from home. According to personal interviews with Wayuu women selling goods on the streets, men do most of the fishing and women do most of the marketing of the fish and seafood (interviews 8-13, in Riohacha, July 1999). In addition to doing so much manual work, women also market other products, such as coal, petroleum, meat, and salt. As the cost of living has risen year after year, they have also more recently become very active in the business of contraband, especially in the regions close to Venezuela.” (Ponce-Jiménez, 2006, p. 93).

Según Robles (2000), las tejedoras/mujeres wayuu son agentes claves en la economía informal en la ciudad de Riohacha, como mediadoras entre dos sistemas culturales:

“The Wayuu craftswomen [...] form a functional bridge between the Wayuu and Alijuna societies. Their occupations bring them into close and prolonged contact with non-indigenous cultures, exposing them to a wide range of arijuna practices and values that they must learn and internalize in order to succeed in their commercial activities.” (p. 30).

El ser intermediarias con el mundo arijuna, les permite un papel importante dentro del colectivo wayuu. Robles da otra pista para entender la relación tejido-prestigio bajo la categoría de Líder o Alaüla (jefe), que es intermediario o representante ante el gobierno y la comunidad arijuna:

“For the most part, women are better suited as leaders because they are in contact more frequently with the alijuna and able to speak Spanish fluently. They sometimes have alijuna husbands or family ties and do commerce in the urban centers, such as Riohacha, Maicao, or Maracaibo. Furthermore, the Wayuu believe that women can manage money better than men, and therefore are more adept in doing business.” (Mancuso 2003, citado por Robles, 2000, p. 36).

²² “Territorio uterino, con la adscripción a un mismo territorio, sobre el cual se tiene titularidad de derechos, incluso lo de tener un propio cementerio, los identifica como apūshi. Esta palabra, utilizada casi siempre con prefijos posesivos, literalmente significa 'parre', pero es comúnmente traducida como "familia" por los bilingües.” (Mancuso, 2006, p. 41)

Dentro de la comunidad y el territorio wayuu los hombres son los *alaüle* de su propia familia. Según Robles, el comercio es considerado una actividad femenina, característica fundamentalmente diferente de lo que Naji presenta en su texto sobre Marruecos.

El texto de Robles es un importante antecedente para entender parte de la relación tejido-prestigio-cuerpo-mujer, presentando un ejercicio etnográfico del comercio [femenino] en los espacios arijunas, siguiendo su pregunta de investigación principal: ¿si la actividad comercial cotidiana de las vendedoras wayuu, puede considerarse apropiación y glocalización, en lugar de asimilación a la sociedad nacional en general? (“*if the Wayuu vendor’s day-to-day commercial activity, can be considered appropriation and glocalization, rather than assimilation into the broader national society?*”) (2000, p. 3).

En años más recientes se puede encontrar un interés mercado por la antropología económica, como se refleja en el texto de David Robles y en otro de Andrés Marroquín Gramajo (2007) quien explora la relación entre el mercado y la cultura wayuu. Aunque no hay reflexión sobre el concepto de género, Gramajo proporciona herramientas para entender la dinámica mercado-tejido; según ello, los artesanos wayuu viven en una economía “*subsistence-craft-production*”, donde las tejedoras/[mujeres] tienen un mayor ingreso económico que los hombres, lo que contribuye a su independencia (Marroquín Gramajo, 2007, p. 4). El autor afirma que una de las mayores dificultades de los artesanos wayuu es la falta de comercialización de su producto, la falta de redes sociales de artesanos que se fundan en comercialización y reciprocidad, y el marco jurídico tradicional²³ que impide la generación de capital humano (confianza, cooperación y reciprocidad). Un concepto que interesa en el marco de este proyecto es el de la casa como una “escuela silenciosa”, donde niñas y niños aprenden del ejemplo de los/las mayores (Marroquín Gramajo,

²³ Debo decir que tengo ciertas reservas con esta afirmación. El sistema jurídico tradicional wayuu es parte del patrimonio inmaterial de la humanidad según la UNESCO, y ha sido ampliamente estudiado (Guerra Curvelo, 2002; Velasquez & Quintero, 2013, entre otros); esta afirmación, considero, desplaza su mirada de la gente y su sistema cultural y la enfoca en la economía como fin último.

2007, p. 10), tal vez una educación basada en la corporalidad más que en la oralidad.

Siguiendo a Marroquín, vale la pena resaltar el reconocimiento que hace del comportamiento estratégico de la comunidad wayuu (Marroquín Gramajo, 2007). Las tejedoras diversifican sus diseños para que sean más atractivos para los consumidores arijunas²⁴ y wayuu, expandiendo sus diseños tradicionales (kannas) para crear -con las técnicas tradicionales- figuras y logos occidentales, lo que le concede un carácter híbrido. Siguiendo a García Canclini, Marroquín explica:

“The hybridization of the Wayuu culture is characterized by an Exchange of identities among Wayuu and non-Wayuu consumers: on the one hand, non-Wayuu consumers tend to demand crafts with Wayuu symbols (kannas); on the other hand, Wayuu consumers tend to demand crafts made with Wayuu techniques that incorporate western logos.” (Marroquín Gramajo, 2007, p. 1).

Es importante decir que esta revisión me ha permitido detectar que existe un vacío en la literatura sobre la comunidad wayuu, en relación con el impacto y las interacciones con otros agentes en la comercialización del tejido, sea el Estado, vendedoras/es arijunas u organizaciones no gubernamentales.

¿Y si pensamos el tejido wayuu/einushii como una institución, con un régimen de género propio? Mi propuesta de marco de perspectiva sobre género

Es importante señalar que el género es ante todo relaciones sociales, creadas y reproducidas por patrones de poder, que organiza jerarquías con base en la “arena reproductiva”, entendiendo esto como los cuerpos humanos biológicos. Si hay algo natural del género, es que es el producto de la necesidad de nuestra especie de organizarse para vivir en comunidad; dicha organización es arbitraria y por lo tanto puede cambiar.

En esta parte, abordaré la importancia del tejido dentro del sistema de género wayuu, desde la perspectiva del modelo tridimensional de la

²⁴ De acuerdo con Marroquín Gramajo antes del siglo XX los productos wayuu eran utilitarios y de autoconsumo (2007, p. 10).

estructura de género planteado por R. W. Connell. Para esto realizaré un marco de perspectiva, utilizando la teoría de sistema de género de R.W Connell, que a su vez será la base teórica de dos capítulos: *“Siguiendo “arjunamente” la katoü: la materialidad creada y en movimiento y Los hombres que tejen en la oscuridad.*

Cuando comencé esta investigación, una profesora recomendó la lectura de Gayle Rubín *“El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”*, en donde la autora formula una pregunta base: ¿Cuáles son, entonces esas relaciones en las que una hembra de la especie se convierte en una mujer oprimida? Como instrumento conceptual, Rubín (1986) proporciona el sistema sexo/género, para construir descripciones de *la parte de la vida social que es la sede de la opresión de las mujeres*” (p. 97). Así, Rubín define el sistema sexo/género como: *“el conjunto de disposiciones por el cual una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas”* (p. 97).

Rubín señala, *“El sexo tal como lo conocemos -identidad de géneros, deseo y fantasías sexuales, conceptos de infancia- es en sí un producto social.”* Pero ¿cómo podemos entender las dinámicas sociales que produce el género? Connell presenta una teoría sobre las estructuras de género como herramienta conceptual para pensar los patrones generizados en instituciones dentro de los sistemas de género.

El término estructura, tiene su propia historia en ciencias sociales, especialmente en la antropología con Lévi-Strauss y la teoría estructuralista. En el contexto de esta tesis se entenderá *estructura* como un patrón específico de relaciones sociales que ordenan prácticas sociales. Del Valle (2002), citando a Connell, explica la idea de estructura en los siguientes términos:

“El concepto de estructura social expresa las constricciones que subyacen en una forma específica de organización social. Pero en la mayoría de los casos los constreñimientos sobre las prácticas sociales operan a través de una compleja acción recíproca de poderes y a través de una serie de instituciones sociales (1987:92)” (p. 23).

Es importante esta idea de instituciones sociales como constreñimientos de prácticas sociales, pues son estas instituciones donde se moldean los cuerpos humanos, lo que Connell llama “arena reproductiva”: “*Our bodies grow and work, flourish and decay, in social situations that produce bodily effects*” (Connell, 1987, p. 86).

Pero ¿qué hace a una institución? Para Hodgson (2011), una institución en los términos más básicos se puede definir como:

“[...] sistemas de reglas sociales, establecidas y extendidas que estructuran las interacciones sociales. [...] las instituciones hacen posible el pensamiento ordenado, las expectativas y la acción al imponer a las actividades humanas una forma y una consistencia. Las instituciones dependen de los pensamientos y las actividades de los individuos, pero no pueden ser reducidas a ellos.” (p. 22).

Como sistemas de reglas que estructuran interacciones sociales, existen instituciones en las cuales las relaciones de género son marcadamente centrales (ejemplo, parentesco) y otra en que no (el sistema judicial), pero todas las instituciones tienen relaciones de género:

“We cannot understand the place of gender in social process by drawing a line around a set of institutions. Gender relations are present in all types of institutions. They may not be the most important structure in a particular case, but they are certainly a major structure of most.” (Connell, 1987, p. 120).

Otro elemento importante de la definición de estructura que presenté antes, es el de prácticas sociales, pues, son organizadas o constreñidas por las instituciones. También es por medio de las prácticas sociales que dichas instituciones son recreadas en la vida diaria. Las prácticas hacen el mundo:

“Las prácticas nunca se dan el en vacío. Siempre responden a una situación, y las situaciones se estructuran en forma que admiten ciertas posibilidades y no otras. Las prácticas tampoco actúan en el vacío. Las prácticas hacen al mundo. [...] las prácticas constituyen y reconstituyen estructuras.” (Connell, 2015, p. 99)

Estas prácticas sociales pueden cambiar y a su vez cambiar las instituciones; de este modo esta idea da un margen para el cambio. La

estructura lejos de ser estática, se transforma por medio de prácticas en el tiempo, lo que implica que las estructuras son históricas:

“Since human action involves free invention (if “invention within limits”, to use Bourdieu’s phrase) and human knowledge is reflexive, practice can be turned against what constrains it; so, structure can be deliberately the object of practice. But practice cannot escape structure, cannot float free from its circumstances” (Connell, 1987, p. 95).

Es en este punto donde se encuentra el núcleo emancipatorio de esta teoría. En cada institución existe un **régimen de género**, un patrón de género cuyas características organizan las prácticas sociales.

Este patrón hace parte de un patrón de género más amplio, lo que Connell llama **orden de género de la sociedad** (*gender order of society*), que es la estructura de género de una sociedad. Los dos conceptos hablan de relaciones de género: “*the relationships arising in and around reproductive arena*” (Connell, 2010, p. 73). El cambio en una institución y en su régimen de género puede transformar otros regímenes de género de la estructura/sistema, pero esto implica que dichos cambios usualmente comienzan en un sector de la sociedad y toma tiempo en permear a otros: “[...] *often start in one sector of society and takes time to seep through into others*” (Connell, 2010, p. 73).

Las instituciones, de acuerdo a su propio régimen de género, ordenan/estriñen tipos de prácticas sociales bajo tres estructuras: 1) **trabajo**, división sexual del trabajo pues dicha división “*at its simplest is an allocation of particular types of work to particular categories of people. It is a social structure to the extent that this allocation becomes a constraint on further practice.*” (Connell, 2010, p. 101); hablar de división sexual del trabajo implica hablar de acumulación sexual de capital. 2) **Poder**, esto se refiere al patrón impuesto en las relaciones de poder que genera jerarquías. Por ejemplo, la autoridad como el poder legítimo conectado con la categoría de hombre y la negación de la autoridad a otros grupos, como a la categoría de mujeres. 3) Y, por último, lo que Connell llama **cathexis**, que se refiere a los lazos emocionales con otros, “*There is an*

emotional dimensión, and perhaps and erotic dimensión, to all social relationships. [...]" (Connell, 2010, p.114).

En el modelo tridimensional propuesto por Connell, se tiene tres estructuras que se encuentran en cada institución, las que se presentan según un régimen de género de cada institución, y estas a su vez (institución y su régimen de género) tienen sentido según un amplio patrón de género de la sociedad en general (orden de género hegemónico o sistema de género), lo que no quiere decir que todos los regímenes de género son iguales. Para mayor claridad en este punto entre estructuras-instituciones y estructura general de la sociedad, utilizaré el planteamiento de Margaret Bullent, sobre sistemas de género, esto es pensar, a las instituciones (en el sentido de Connell) como un sistema de instituciones que no son iguales en término de regímenes de género, pero sí funcionan dinámicamente entre ellas, bajo un mismo orden de género. Así, aunque en un régimen de género, una categoría como "mujer" sea el sujeto central, ello no implica que en el orden de género esa categoría lo sea.

Indagaré en el régimen de género del tejido wayuu/einushii,, entendiendo éste como una institución (*sistemas de reglas sociales, establecidas y extendidas que estructuran las interacciones sociales*), una institución en el que se reproduce la sociedad (material y genéricamente), ya que la propia normativa sobre el arte del tejido implica un conjunto de arreglos de género sobre la producción de hábitat del grupo humano (las y los wayuu nacen y mueren en chinchorros hechos por mujeres, duermen bajo techos tejidos por hombres, etc.). Pero ¿cuáles son los arreglos de género sobre el tejido?

Hasta el momento, siguiendo el estado del arte presentado en este capítulo, la centralidad de la figura de la mujer en el sistema cultural wayuu es innegable, pues es una sociedad matrilineal, matrilocal y matrifocal. En este marco, el ritual del encierro produce cuerpos femeninos disciplinados, por medio del aprendizaje del tejido, una práctica prestigiosa altamente generizada, las *majayut* se forman como líderes, gestoras de la educación de las siguientes generaciones y aglutinadoras de su colectivo; no solo como reproductoras biológicas, también

reproductoras del sistema cultural. El tejido se presenta como un lugar de reproducción de la sociedad y su orden de género.

Desde mi experiencia en campo, adelantando las ideas que desarrollare en los capítulos 3 y 4, existe un sistema de normas y reglas sobre el tejido que definen donde tejer y no tejer (no se teje en tiempos de luto, por ejemplo), quien teje (hombres, mujeres y *asinasi*), que tipo de objeto se puede tejer (*asinasi* y mujeres mochilas y los hombres sombreros y casas) y el uso de técnicas textiles que pueden usar (los hombres no pueden usar técnica de crochet, sin ser *asinasi*). No es solo una práctica social institucionalizada, en la medida que es un conocimiento que tiene impacto en la vida del grupo (se tejen desde casas hasta mochilas), el conocimiento es transmitido de forma ritual (y no ritual), no existiendo otra institución que determine las normas de estas y otras prácticas textiles. Pero los productos textiles pueden ser parte de arreglos de otras instituciones. Por ejemplo, cuando había una pelea entre niños o niñas y alguien salía lastimado, sangrando, la madre de la o el niño que dio el golpe paga en hilos a la madre del niño golpeado.

Que las mujeres intercambiaran hilos en caso de conflictos entre niños es de gran importancia pues señala una dinámica entre dos instituciones: la del *tejido wayuu/einushii* y *la palabra*. Para entender esto es necesario referirse a la institución de la *palabra*:

“Y es por medio de la Palabra y su función de comunicación la que dinamiza la norma como lenguaje universal para la multiplicación de la vida. La Palabra como el gran recurso del pensamiento originario del mundo, que conecta con las dimensiones de lo sobrenatural, lo invisible, lo onírico, lo alegórico de la fauna y la flora circundante.” (Plan especial de salvaguardia, 2009, p. 6).

La palabra es la base del sistema normativo wayuu. El Pütchipü'üi es quien hace uso y es agente de la palabra; la Junta Mayor Autónoma de Palabreros Wayuu explican su propio sistema normativo de la siguiente manera:

“El SISTEMA NORMATIVO WAYUU es el conjunto de principios, procedimientos y ritos que regulan o guían la conducta social y espiritual de los miembros de la comunidad Wayuu. Su aplicación social se hace

efectiva a través de la institución moral, social y cultural del Pütchipü'üi, quien también se conoce con el nombre de Palabrero. En función de preservar la armonía social y los principios vitales de los individuos, el Pütchipü'üi actúa como agente de control social para la aplicación de justicia, recreando la palabra y el saber ancestral que integra los fundamentos de vida espiritual, mitológica y social de la nación Wayuu." (Plan especial de salvaguardia, 2009, p. 7).

Cuando hay un delito grave (como homicidios), el palabrero interviene y crea un espacio para el diálogo entre las dos familias en disputa. Cuando se llega a un acuerdo se hace una compensación por los daños ocasionados:

"En la concepción wayuu se establece que toda infracción o daño ocasionado a un individuo o grupo familiar debe ser indemnizado de acuerdo al estado de gravedad. De este modo, la reparación de los delitos más graves, tales como homicidio, violación, robo y adulterio, se realizan a través de pagos, que consisten en entregas de ganados, prendas o collares compuestos con piedras preciosas. Las indemnizaciones se pueden hacer en varias entregas y en forma general se distribuye entre todos los miembros del linaje." (Plan especial de salvaguardia, 2009, p. 10).

Que la indemnización sea en términos de chivos tiene relación con la importancia que el grupo les da a los chivos como principal elemento de riqueza y de estatus en una sociedad de clases como la wayuu. Lawrence Watson (1968) explicaba:

"The transfer of livestock cannot be left to chance. This much is clear when we note that the animals are esteemed as a source of wealth and constitute the only basis of economic security for whole family groups, and even serve to maintain the prestige and ranking of lineages vis-à-vis other units in the social class system." (p. 4).

Los chivos, según mi experiencia de campo y la abundante bibliografía sobre el grupo, son marcadores de status y de riqueza. El pago de chivos por parte de la familia por una infracción o un daño implica pérdidas para el apüshi (en el sentido de status y riquezas materiales).

Que una madre compense a otra madre por la ofensa de su hijo o hija, no en chivos o collares, sino con hilos señala una interacción entre instituciones y a la vez una jerarquía entre ellas. Aunque el conocimiento

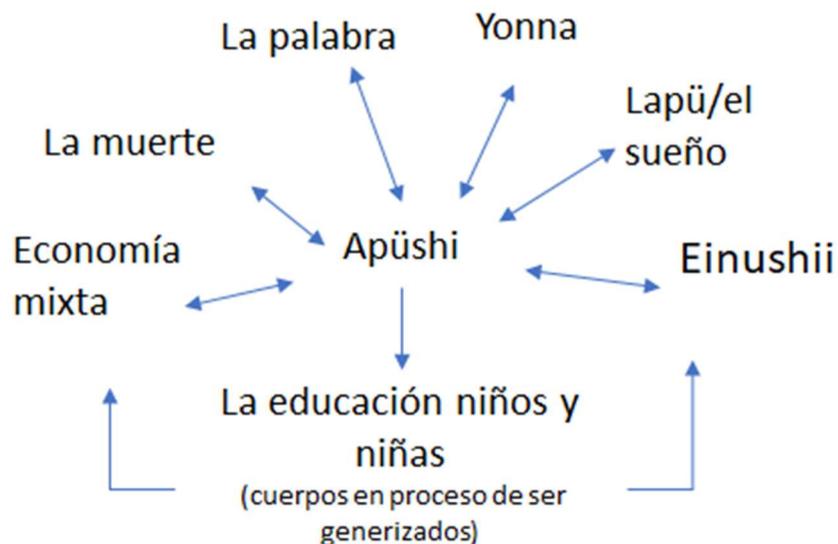
sobre el tejido da status a la mujer, no es el mismo status que da tener muchos chivos.

Los wayuu se tejen a sí mismo, es el título del texto de Pía Escobar (1996), donde la autora reconocía el tejido como un espacio de reproducción del grupo:

“El tejido es, al mismo tiempo, espacio simbólico donde se ejerce la condición de mujer y se construyen las diferencias de género, donde se mantiene el orden social y se propician las relaciones con la naturaleza, y práctica cotidiana en la cual se fabrica y reproduce la cultura material wayuu” (p. 105).

El tejido es también el medio por el cual se puede habitar el territorio semiárido de la península, pues es el *chinchorro* el espacio material de descanso y reproducción del grupo, es bajo del tejido de cestería de la casa y la *enramada* donde la familia nuclear y extensa socializa y construye/reproduce/fortalece los lazos entre miembros del grupo; también es la técnica de cestería de los corrales que protegen y mantienen a los chivos vivos y protegidos (chivos que son centrales para la institución del palabrero y de arreglos).

Siguiendo a Connell (1987, 2010 y 2015), propongo ver el tejido una institución altamente generizada; en un sistema dinámico de interrelaciones entre instituciones, cada una de estas instituciones tienen como uno de sus ejes centrales el género. Me gustaría esbozar un prototipo de modelo del sistema de género wayuu, pues en la única institución en la cual se indago en profundidad fue aquella del tejido.



En el modelo, se consideran ocho instituciones: el apüshi, la palabra, lapü/el sueño, la educación (ritual del encierro y la educación continua de las niñas y educación de los niños por parte de sus tíos maternos), la muerte (la centralidad de la muerte como espacio de cohesión social y fortalecimiento de redes de parentesco y amistad), la economía mixta (el pastoreo como elemento central de dicha economía mixta), la yonna (el baile), y por último el reino del tejido.

La institución principal es el **apüshi** al ser la institución organización de la propiedad, el parentesco y la organización que asumen colectivamente el costo de los conflictos de los individuos que constituyen el apüshi. Aunque el sujeto central de reproducción del grupo es la figura de la mujer (principio de matrilinealidad y matrilocal), el sujeto que detenta el poder es la figura del hermano mayor (quien tiene la capacidad de tomar decisiones por y para el grupo).

La educación de las y los nuevos miembros se lleva a cabo por el apüshi. Para las mujeres *el encierro* crea cuerpos generizados y disciplinados, proporciona las habilidades y conocimientos para que ellas puedan socializar de forma prestigiosa dentro del sistema cultural; para los miembros masculinos no parece existir un ritual para la edad adulta, pero sí una educación continua que será llevada a cabo por sus tíos maternos,

quienes le enseñarán a navegar el sistema de forma prestigiosa a partir del trabajo del pastoreo, el uso de la palabra, el baile de la yonna, representando a su grupo en eventos de arreglos y funerales.

Cuando el otro mundo se hace presente por revelaciones o sueños a la próxima *piache*, ella entrará en un ritual de reclusión similar a aquel del *encierro*, en donde la visitará una maestra *piache* que la instruirá en el arte del chamanismo (Watson-Franke, 1982, p. 453). **El sueño** será interpretado por la *piache*, quien seguirá una serie de normativas y reglas que organizan las relaciones entre este mundo y el otro. Curando enfermedades productos del otro mundo, pedirá pagos que no solo curan, sino también fortalecen los lazos entre los miembros de la comunidad quienes ayudarán con este pago.

Desde la infancia las y los miembros del grupo son educados en las normas que constituyen la institución de **la palabra** como institución de resolución de conflictos y arreglos. Ya en la edad adulta harán uso de la palabra para resolución de conflictos y acuerdos, siendo la capacidad económica del grupo (*apüshi*) para central de tales acuerdos. Se podría decir que en esta institución el sujeto central del régimen de género es el palabrero, generalmente un hombre. La palabra es la institución normativa, que organiza las relaciones intergrupales con otros *apüshi*.

El baile de la yonna, es un ritual que se realiza cuando una *majayut* sale de su *encierro*, al cumplirse un arreglo. La yonna es un ritual de celebración, en el que se instruye a las siguientes generaciones en el uso adecuado de cuerpos generizados; siguiendo a Amodio y Pérez (2006), es también en *la yonna* que se reafirma el papel dominante de la mujer en el grupo.

La muerte representada por el primer y el segundo velorio, es una institución importante pues impone un sistema de reglas que ordenan la experiencia de la pérdida de un miembro del *apüshi*. Reglas y regulaciones que no solo protegen a la comunidad del otro mundo, sino también generan espacios de fortalecimientos del colectivo. Son las mujeres quienes exhuman los cuerpos en el segundo entierro.

Los chivos son el elemento principal en la **economía mixta** de la comunidad wayuu, pues serán parte de todo tipo de pagos: alianzas matrimoniales, para curar enfermedades con origen en el otro mundo, y pagos y arreglos en conflictos intervenidos por el palabrero. La tenencia de ganado caprino será un marcador de estatus, que podrá ser gestionado por hombres y mujeres.

Finalmente, el reino del tejido, que se propone ver como una institución en la cual se instruye a las mujeres desde niñas, pero se consolida con el ritual del encierro. Esta institución permite la reproducción del grupo material y genéricamente.

El apüshi, considero que es la institución central del sistema. Es allí desde donde se educa a los miembros, cuerpos en proceso de ser generizados, para moverse entre otras instituciones que permiten la reproducción cultural, material y generizada de los apüshi.

CAPÍTULO 2. Mochilas Caníbales. La mochila como parte de una lógica extractiva.

En el mes de la muerte de doña Celinda, una *sabedora* y matriarca del clan *Apshana* y madre de Mabelis y doña Doris Siosi, me encontraba acompañando a la familia en este momento de luto. Las mujeres estábamos en la casa principal comiendo *fritche*, un plato tradicional que consistía en chivo frito en su propia grasa con boño limpio (pan de maíz cocinado en agua). Me encontraba sentada sobre una silla de plástico, leyendo un gran libro de cuero, pues estaríamos en el encuentro todo el día y existía la prohibición de tejer en tiempo de luto.

Dos hombres me llamaron para que me acercara a la enramada donde todos los hombres se encontraban tomando la bebida alcohólica tradicional *chirrinchi* y *fritche*, el mayor me dijo “¿*Hermana y usted está predicando en La Guajira?*”, me sorprendí por la pregunta, vi mi gran libro de cuero y mi vestido largo de color del luto (negro) y entendí por qué estos hombres habían asumido que era una religiosa. El hombre continuó, “¿*hermana y es eso una biblia?*”, sorprendida por aquella pregunta, le dije que no era una religiosa y que de hecho estaba leyendo un libro de autoría de un hombre wayuu llamado Weildler *Guerra: La disputa y la palabra: la ley en la sociedad wayuu*. El hombre me invitó a sentarme junto a los hombres; invitación que no fue bien vista por las mujeres, quienes me recordaron que no tenía por qué aceptar la invitación y podía quedarme con ellas.

Como tantas veces anteriores, les expliqué a los hombres mi interés en la *katoü* y su economía. Ellos me observaban, algunos reían, otros hablaban entre ellos en *wayuunaiki* (algunos no hablaban *arijunaiki*: castellano) pero la mayoría parecían muy interesados en mis preguntas y reflexiones sobre la mochila. Yo era una *arijuna* sentada con hombres en su enramada. Aquel hombre mayor, que me había invitado a sentarme, escuchaba con gran atención y comento:

“Eso lo están tratando como un negocio, entonces cualquiera lo está elaborando, ¿ya? Como una estrategia de vida; como hoy es rentable, hasta yo estoy pensando en ponerme a tejer, porque una mochila uno la teje en dos a tres días, ya uno la vende por 30 mil pesos. Antes los hombres no lo hacían, los wayuus tenían sus animales. El niño está pendiente de los animales, de pronto hace carbón, ¿ya? Eso es lo que saben hacer, a pescar, si están en zona pesquera y en la caza de conejos y esa cuestión, y esas cosas ya no sirven. Por el cambio que se está viendo. [*¿o sea la mochila es buen negocio?*], en realidad sí lo es, pero realmente para uno no. Porque uno, para una mochila se invierten prácticamente son unos 20 mil pesos, están vendiendo en 30, estas ganan 10 mil pesos, pero aquella persona que lo compra lo puede revender en un precio triplicado, así que el negocio no es que los wayuu tejan y vivan bien, sino pa’ sobrevivir. Y los cachacos que se lo llevan a Bogotá, se lo llevan pa Bogotá y allá lo están vendiendo por 100 ¿ya?, se ganan una cantidad de dinero, y si lo llevan para el exterior peor.

Aquí se construyen las cosas y la plata no se queda en La Guajira. ¿qué pasa hoy en día? Pasa esto: usted teje una mochila y el que manda es el que compra, no manda más nadie, si él te dice vale 15, ¿Qué quieres los 15 o te vas sin comida? Tienes que darlo. En esa convivencia que toda la corrupción está así. Pero si usted se pone a pensar una paisana [mujer wayuu] tejiendo 2 días una mochila, eso no es plata, ahí pierde el ojo biónico²⁵, porque el ojo es una cosa cómica que teje y él también se cansa ¿o no es así? Él se cansa. [...]. La mochila es plata, pero eso no es plata. Hay personas que comen de uno, y uno tranquilo.” (E-25).

La mochila es un objeto con dos aparentes realidades: es plata y a la vez no es plata. Es plata o dinero para unos (los y las compradoras arijunas) y no para otras (las productoras y productores wayuu), hay unos que comen (arijunas) de uno (wayuu), quien se desgasta en esta transacción económica. La katoü hace parte de una economía de la supervivencia: “*¿Qué quieres los 15 o te vas sin comida? Tienes que darlo*”. Con esta frase aquel hombre wayuu, ese día en el que se cumplía el mes de muerte de doña Celinda, me recordaba esa relación desigual entre compradoras (res) y productoras (es), que da forma al comercio del objeto.

Una historia institucional de la katoü, antropología de la dominación

Este capítulo es mi intento de presentar una parte de la *historia de la katoü* como objeto aglutinador de relación con la sociedad arijuna. Historia que

²⁵ Este hombre había sido operado recientemente de los ojos. Más adelante en la entrevista el hombre reflexiona sobre la pérdida de visión. Usa la idea de ojo biónico para resaltar la complejidad del órgano de la vista de las artesanías.

se refiere a la relación con instituciones arijunas públicas y privadas, y su intervención en el territorio wayuu valiéndose de la katoü como parte de políticas económicas, con una lógica subyacente de tipo extractivista. Esta historia debe tener en cuenta la experiencia colonial como caldo de cultivo de la relación entre estos dos grupos. Este capítulo es el resultado de mi ejercicio de seguir a la katoü y observar críticamente a mi propia sociedad, explorando las representaciones del territorio wayuu (como un otro territorio) construidas desde posiciones de poder como sociedad hegemónica, en diferentes discursos. Siguiendo lo anterior, esta historia la construiré a partir de un ejercicio de seguimiento a las diferentes estrategias de representación sobre las y los wayuu y su territorio, así *“develar las formas, maneras, estrategias, discursos que van definiendo a ciertos grupos sociales como “otros” y “otras” desde lugares de poder y dominación”* (Curiel, 2010, p. 15).

Dos ideas en relación a las representaciones son transversales en este capítulo. La primera es el *doble sentido de la representación* y la segunda es la *jugada colonial* (Mohanty, 2008; Escobar, 2007; Bhabha, 2002). El *doble sentido de la representación*, esto es, toda representación de un “otro(a)”, tácitamente implica una auto-representación del “nosotros(as)”. La representación del “salvaje” de occidente, a la llegada de los españoles al nuevo mundo, estaba cargada de una serie de códigos que, más que representar a ese otro que encontraban, de hecho, mostraba un espejo del propio mundo occidental. La “barbarie” de los salvajes, era la antítesis del civilizado-occidental (Bartra, 2011). Este doble sentido de la representación es también señalado por Chandra Mohanty (2008) en su texto *Bajo los Ojos de Occidente* en donde indaga en la producción de la mujer del tercer mundo desde la literatura feminista occidental, y busca *“hacer notar los efectos similares de varias estrategias textuales por escritoras que codifican al Otro como no occidental y, por tanto (implícitamente), a sí mismas como <<occidentales>>”* (p. 118).

La segunda idea, se refiere a la función del discurso colonial. La jugada colonial para Escobar (2007) que, citando a Mohanty, hace referencia a la producción de discursos en relaciones desiguales de poder: *“Jugada que*

implica construcciones específicas del sujeto colonial/tercermundista en/a través del discurso de maneras que permitan el ejercicio del poder sobre él.” (p. 28). Para Homi Bhabha (2002) el objetivo del discurso colonial: “[...] consiste en interpretar a los colonizados como una población de tipos degenerados sobre la base del origen racial, a fin de justificar la conquista y establecer sistemas de administración” (pp. 95-95). Estas ideas son centrales para este capítulo.

En esta historia presentaré una multitud de voces, que privilegio por ser voceros o representantes de instituciones públicas y privadas o por su mayor capacidad de extensión (en su mayoría las fuentes son documentos públicos de fácil acceso, páginas de internet posicionadas con un alto número de seguidores y noticias en periódicos nacionales). Estas voces como parte de un proceso de intervención en el territorio wayuu que produce realidades, pues legitiman una forma de acción sobre el mundo, simplificando la complejidad del sujeto colonial (wayuu) a través del discurso para poder ejercer poder sobre este (siguiendo la idea de la jugada colonial).

Discurso colonial con fines comerciales sobre el territorio wayuu

“Colombia Es Realismo Mágico”

Desde el primer momento en que llegué a Colombia desde Europa para comenzar mi trabajo de campo a finales del 2015, la katoü apareció en clave de identidad nacional, pues al llegar al aeropuerto internacional El



4 Imagen. Imagen de campaña: El riesgo es que te quieras quedar. Parte superior de la imagen encontramos katoü.

Dorado, la katoü se exhibía en grandes imágenes sobre las paredes de la ruta desde el avión hasta la salida a la aduana, también en tiendas de regalos y recuerdos junto a otros objetos que son

parte de una identidad no muy antigua de la colombianidad, como es el sombrero *vueltaio*, declarado “*Símbolo Cultural de la Nación*” por medio de la ley 908 de 2004, bajo el primer gobierno del presidente Álvaro Uribe. Similar a la katoü, el sombrero *vueltaio*, es un elemento de la cultura material de otra comunidad indígena de Colombia, la comunidad indígena Zenú, de los departamentos de Córdoba y Sucre (Larraín, 2009). Así es que desde el primer momento en que se está en territorio colombiano, la katoü está presente, narrando una historia.

En el 2016, Colombia era un país en la última fase de un proceso exitoso de paz con la guerrilla FARC, una pequeña luz para muchas personas y una puerta a la destrucción para otras. Pero sí se esperaba un cambio a la situación de la guerra de más de 60 años, una de las más largas del hemisferio. El turismo era un nuevo sector para explotar, pues el miedo de los extranjeros se acabaría cuando la guerra llegaría a su fin. Esta industria fue parte importante del proyecto de seguridad democrática del ex-presidente Álvaro Uribe (2002-2010), que se inició con un proceso de militarización para la reconquista de territorios nacionales, creando y reproduciendo representaciones y narrativas sobre el territorio para el consumo de turistas domésticos e internacionales. Como lo decía el mismo presidente Uribe en el 2004 durante el Foro Económico de la Asociación Federal de Empresarios, Industriales y Comerciantes de

Alemania, en Berlín:

“Las carreteras de Colombia se habían convertido en la gran fuente de secuestro, en el gran obstáculo al desenvolvimiento de la economía. Se habían convertido, las carreteras de Colombia, en los corredores de movilidad de los terroristas. Nos hemos dado a la tarea de recuperar la seguridad en las carreteras y, fue bello el espectáculo entre diciembre y enero, 20 millones de colombianos movilizándose por las carreteras, estimulando el turismo, generando empleo. Eso nos permitió presenciar otro espectáculo patriótico, emocionante profundamente: los niños, en las carreteras de Colombia, saludando a los soldados y a los policías, dispuestos al sacrificio por devolver la seguridad.” (Uribe, 2004; en Romo Ordoñez, 2014).

Así, mientras alguien recorre las carreteras del país, puede ver a cada cierta distancia a un soldado sudando bajo el sol, siempre obligado a hacer la señal de “todo está bien”: un puño con el dedo pulgar levantado hacia arriba, un signo de larga duración en occidente.

Bajo el gobierno del ex-presidente Uribe, por medio del Ministerio de Comercio, Industria y Turismo se crearon tres campañas para atraer turistas e inversionistas al país. 1)

“*Colombia es pasión*” (2002-2010)

donde se crea una marca de país, que no solo está dirigida al turismo, sino también a inversionistas extranjeros. 2) “*Vive Colombia. Viaje por ella*” (2001-2006), una campaña dirigida a turistas domésticos y a combatir la noción

de peligro que por décadas se había creado gracias a las “pescas milagrosas²⁶” y al control de territorio por organizaciones al margen de la ley. Y 3) “*El riesgo es que te quieras quedar*” (2007-2013), eslogan que pretende jugar con esa idea de Colombia como un lugar peligroso y violento, para mostrar los avances en materia de seguridad y condiciones de vida. En esta campaña se utiliza la katoü de forma periférica, pues los



5 Imagen. Fragmento video, *Colombia es realismo mágico*, 2017.

²⁶ Eran retenes realizados por la guerrilla en donde “[...] coge al que caiga y luego averigua quiénes son y cuánto valen. Por eso estas acciones de la guerrilla convirtieron el secuestro en una práctica indiscriminada, porque cualquier ciudadano puede caer.” (Redacción El Tiempo, 1998).

protagonistas de esta estrategia de promoción turística son extranjeros que decidieron quedarse en diferentes ciudades de Colombia. La imagen publicitaria de esta campaña (Imagen 4) está dividida en tres partes, en la parte inferior se presenta la catedral Primada de Bogotá, en la parte central está una mujer con su rostro pintado al modo tradicional wayuu y en la parte superior un conjunto de mochilas wayuu con gasas tradicionales²⁷ a modo de exposición, imagen recurrente para el turismo de Riohacha (Imagen 45).

Posteriormente, bajo la presidencia de Santos (2010-2018) se implementa otra campaña: *Colombia es realismo mágico* (2013-2017). A diferencia de



6 Imagen. Fragmento video, *Colombia es realismo mágico*, 2017.

las campañas anteriores, cuyo objetivo era disociar la relación entre “Colombia” y “peligro”, la nueva campaña invita a recorrer Colombia desde otra figura de esa “colombianidad”: el realismo mágico de Gabriel García Márquez. En los libros de este Premio Nobel de Literatura, la imagen de los “indios guajiros” (como eran

llamados los miembros de la comunidad wayuu desde la colonia) es recurrente, pues los sirvientes de su casa materna, en Aracataca departamento del Magdalena, en donde nació y se crió, eran mujeres y hombres pertenecientes a la etnia wayuu; esto se materializa en sus libros (Moreno Blanco, 2002), y en su casa museo en Aracataca, donde se puede ver “el cuarto de los guajiros”, una casa en el gran jardín trasero, donde cuelga un chinchorro y sobre un baúl viejo, dos katoü.

La katoü era un producto llamativo, parte de esa identidad artificial colombiana que se quería construir y proyectar a través de campañas turísticas publicitarias, desde el gobierno de Uribe, pero es durante el

²⁷ El hecho que estas mochilas tengan la gasa tradicional en técnica paleteada y no en técnica osonuchí muestra un antes de la masificación de la katoü. Sobre esto se profundizará en el capítulo 3.

gobierno del presidente Santos cuando el objeto toma mayor relevancia y centralidad en las estrategias publicitarias para el turismo.

Como ejemplo del doble sentido de la representación y de la jugada colonial, voy a analizar dos elementos del video promocional y el afiche de la campaña *Colombia Realismo Mágico*. En el video promocional, una mujer blanca, rubia y con acento “gringo²⁸”, habla sobre La Guajira y los wayuu en los siguientes términos:

“[...] Después de eso fuimos a La Guajira donde en la mañana muy temprano fuimos a ver los *flamingos*; fue un momento mágico, increíble. Fuimos a conocer a los wayuus que son personas indígenas muy coloridas que hacen bolsos y ropa. También hicimos una fiesta, tocar y bailar, pintaron mi cara y fue muy bien. Fuimos más alto en La Guajira que es un desierto, fuimos en *buggie* por ahí y bueno increíble.” (Ministerio de Comercio, Industria y Turismo de Colombia, 2017, Testimonio).

En este video promocional vamos a ver a la katoü como mediador de discursos comerciales. Los sujetos centrales del video, son una pareja blanca extranjera y la voz principal es la de la mujer que dice: “*Fuimos a conocer a los wayuus que son personas indígenas muy coloridas que*



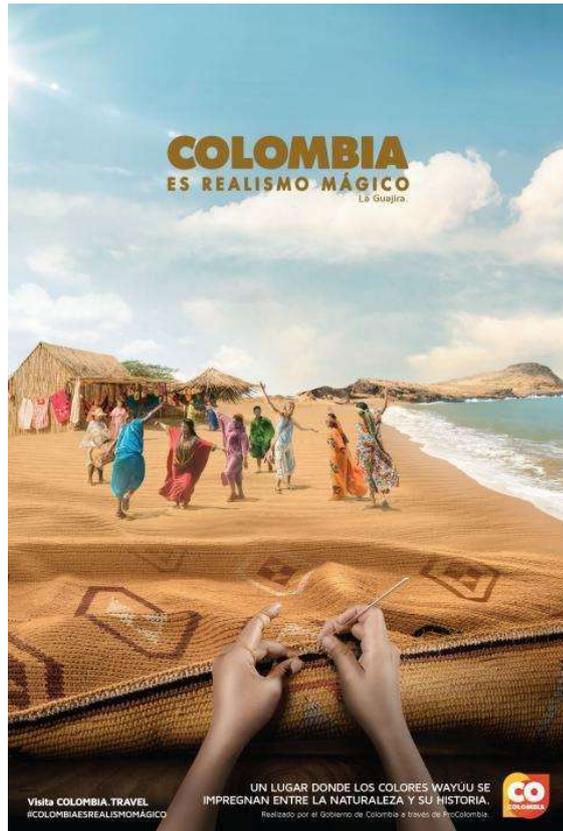
7 Imagen. Fragmento video, *Colombia es realismo mágico*, 2017.

hacen bolsos y ropa”. En esta escena aparece la primera mujer wayuu (Imagen 5), quien muestra a la turista una katoü bajo el techo de una enramada de palma. Hay mochilas colgadas, no es un lugar de estar, es un lugar de venta. Cambia la escena, ahora están fuera de la enramada, al fondo se ven diferentes enramadas con muchas mochilas de colores, los tres personajes siguen su negocio de mochilas (Imagen 6). Ahora la mujer blanca tiene tres mochilas sobre su cuerpo, el hombre revisa una

²⁸ Uso la palabra gringa, pues como latinoamericana reconozco el sentido de resistencia que esa palabra ha tenido en el contexto en el que nació.

katoü que la mujer wayuu le ofrece; no hay dinero, pero podría asumirse que es un proceso de compraventa.

En la siguiente escena, aparece un hombre y cuatro mujeres wayuu, bailando la Yonna (baile tradicional y de gran importancia simbólica y colectiva²⁹), todos con trajes tradicionales, mientras dos parejas extranjeras observan y toman fotos (Imagen 7). “*Son personas indígenas muy coloridas que hacen bolsos*”. Esta es una campaña comercial, pero la institución detrás de esta campaña es una institución del Estado y esta imagen es parte de un discurso estatal que va más allá de lo puramente comercial, como espero mostrar a lo largo de este capítulo. El territorio wayuu como un lugar de riquezas es una constante en la narrativa y economía nacional: perlas, árbol de Brasil, sal, carbón, ahora mochilas y turismo.



8 Imagen. Afiche de LA Guajira, dentro de la campana “Colombia es realismo mágico”.

En el afiche de esta campaña donde se muestra La Guajira (Imagen 8), puede verse el Cabo de la Vela (*Jepira* tierra sagrada wayuu), dos enramadas de las que cuelgan mantas (ropa tradicional femenina wayuu) y katoü; en un segundo plano, seis mujeres wayuu bailando, un hombre wayuu tocando el tambor, en el centro una mujer blanca, con una katoü, que danza con el grupo de mujeres wayuu y en primer plano unas manos morenas tejiendo un desierto con kannas (el mismo que se presenta en el logo de Cerrejón, imagen 14), como si tejiera el territorio; podría decir que lo hace para el

²⁹ Ver capítulo 1.

observador/a o el sujeto central (la mujer blanca). Esta imagen de La Guajira como lugar de textiles, de “personas coloridas” ha sido impulsada por el Estado, y es una constante del discurso hegemónico sobre el territorio wayuu, como veremos más adelante.

En un libro sobre el Sari (prenda tradicional de la India), Mukulika Banerjee y David Miller (2008) recuerdan la imagen de la primera ministra de India, Indira Gandhi, y su uso de esta prenda en su visita a EE. UU en la década de los 70, reforzando la popularidad del sari, como política de Estado. En Colombia la katoü ha sido impulsada por María Clemencia Rodríguez (Imágenes 9 y 10), primera dama colombiana (2010 – 2018) y “promotora de las mochilas wayuu”,



9 Imagen. Fotografía de la Primera Dama con pintura facial tradicional wayuu, realizada por Ruven Afanador. Publicada en el Instagram del autor, 2 de agosto del 2018.

siendo una compradora, usuaria y promotora recurrente de mochilas wayuu. En la VI Cumbre de las América llevada a cabo en Colombia, en



10 Imagen. [Izq] Primera dama con niñas wayuu, página de facebook oficial de Artesanías de Colombia S.A. 26/01/18. [Der] Primera Dama en calle Primera Riohacha, El Heraldo. 14/01/18.



el 2012 en Cartagena de Indias, la primera dama por medio de su secretaria privada en una carta dirigida a Aida Luchter (gerente general

de Artesanías de Colombia S.A.) pide ayuda “para disponer de un stand en la “Cumbre de las Américas”, en el cual se pueda exponer la tradición, cultura y belleza de la etnia wayuu.” Y reenviando un comunicado dirigido a ella, del alcalde de Riohacha, Rafael Ricardo Ceballos Sierra, en donde dice:

“Quiero manifestarle que la comunidad riohachera valoró con mucha simpatía la compra significativa que usted hizo de mochilas wayuu a mujeres de esta etnia. Este hecho ha generado la expectativa de que buenas acciones y apoyos del Gobierno Nacional vendrán para Riohacha y particularmente para las comunidades wayuu que tanto lo necesitan.” (Carta presidencia, ver anexo).

Siendo la primera dama una figura pública, su intervención y visibilización de las mochilas wayuu pone al objeto en el ojo público del país, incluso generando expectativas de que “*buenas acciones y apoyos del Gobierno Nacional vendrán*” a Riohacha, capital del departamento de La Guajira. Como parte de la jugada colonial para administrar aun una población, la apropiación de símbolos y gusto por las mochilas de la primera dama, nos remite a una folklorización, pero no a políticas públicas para mejorar la vida de la comunidad, que aún espera la llegada de buenas intenciones del estado.

“Indiana Jones y la Cueva de Oro”

“[...] nos fuimos a la primera, a lo que yo llegué a la primera me dio una sensación por todo el cuerpo y una cosa que me había llegado, como cuando Indiana Jones abre la cueva y ve el oro, para mí eso fue ver todas las mochilas en el sol y todos los indígenas ahí, yo pensé que ahí iba a hacer negocio iba a ser todo perfecto ahí.” (E-7).

Esto me decía Gio desde Los Ángeles (EE. UU), a través de la pantalla de mi computador por medio de Skype en Riohacha. Su manera de describir su llegada a Riohacha y su encuentro con las katoü e indígenas wayuu, se inscribe en un patrón colonial de larga duración, como lo es la búsqueda de El Dorado. Claro que, como un buen colonizador moderno, él es un Indiana Jones y su oro son las katoü. Esta idea del descubrimiento es reiterativa, como en el caso de la tienda en línea “Wayuutribe”, bajo la etiqueta de “about”, en donde habla del origen de la empresa y de su objetivo:

“Mientras viajaba a través de Sudamérica, Jessica, una nativa de California, descubrió a los Wayuu (gente que se pronuncia "Wah-You"), una tribu indígena que habita la tierra desértica protegida a lo largo de la frontera de Venezuela y Colombia. Después de pasar un tiempo con la gente Wayuu, Jessica se dio cuenta de que quería compartir la belleza de

la cultura y tradición de la tribu en una plataforma más grande” (Wayutribu, 2017³⁰).

Jessica, como nativa americana (nativa en el sentido de origen, pues es una mujer blanca), se da cuenta de que ella quiere compartir este recurso de las/os wayuu con el mundo. Esto desde su privilegio como *gringa* y blanca.

Gio es un hombre joven, 36 años, nacido en Bogotá y criado desde los 10 años en Estados Unidos de Norteamérica; primero llegó a Nueva York, para terminar, estudiando arquitectura en la Universidad de Miami. Pero ese día me hablaba desde Los Ángeles. Es allí donde Gio comenzó su propia empresa de mochilas Wayuu llamada PUTCHIPUU, “*Lo llamamos: PUTCHIPUU, que en wayuunaiki se traduce en mensajero de la palabra / protector de la gente wayuu.*” (Putchipuu, 2017).

Como publicista, su trabajo principal es vender su marca. Su marca es, de acuerdo con su página web, una empresa *Lifestyle Brand*, esto es según Forbes Agency Council:

“Por definición, las marcas de estilo de vida tienen una comprensión profunda de la forma de vida de su consumidor objetivo. Ellos entienden el tipo de experiencias que anhelan, así como las personas, lugares y cosas que los motivan e inspiran. No se trata simplemente de una compilación de sus datos demográficos, con algunos "intereses" y "me gusta" claves incluidos en la lista de palabras clave de segmentación, es entender a sus consumidores plenamente como un antropólogo entendería una cultura” (Frias, 2018).

Este deseo de entender a los consumidores de forma compleja, de la misma manera como una antropóloga quiere entender a una comunidad determinada, revela nuevamente otras caras de la jugada colonial. Sus consumidores objetivo son personas que quieren ayudar, dentro de un discurso asistencialista: “*PUTCHIPUU junto con el apoyo de personas que compran nuestros productos ayudará a establecer el cambio que se necesita en la Península de la Guajira de Colombia, donde viven los Wayuu.*” (Putchipuu, About us, 2017). También son personas “[...] que

³⁰ Traducido del inglés por la autora, esto para todas las citas de páginas web de ventas como PUTCHIPUU.

están empezando a comprender que lo que compra y usan tiene el poder de cambiar el mundo.” (Putchipuu, About us, 2017).

Además, es una empresa cuyos productos, dicen ser hechos bajo un comercio justo: “[...] *todos nuestros productos están producidos bajo el comercio justo. También estamos comprometidos con el uso de materiales ecológicos, siempre que sea posible.*” (Putchipuu, 2017). ¿Qué quieren decir con comercio justo o ético? Realmente no lo sabemos, pues los vendedores usan palabras como “fair-trade” (comercio justo) y “environmentally friendly” (amigable con el medio ambiente), pero no existe contenido que explique en qué sentido sus mochilas tienen estas características:

“En PUTCHIPUU, creemos que se puede mejorar la vida de las personas a través de los negocios. Para nosotros es importante que nuestros esfuerzos se centren en garantizar que operamos de manera coherente con los valores de nuestra marca. Nos enfocamos en los impactos ambientales y sociales de nuestros productos y operaciones, donaciones responsables y vida de los empleados.” (Putchipuu, Giving Back, 2017).

El movimiento fair-trade o de comercio justo, de acuerdo con la WFTO (World Fair Trade Organization) tiene dos antecedentes. El primero, tiene lugar en 1946 con la organización *Ten Thousand Villages*, antes llamado *Self Help Crafts*, que comercializaba con tejidos de Puerto Rico en EE.UU. La segunda, surge en Europa y ocurre en la década de los años cincuenta, cuando Oxfam UK empieza a vender artesanías hechas por personas refugiadas de china. Al mismo tiempo, organizaciones holandesas empiezan a comercializar caña de azúcar con el mensaje “*by buying cane sugar you give people in poor countries a place in the sun of prosperity*”. Y en 1969, cuando se abre la primera tienda “Third World Shop” (WFTO, 2004). Hoy esta organización que certifica los productos, como de “trato justo” (bajo unos estándares de producción, distribución y comercialización estipulados por la misma organización) tiene su sede principal en Alemania. Concha y Figueira (2011), explica sobre el comercio justo:

“El comercio justo es una forma de cooperación entre los productores del sur y los importadores del Norte. En cuanto a estrategia de desarrollo

sostenible, mejorará la seguridad y autosuficiencia económica de los productores del sur, además de desarrollar sus capacidades productivas y comerciales. Estas son las ideas subyacentes en los principios del comercio justo que sostienen los pilares de las diferentes organizaciones que lo componen. Sin embargo, muchos son los que ponen en tela de juicio la capacidad del comercio justo para cumplir con estas afirmaciones.” (Concha & Figueira, 2011).

El concepto y movimiento “fair-trade” o “comercio justo”, nace bajo una relación norte-sur (productoras(es)-consumidoras(es)), en el marco del proyecto de desarrollo. Proyecto que tiene su origen en la doctrina Truman, del que nace la representación de una parte del mundo (antiguas colonias) como el *tercer mundo* o países *subdesarrollados* (Escobar, 2007). Si, el discurso colonial del desarrollo construye la categoría de sujeto tercermundista, en el marco de una jugada colonial de la representación, el discurso del fair-trade no pone en duda dicho sujeto. Por lo contrario, lo reproduce como un sujeto-para gestionar, administrar, educar, vigilar y empoderar (Bhabha (2002), Escobar (2007), Mohanty (2008) Bidaseca (2011)).



11 Imagen. Fundación Hilo Sagrado (04 de 10 de 2017), infografía y “women empower one another”. Obtenido en https://www.facebook.com/HiloSagrado/?ref=br_rs

Muchas de las tiendas virtuales de mochilas usan un lenguaje cercano al feminista: empoderamiento de la mujer, comercio justo o ético, desarrollo sostenible, mujeres emprendedoras, organizaciones sin fines de lucro. Un ejemplo interesante es el siguiente: “busca rescatar el legado cultural de

las comunidades indígenas en América Latina, a través del empoderamiento de la mujer y el comercio ético.” (Fundación Hilo Sagrado, 2017). Esta misma empresa en el año 2015, a través de Facebook, mostró una infografía (Imagen 11), en donde siguiendo los pasos, el o la consumidor/a puede elegir el diseño y colores de la katoü, y otra en donde se puede leer “*women empower one another*” (las mujeres se empoderan unas a otras). El mensaje es en inglés, lo que señala el *target* de consumidoras; mujeres (de habla inglesa y blancas) empoderando a mujeres (de color).

En el caso de la infografía (imagen 11) “*diseña tu propia mochila*”, la compradora (del norte) diseña su propia mochila y la productora (del sur) reproduce el objeto, no existiendo un proceso creativo por parte de esta última. No se puede empoderar a una artista, quitándole su proceso creativo³¹. Esto es solo un ejemplo de una tendencia discursiva en los espacios de venta digitales de este objeto. Estas tendencias hablan de un proceso en el que se mercantilizan ciertos aspectos culturales del grupo que aumentan el valor del objeto y clasifica a las mujeres wayuu como productoras (nunca usuarias), excluyendo e invisibilizando a los hombres que ahora son también productores³².

Al categorizar la venta de mochilas wayuu -Gio nunca utiliza la palabra katoü- como un negocio fair-trade, que se enmarca dentro del discurso colonial del desarrollo. Putchipuu como empresa no tiene la etiqueta dada por la WFTO; debido a esto, planteó que el uso de dicha etiqueta tiene un objetivo estratégico de ventas, haciendo presente que además se llama una *Lifestyle Brand*, lo que de cierta forma nos señala la efectividad que tiene el discurso colonial como productor de realidades en relaciones desiguales de poder.

Conocí a Gio una tarde en la Calle Primera de Riohacha; en ese momento él y su pareja, Tim, estaban junto a una artesana, que unía unas mochilas

³¹ Proceso en el que se profundizará el capítulo 3.

³² ver capítulo 4 “Los Hombres que tejen en la oscuridad.

negras a sus gasas respectivas en técnica *osonuchii*³³ del mismo color. Me acerqué al grupo y comencé a hablar con Gio y Tim, mientras que la mujer artesana llamada Vicky que parecía ignorarnos. Ellos estaban pocos días en Riohacha, haciendo compras de katoü, en la Calle Primera pero también se metían en las rancherías a comprar mochilas, siempre en compañía de alguien de la comunidad, “[...] *lo primero que hago es, llego con Lily la muchacha que te digo que habló. Porque yo he aprendido que toca es llegar, con ellos*” (E-7). Él dice haber aprendido a llegar a una ranchería con miembros de esta. Cada ranchería es un espacio privado: aunque es territorio colectivo, cada familia disfruta de su espacio de forma autónoma. Cuando yo entraba a una ranchería siempre lo hacía con un miembro de la familia. Si llegaba a una reunión acompañada de una persona wayuu a entrevistar a otra persona de la etnia, al comienzo de la conversación yo era ignorada (y esperaba pacientemente a ser llamada de nuevo a la conversación) y las dos personas charlaban sobre su ranchería de origen, hasta encontrar a un pariente en común; yo era la extranjera. Pero la llegada de una persona o un grupo de arijunas que entran sin invitación al territorio wayuu, sin respeto e imponiéndose con todos sus privilegios económicos y raciales, será entendida como una acción de invasión o una falta de respeto (debo decir que también a mi casa nadie entra sin mi invitación y la acción contraria será entendida como una ofensa o peligro).

Ciertamente Gio es de ese grupo de compradores de katoü que no solo las compran en la Calle Primera y en el Mercado Nuevo³⁴ de Riohacha, también entran en el territorio wayuu, a las rancherías en búsqueda de las katoü de mayor calidad y menor precio. Pero él llega siempre con un miembro de la comunidad, la cual recibe un dinero por dejarlo entrar a la comunidad y permitirle comercializar, pues además del acceso a las rancherías otra dificultad es su desconocimiento del wayuunaiki (en un contexto de diversidad lingüística de monolingüismo y bilingüismo

³³ Ver capítulo 3.

³⁴ Ver capítulo 3.

(Etxebarria, 2012). Enaluz, es la mujer wayuu artesana que trabaja para Gio y Tim; ella es quien le permite ese acceso a la comunidad:

“Yo iba a conocer a su mamá y su tía en Aremasai y ellas todas me dijeron lo mismo: “mire aquí ha venido mucha gente cómo tú, diciendo que van a hacer, que quieren hacer, que van a ayudar y se aprovechan de nosotros y mentiras que nunca vuelven y nunca resultan con nada”, y yo les dije, lo primero que salió de mi boca, “¿fueron colombianos los que vinieron e hicieron esas promesas? - y me dijeron no, [...].” (E-7).

Gio legitima su introducción al territorio de la comunidad y al comercio de las katoü, por su posición como colombiano, en oposición con “los otros” extranjeros (él habla en términos masculinos), aquellos que explotan a los indígenas:

[...] había un documental en la televisión, creo que en Caracol TV o algún canal, de cómo los extranjeros se aprovechan de los wayuu y sus mochilas, y mi mamá me dijo vea, pobrecitos los indios, como se aprovechan la gente, si es mala gente. Mi mamá, mi mamá es chistosa, mi mamá: “esos chinos, esos chinos que vienen de la China, para aprovecharse de los indígenas ni les ayudan, ni nada”. Lo que quieren es venir de las tierras, a aprovecharse las tierras y las riquezas que tienen.” (E-7)

Pero el *arijuna*, es extranjero, es el Otro para las y los wayuu; *arijuna* quiere decir “los que traen el dolor”, esto incluye a toda persona que no es indígenas, incluidos Gio y yo, aunque seamos también colombianos. Es una palabra que denota una barrera de resistencia frente a la embestida colonial.

En su página web habla de su primer encuentro físico con una mochila wayuu (en el pueblo de Ráquira Colombia):

“Fue allí donde pude ver, sentir y disfrutar de una auténtica mochila Wayuu (bolsas cruzadas que los indios (*Indians*) tejen a mano). Inmediatamente me enamoré de ellos y pensé para mí mismo, ellos son tan talentosos y hábiles para hacer esto con algodón, ¿por qué están permitiendo que la gente se aproveche de ellos? Inmediatamente investigué en línea todas las cosas de Wayuu y las bolsas, y vi que nadie les ayudaba a crecer, o mejor aún, ayudarles en general. Al ser ex publicista y activista de derechos humanos me enfureció. No solo porque a nadie le importaba ayudarlos sino porque yo soy colombiano.” (Putchipuu, 2017).

Según Gio, “ellos” (la comunidad wayuu), los “*indios*”, necesitan de alguien para crecer. Es interesante el uso de la palabra “*Indians*”, cuya

traducción es “*indios o indias*”, para señalar a las talentosos y hábiles artesanas. Sin embargo, esta palabra no debe pasar desapercibida, pues su uso indica el posicionamiento en el régimen (neo)-colonial en el que está la empresa (pensando que es en este segmento, en donde los vendedores definen quiénes son como empresa *Lifestyle Brand*). En primer lugar, se ubica desde el lenguaje en una relación racializada: “indios” fue una categoría inventada en la invasión europea al nuevo mundo, que reunía en una sola palabra a muchos grupos originarios. Era (y es) una palabra que se enmarca dentro de una jerarquización entre “razas superiores e inferiores” (1549, debate entre De Las Casas y Sepúlveda). Una palabra que, aunque tiene su origen en la colonia, fue y es parte constitutiva del proceso de construcción de los estados americanos posteriores, los cuales se construían sobre el patrón colonial del poder que organiza la sociedad desde entonces, es un fenómeno sobre el que se ha escrito mucho, últimamente desde la corriente de pensadores decoloniales de América Latina como Aníbal Quijano:

“En el caso de los países que se constituyen en la América que se desprende del colonialismo ibérico, sea en el área española o más tarde en la portuguesa, el proceso es radicalmente diferente: los que logran asumir finalmente el control del proceso estatal forman, de un lado, una reducida minoría de origen «europeo» o «blanco», frente a la abrumadora mayoría de «indios», de «negros» y de sus correspondientes «mestizos». De otro lado, los «indios» eran siervos en su mayoría y los «negros», salvo en el Haití [...]. Esto es, esas poblaciones no sólo estaban legal y socialmente impedidas de tomar alguna participación en la generación y en la gestión del proceso estatal, en su condición de siervos y de esclavos, sino que además no habían dejado de ser poblaciones colonizadas en tanto «indios», «negros» y «mestizos» y, en consecuencia, tampoco tenían opción alguna de participar en el proceso estatal.” (Quijano, 2006, p. 18).

Arijuna es una categoría racial construida desde la resistencia de un pueblo originario en el encuentro con los otros invasores (los occidentales). Así, si los europeos invasores inventaron la categoría de raza que inició un proceso de expropiación y jerarquización de identidades y conocimientos dentro de una dicotomía jerárquica:

“La dicotomía jerárquica como marca de lo humano también se convirtió en una herramienta normativa para condenar a los colonizados. Las conductas de los colonizados y sus personalidades/almas eran juzgadas como bestiales y por lo tanto no-generizadas, promiscuas, grotescamente sexuales, y pecaminosas” (Lugones, 2011, p. 107).

Los wayuu también lo hicieron, pues no solo el arijuna es el que trae el dolor, incluso su humanidad puede ser puesta en duda, pues los *wanülüü* (emisario de Pulowi, ver pág. 50) pueden asumir la forma de un arijuna.

Durante mi permanencia en La Guajira, observé que la palabra indio era usada tanto por arijunas y wayuu. En una canción de vallenato (música tradicional de la costa caribe colombiana) titulada “Mal llamado indio” de la Organización Musical Wayuu INDIO, subvirtiendo el sentido original de la palabra y transformándola en una contestataria, explican el significado que tiene esa palabra para ellos, pues no solo es el nombre de la organización, también es el título de su primera canción:

“Aquí canta el indio salvaje, el indio ignorante, el catalogado de atraso social, ese indio, el analfabeto, ese que no piensa, el etiquetado de la sociedad. [...] Y acá está cantando el indio y acá el indio está cantando. Ese mal llamado indio, un ejemplo está dejando, ese mal llamado indio un ejemplo está dejando.” (Letra canción “Mal llamado indio”, Organización Musical Wayuu INDIO, 2013).

La idea del “indio” incapacitado por su raza para autogobernarse, él o la “india” que necesita ayuda o protección de otros, es parte de ese sedimento que soporta otras prácticas racializadas (parte del patrón colonial de poder) por parte de la sociedad hegemónica arijuna. La jugada colonial será un lugar común de la relación arijuna-wayuu; un ejemplo claro se da en épocas electorales, como dice la canción:

“En elecciones por arte de magia, el trato ya cambia, el indio es citado y hasta de doctor. Le prometen le juran de todo. Consiguen su voto, después ni le miran al indio *cansón*. Y es que el mundo sigue, no se detiene y las costumbres no cambiarán. Pasarán los años, habrá injusticia y el mal llamado indio no pasará. Pasarán los años, habrá injusticia y el mal llamado indio no pasará. Y acá está cantando el indio y acá el indio está cantando. Ese mal llamado indio, un ejemplo está dejando.” (“Mal llamado indio”, Organización Musical Wayuu INDIO, 2013).

Las elecciones son un momento importante en la relación wayuu-arjuna. Estercilia Simanca muestra esto en su texto [Manifiesta no saber firmar” Nacido: 31 de diciembre](#) (2007), sobre la relación con el Estado y la población wayuu a través de la materialidad de tecnologías estatales, como la cédula de ciudadanía (C.C. que en España sería el documento

nacional de identidad). En este cuento, el personaje principal es una niña wayuu que se percata de que en todas las C.C. de las/los *Pushainas* (un *eirruk* o clan) manifestaban no saber firmar y que nacían el 31 de diciembre. Es muy interesante cómo Simanca describe la relación con los arijunas:

“Todos estaban reunidos en la enramada más grande, la de las visitas. [...] Otros sólo vienen con esos ojos que parecieran mirar debajo de las mantas que cubren nuestros cuerpos. Y sus mujeres, sus mujeres vienen buscando niños para convertirlos en sus ahijados y así, según ellas tener el deber cristiano de cuidarlos y educarlos. ¿educarlos? A qué le llaman ellas educación, si lo que hacen con nuestros niños es tenerle de sirvientes en sus casas de cemento; decirles que la comida no se toma con la mano, sino con la cuchara; que uno no debe andar por ahí con los pies descalzos como los indios, como si no lo fuéramos.” (Simanca, 2007).

Por un lado, la mirada de los hombres arijunas desde el privilegio colonial que se empodera del cuerpo de las mujeres de la comunidad; y por el otro lado, las mujeres arijunas que desde su deber “blanco” y cristiano “educan” al “indio/a”. Esto es parte central de la relación desigual entre arijunas (personas e instituciones) y wayuu, pues también se enseña a las mujeres wayuu a tejer mochilas wayuu. La prepotencia de definir al otro como un indio o como un ya-no indio, una cara de la jugada colonial.

El discurso de Gio revela su posición entre dos paralelos: el bueno y legítimo colonizador, y el capitalista protector de su capital y de su estatus social:

“Ah entonces me llevaron a su comunidad Aremasai. Yo les di 300.000 pesos me enseñaron todo, les di 100.000 a cada uno. Claro que luego que hice eso me di cuenta de que era demasiado dinero, que le había dado, como yo vivo en los Ángeles, para mí 100.000 pesos por un día que ellos se dedicaron el día entero conmigo, y me dieron almuerzo, y me enseñaron y me dejaron filmar. Yo creía que era dinero, pero cuando le comenté a mi mamá. Y mamá me dijo que ¡cómo se me ocurría hacerme esto!, qué los enseñó a mal, que hay que ayudar. Que hay que ayudarlos, pero también toca saber cómo hacer el negocio, que de ahora en adelante cada vez que vaya yo, van a querer la misma cantidad.” (E-7).

“*Qué los enseñó a mal*”, dice él. Sin embargo, pagar en su contexto (ciudad de Los Ángeles, EEUU), 100.000 pesos a una persona por todo un día de trabajo está bien, pero en la Guajira no: “*hay que ayudarlos, pero también toca saber cómo hacer el negocio*”. Gio es un producto de

su época, de su historia, de su posición de poder. Es un hombre blanco, emigrante, americano/colombiano y su lenguaje señala elementos de distintos discursos de la historia, desde la colonia hasta ahora, como un *palimpsesto*:

“Yo quiero que la gente sepa, que lo que estamos haciendo es ayudar, no queremos quitar o aprovechar. Queremos crear una revolución para los wayuu, porque ellos no se saben, no se saben proteger. Ellos no saben lo que es derechos, lo que es bien y es mal, ellos lo que hacen es sobrevivir al diario y de eso no se trata la vida; la vida se trata de orden y progreso, y en donde no hay orden no hay progreso, y es lo que a ellos les falta, a ellos les falta mucha educación, mucha organización, mucha disciplina, mucha responsabilidad, que al igual yo no se las exijo, porque ellos no tienen la culpa de cómo fueron criados. Yo lo que puedo hacer es traerlo o lo que yo ya sé hacer de todo eso, y lo sé hacer bien, yo traigo eso. Lo que necesito es el elemento que ellos saben, que es la mochila. Juntos podemos hacer una empresa. Qué podemos hacer una diferencia, ahora tú te dirás ¿que se saca Gio a esto? Hasta el momento, hasta donde he llegado, no he ganado ni una moneda para nosotros” (E-7).

Con un discurso paternalista y colonial, también señala dónde se posiciona con relación a las gentes wayuu: él sabe y ellos no, él quiere crear una revolución en beneficio de ellos, quienes no saben protegerse, tampoco saben que es derecho. Sin embargo, recordemos que el nombre de su empresa es PUTCHIPUU, inspirado en el *Pütchipü'ü*, el palabrero, que es el administrador de la justicia wayuu, cuyos principios son la mediación, la reparación y la compensación. Esta empresa tiene marca registrada internacional sobre el nombre; sin embargo, el *Pütchipü'ü* es patrimonio inmaterial de la humanidad, reconocido como tal por la UNESCO. Además de hablar de un proceso de apropiación cultural, también se puede hablar de la negación de otros conocimientos y prácticas sociales. Más adelante continúa mostrando las carencias de ellos (sus Otros: los wayuu): educación, organización, disciplina, responsabilidad. ¿Acaso son menores de edad? -podría preguntarse uno.

“Ellos lo que hacen es sobrevivir al diario y de eso no se trata la vida; la vida se trata de orden y progreso”, y continúa, “en donde no hay orden no hay progreso” (E-7). Él tiene algo que puede traer a la negociación (aunque no sea muy claro qué), necesita de las(os) wayuu, eso que ellas(os) saben hacer: la mochila (un recurso con valor económico).

Sus palabras se enmarcan en el discurso colonial moderno del desarrollo (Escobar, 2007). Las productoras de las katoü, son representadas como sujetos sin agencia (por Gio); población objeto cuyos integrantes pueden ser desde productoras de mochilas hasta meros elementos decorativos de paisajes turísticos (campañas publicitarias). Su cultura es exótica “*gente muy colorida*” (Ministerio de Comercio, Industria y Turismo de Colombia, 2017), pero su propia cultura es barrera para su propio desarrollo: “*ellos no tienen la culpa de cómo fueron criados*”. No solo las katoü son el producto que venden instituciones y vendedores arijunas; dentro del discurso colonial, también las representaciones de ellas, las artesanas wayuu, son objetos de comercio. La mujer wayuu se transforma en una productora y en un producto, un recurso más del territorio.

Katoü un eje material de relación. Discursos coloniales desde instituciones arijuna

Para poder hablar de la historia de la katoü, se hace necesario hablar de tres instituciones que han usado este objeto como parte de una estrategia de intervención en territorio wayuu: Misión Capuchina, El Cerrejón (empresa de explotación minera) y Estado (representando Artesanías de Colombia S.A). Tres instituciones cuya intervención hacen referencia a tres procesos simultáneos: explotación de recursos naturales (Cerrejón e industria minera), evangelización y creación de ciudadanos productivos. En este apartado busco reconstruir esa historia crítica de la katoü como un eje material de relación con los y las arijunas dentro de una relación colonial. Presentaré diferentes voces que apelan a la katoü como estrategia de intervención y como estrategia de resistencia.

Hasta el momento, me he centrado en la comercialización de la katoü y la relación con el mercado y las mujeres wayuu, transformadas en los discursos en productoras. Sin embargo, las mujeres y la katoü, parecen hacer parte de una construcción discursiva (desarrollo como colonialidad discursiva) sobre La Guajira como territorio. Un concepto que permite

comprender este fenómeno es el de *la colonialidad de la naturaleza* de Alimonda (2011):

“[...] Así como su realidad biofísica (su flora, su fauna, su población, la biodiversidad de sus ecosistemas) y su configuración territorial (las dinámicas socioculturales que articulan significativamente estos ecosistemas y paisajes) aparecen ante las élites globales hegemónicas y ante las élites dominantes de la Región como un espacio subalterno, que puede ser explotado, destruido y reconfigurado, de acuerdo con las necesidades de los regímenes de acumulación actuales.” (p. 22).

La Guajira, como territorio subalterno ha sido una construcción histórica y la katoü, es un objeto aglutinador de relaciones arijuna-wayuu, cuya historia permite entender la colonialidad de la naturaleza de la región y es algo que en la actualidad se quiere explotar con fines turísticos, como hemos visto en las campañas publicitarias estatales.

Territorio en los márgenes: resistencia, corrupción y responsabilidad

Según la historia contada por Barrera (1990) entre otros, La Guajira nunca pudo ser conquistada por las armas; el pueblo wayuu dominó el arte de las armas y los caballos, elementos y conocimientos adquiridos en el comercio con contrabandistas ingleses y holandeses. Barrera (1990) sostiene que la comunidad wayuu, ha sido un colectivo de diestros/as comerciantes, siendo ésta una de las razones de su supervivencia a pesar del régimen colonial impuesto en el territorio, ya que tenían el control sobre las rutas del contrabando a través del desierto, creando relaciones comerciales con piratas, contrabandistas que habitaban el Mar Caribe.

La literatura académica sobre la etnia wayuu es enfática en el carácter histórico del pueblo wayuu como indomable y resistente desde la colonia española (Perrin, 1987; Vergara, 1990; Barrera, 1990; Orsini 2009; Polo Acuña 1999 y 2011). Y hasta hoy La Guajira sigue siendo un espacio donde hay una continua disputa y negociación entre la sociedad hegemónica-occidental nacional y la sociedad wayuu, como muestra Orsini (2007) en relación con el contrabando:

“Así se explica que la tradición contrabandista criolla haya recuperado dos elementos estructurales de la cultura wayuu: la organización social basada

en grupos familiares extensos y la tradición del cobro por todo agravio hecho a una familia, estableciendo de esta manera una aprobación generalizada a la justicia privada y clandestinidad en la sociedad guajira” (p. 248).

Siguiendo a Polo Acuña (2011), en la independencia existieron acciones por parte de las comunidades wayuu, afines a patriotas y realistas; estas acciones estaban relacionadas con lazos de parentesco, compadrazgo y alianzas con los ejércitos *realista* y *patriotas*. Sin embargo, desde una perspectiva nacional e histórica (hegemónica) con la independencia y la posterior construcción del Estado-Nación, La Guajira fue apropiada, permaneciendo por mucho tiempo como un territorio de poco interés, un lugar de frontera, en otras palabras, parte de una geografía política o espacios de proyección y de mitificación del Estado Nación (Serge, 2011).

En la casa Siosi, el televisor de la sala siempre estaba prendido, pero pocas veces tenía público, pues las personas de la casa, preferían estar afuera evitando el calor. En ocasiones las noticias que sonaban en el interior de la casa, eran temas de conversación de los hombres y las mujeres wayuu que llegaban a sentarse en la acera de la casa donde el viento refrescaba. Recuerdo una noticia en particular³⁵: un video había circulado por las redes sociales, en él se veía una fila de niños y niñas en un colegio; el primero de la fila recibía un plato de comida, mientras una mujer le tomaba una foto a cada niño y niña con su plato de comida, como prueba material de la inversión del dinero público, pero después de la foto, otra mujer le quitaba el plato de comida al niño y se lo pasaba al siguiente en la fila, mientras el niño pasaba a otra mesa por una tajada de plátano macho con un poco de pollo. Un recordatorio doloroso, las representaciones (como es la fotografía que toma esas mujeres para el Estado), aunque materiales (foto), no son copias exactas de la realidad. Frente a esta noticia, los habitantes de la casa Siosi, sin asombro, recordaban la situación de hambruna de La Guajira (profundizaré en esto más adelante). Aunque este video mostraba un colegio público en un pueblo del vecino departamento del Cesar, en La Guajira infancia y

³⁵ <http://www.semana.com/nacion/multimedia/aguachica-asi-recibirian-los-alimentos-los-ninos-de-un-colegio-oficial/467333>

corrupción eran dos conceptos que desde hace unos años iban de la mano en la pantalla de ese televisor sin público. Una de las instituciones más importantes del país, el ICBF (Instituto Colombiano de Bienestar Familiar) era el espacio de “una red de corrupción”, como lo decía un artículo del periódico nacional El Tiempo titulado “Con niños 'fantasma', desfalcan al Bienestar Familiar en La Guajira”:

“Mediante la creación de cupos falsos para beneficiarios inexistentes, una red de corrupción que operaba dentro del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) se apoderó de 2.217 millones de pesos que estaban destinados a programas de primera infancia, con los que se buscaba brindar desayuno, almuerzo y refrigerio a los menores de La Guajira, uno de los departamentos con mayor índice de desnutrición en el país.” (El Tiempo, 2015).

Desde mi llegada a Colombia, “corrupción” y “La Guajira” parecían sinónimos. Cuando veía una noticia sobre La Guajira en algún medio de comunicación, siempre aparecía con dos caras: la de la corrupción y la de la responsabilidad. La palabra “corrupción” se usaba para apelar a habitantes e instituciones (públicas y privadas) en y de ese territorio:

“El fiscal General, Néstor Humberto Martínez aseguró que la primera etapa de la investigación por la corrupción en La Guajira “comprometen la responsabilidad de dirigentes públicos, empresarios, miembros de la comunidad Wayuu e inclusive funcionarios judiciales”. En su concepto este desfalco a las arcas del departamento fue sistemático y constante.” (Redacción Judicial, 2016).

La otra cara del discurso, era la de “responsabilidad”, pues en cada noticia siempre algún representante del Gobierno Central (sea ministros, directora del ICBF o procuradores) que hablaban de lo que el Gobierno haría para investigar y castigar a los culpables, inclusive cuando se hablaba de proceso “*sistemático y constante*”.

Dentro de ese doble sentido de las representaciones (toda representación de algo, contiene una autorepresentación). Si los habitantes de La Guajira son corruptos, es porque el Estado central no lo es. El Estado, en este caso representado por el Fiscal General, debe ser capaz de investigar y dar cuenta del problema de la corrupción, de allí la legitimidad del sistema burocrático. La burocracia según Herzfeld (1992) es un sistema que

demanda “responsabilidad” (accountability) esto es un sistema socialmente construido y culturalmente reproducido:

[...] accountability is a socially produced, culturally saturated amalgam of ideas about person, presence, and polity. Despite its claims to a universal rationality, its meanings are culturally specific, and its operation is constrained by the ways in which its operators and clients interpret its actions. Its management of personal or collective identity cannot break free of social experience” (Herzfeld, 1992, p. 47).

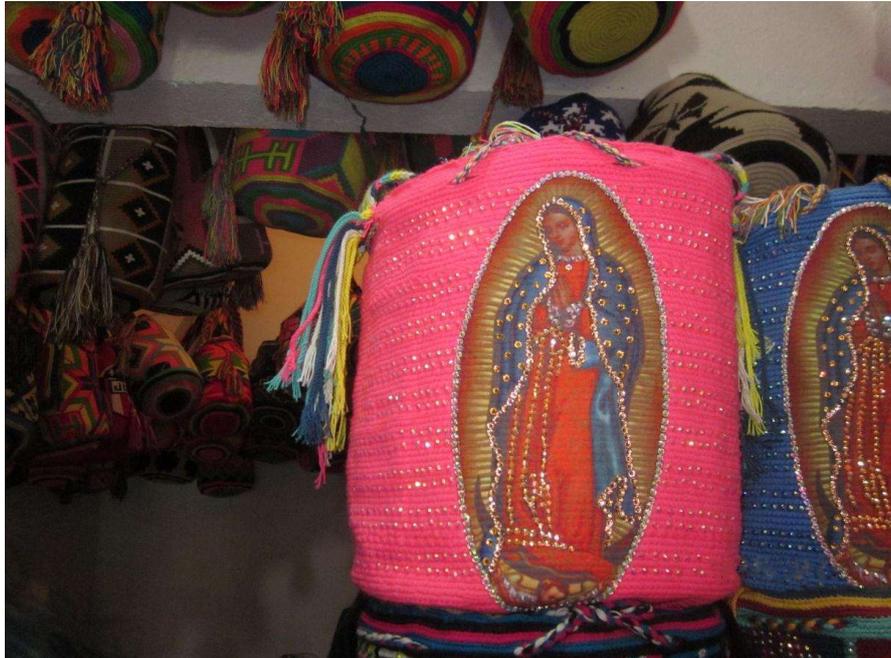
En otro artículo del periódico nacional El Tiempo, donde relatan la revisión de cuentas del ex-procurador Ordóñez en Riohacha, se lee: *“el problema no es la sequía sino la corrupción”*. Y agregó que *“se adelantan investigaciones disciplinarias contra funcionarios de la región que estarían involucrados en actos de corrupción.”* (Justicia, El Tiempo, 2014). Durante el tiempo que permanecí en La Guajira, percibía a la corrupción como un fantasma que habitaba cada calle y cada conversación: los últimos gobernadores del Departamento estaban siendo procesados por asesinato y corrupción³⁶. Y junto a la corrupción encontraba otro elemento en las narrativas nacionales, la noción de ausencia del Estado. Más adelante en el mismo artículo se lee: *“Andrés Epieyu, líder indígena de esta comunidad de La Guajira, constituida por cien familias, aseguró que la población carece de agua potable, luz y escuelas. “Sentimos la ausencia del Estado”, aseguró. Y agregó que el tema de la desnutrición en los menores es preocupante y que ha aumentado en los últimos meses.”* (Justicia, El Tiempo, 2014). El concepto de corrupción habla de una transgresión a un sistema normativo (una fragmentación de la frontera entre lo privado y lo público), como es el Estado-Nación; así es que cuando se habla de la corrupción como un problema de una región, realmente se está hablando de un problema del Estado como estructura

³⁶ Un breve resumen. Wílmer González Brito (Gobernador de la Guajira): acusado por actos de corrupción en la elección atípica en el 2016; Oneida Pinto: 2 veces elegida alcaldesa de Albania (municipio en donde se localiza la mina del Cerrejón), Exgobernadora de la Guajira, destituida por irregularidades en su candidatura; También se le imputaron cargos por amenazas al gobernador de “emergencia”, Jorge Enrique Vélez, encargado por el presidente Santos para gobernar mientras se realizaban las elecciones atípicas en las que será elegido W. Brito (elemento que habla del margen del Estado); Kiko Gómez: condenado a 55 años de prisión por el asesinato de Yandra Brito exalcaldesa de Barrancas; Jorge Eduardo Pérez: gobernador de 2008-2011, acusado de apropiarse de 26.000 millones destinados para un megacolegio. José Luis González Crespo: gobernador del 2004-2007 “delitos de peculado por apropiación a favor de terceros y contrato sin cumplimiento de requisitos legales.” (Redacción Judicial, 2017).

territorial. El 21 de febrero de 2017, el Consejo Nacional de Política Económica y Social (Conpes) decidió intervenir en el departamento de La Guajira. El Gobierno Nacional asumiría la gestión de recursos para educación, salud y agua potable destinados al departamento. La intervención duraría tres años. La razón de esto: la corrupción había saqueado el departamento. "*El gobierno viene a poner orden y acabar con la corrupción*", dijo el ministro de Hacienda Mauricio Cárdenas. (Editorial, El Espectador, 2017) Sería preciso preguntarse ¿si viene el gobierno, acaso dónde estaba?

La corrupción en los discursos mediáticos en el tiempo de mi investigación se volvía origen de todos los problemas, justificación de la ineficiencia del Estado y de la ausencia de éste en la vida de la comunidad wayuu y de los arijunas guajiros. Y es que mientras vivía en la ranchería de Itaca junto a Doña María, hijas y nietas, el Estado hizo presencia directa de dos formas: la primera, con su plan de seguridad alimentaria "familias en acción" del Bienestar Familiar y con talleres de tejido y venta de mochilas por parte de Artesanías de Colombia S.A. (una empresa pública mixta), Cerrejón (empresa privada de extracción de carbón) y del SENA (Servicio Nacional de Aprendizaje, institución pública). Entonces, preguntarnos hoy sobre las katoü, es también preguntar sobre el Estado colombiano y su intervención en el territorio Wayuu. A continuación, realizaré un recorrido por los discursos de diferentes actores que intervienen o han intervenido en el desarrollo histórico de la katoü.

Misión Capuchina: “Implantar entre los Indígenas, de suyo indolentes, de Amor al trabajo.”



12 Imagen. Mochila de dos hebras con piedras brillantes con virgen.

La imagen 12 la tomé en el Mercado Nuevo³⁷, está era una mochila de dos hebras, unicolor, con gasa en técnica osonuchii³⁸, piedras brillantes incrustadas con pegamento para telas, y en la parte central una virgen impresa con tinta, al fondo unas mochilas también de dos hebras, pero con patrones tradicionales (Imagen 12). Las vírgenes eran imágenes recurrentes en las mochilas modernas, eran el producto de años de innovación y la introducción de nuevas técnicas, sobre un tema iconográfico de una institución que había permeado el proceso de aprendizaje sobre el tejido desde hace un siglo. Esta mochila señala a un actor fundamental para una *historia de la katoü*.

Cuando comencé mi trabajo de campo, cada vez que preguntaba dónde podía encontrar las mejores artesanías, la gente me respondía: Nazaret o Aremazai (dos lugares estratégicos para la misión Capuchina, en donde encontramos internados). El espacio del internado (antiguamente llamado

³⁷ Ver capítulo 3.

³⁸ En el capítulo 3 profundizaré en estas características técnicas de las katoü.

orfelinato) es una imagen recurrente en las narraciones sobre el tejido y el arte wayuu. Como me lo comentó Vicky³⁹, una mujer que vende en la Calle Primera de Riohacha, una calle donde los colores brillantes de cientos de mochilas se mezclan con el azul del Mar Caribe:

“Yo aprendí a tejer en mi ranchería, empecé a hacer como platicos. Pero todo chuequito se subía y había que volver a zafar, pero el internado, en el internado yo profundicé más ¿ya?, porque allá a uno le enseñaban cómo tenía que quedar un plato bien derecho bien sentado ahí, pero a mí me gusta pues yo le cogí enseguida el hilo.” (E-12).

Este patrón se repetía una y otra vez cuando le preguntaba a una mujer wayuu artesana donde aprendió a tejer. Primero decía “aprendí sola”, luego “lo aprendí mirando a mi madre y tías en la ranchería” y por último que lo había aprendido en el internado. En las narrativas de la vida en el desierto la imagen del internado tiene más fuerza y presencia que aquella del Estado Colombiano.

La Guajira fue un espacio en disputa, delegado por el Estado a la Iglesia y a sus misiones, como lo muestra la Ley 32 de 1912 sobre “Creación de orfelinatos en la Goajira”. Por medio de esta ley, el gobierno cierra todas las escuelas que hasta la fecha funcionaban en La Guajira (art. 8) y crea tres orfelinatos. Y la Ley 64 de 1914 es aquella *“por la cual se dictan medidas para la reducción y civilización de unas tribus indígenas”*. En el primer artículo de dicha ley el gobierno dice, *“La Nación contribuirá con dos mil pesos (\$2.000) para gastos de la expedición que se ocupa en la reducción de los indios motilonos”*. Cabe resaltar que en la región de La Guajira conviven diferentes comunidades indígenas como la comunidad Wiwa, arhuacos y barí montilón (antes llamados “indios motilonos”). En estas dos leyes vemos a un gobierno que delega funciones a otra institución no estatal, en este caso a la misión capuchina. Estas leyes hablan de un proyecto de reducción y civilización, dos palabras centrales en el discurso nacional sobre la diversidad étnica del país (anterior a la Constitución política de 1991), que dan una idea del régimen colonial y del rol de la Nación en La Guajira.

³⁹ Conocí a Vicky ese día que conocí a Gio y a Tim, aunque parecía ignorarnos en esa ocasión, otro día me reconoció de aquel encuentro y nos pusimos a conversar.

Se hace necesario dar una pequeña contextualización de estas dos leyes como productos de las relaciones entre el Estado Colombiano y la Santa Sede que no siempre han sido estables. Después de la independencia (1810), muchas congregaciones religiosas fueron expulsadas del país. La independencia sería reconocida por el Papa Gregorio XVI en 1835. Sin embargo, en 1853 bajo el gobierno de José María Obando (1853-1857) se separa el Estado de la Iglesia; en 1861 el presidente y general Mosquera expropia los bienes eclesiásticos (Bosa Bastien, 2015). Dos años después se crearía la Constitución de 1863, que instituyó brevemente la libertad de culto. De acuerdo con Bosa Bastien *“Esto significa que, durante buena parte del siglo XIX, los pueblos indígenas que habían sobrevivido a la Conquista pudieron vivir sin mucha interferencia por parte de los misioneros y del Estado”* (2015, p. 148). Es bajo el gobierno de Rafael Núñez (cuatro veces presidente) y con la creación de la Constitución de 1886 (anterior a la Constitución actual de 1991) cuando se regresa a la intervención de la Iglesia en el Estado. En 1887 se crea una reapertura del Concordato con la Santa Sede, en el que:

“[...] la Iglesia hizo concesiones sobre sus derechos económicos a cambio del control del aparato educativo y de la institución matrimonial, a la vez que recupera su autonomía interna. Este control de la educación y de la familia significa un cierto regreso a la situación de que había gozado durante la colonia, pero con la ventaja de que ahora la Iglesia era más independiente frente al Estado.” (González, 1993).

El Estado delega funciones como agente de educación y regulación de la familia como un bien público y base de la nación (para usar el lenguaje actual en relación a las familias mono-parentales o del mismo sexo).

Volviendo a las leyes 32 de 1912 y 64 de 1914, estas leyes también se refieren a un espacio de educación para los pueblos indígenas. De acuerdo con la ley 64/1914 se establecerán tres orfanatos: San Sebastián de Rabago (Nevada), San Antonio (Pancho) y Nazaret (Macuira). En un texto del Vicario Apostólico de La Guajira titulado *Misión de La Goajira, Sierra Nevada y Motilones, a Cargo de los Reverendos Padres Capuchinos*, dirigido al Cuerpo Legislativo y a la prensa. Este texto es un informe en el que se da cuenta de la función de la misión capuchina en territorio wayuu, arhuacos, wiwa, kogi y barí motilón (una función que

es del Estado pero que es delegada) y cuyo discurso habla de una transformación de niñas y niños wayuu residentes en los internados.

En estos espacios, las niñas y los niños eran educados no solo en las ciencias y la religión, sino que, sobre todo, el cuerpo se educa en la vida cotidiana, a través de esquemas estrictos de rutina y disciplina:

“El reglamento al cual están sujetos los niños de ambos sexos que se educan en nuestros orfanatos, con muy pequeñas variaciones, es análogo a los que rigen en las casas asilos y de beneficencia de la Nación. Todo lo hacen a hora fija y determinada: a las cinco se levantan, se asean, hacen sus oraciones y oyen la santa misa; a las siete, ejecutados los primeros oficios de aseo de la casa, desayunan y, pasado un rato, comienzan sus estudios y ejercicios de lectura y escritura; a las diez menos cuarto se les da recreo, y muy pronto reanudan sus labores escolares hasta las once, cuando se les sirve el almuerzo. En el mediodía se dedican a trabajos manuales hasta las tres, hora en que se les sirve onces y se les da media hora de recreo; a las cinco y media comen, y después se les da hora y media para que jueguen y se entretengan con otros ejercicios de solaz y distracción hasta las siete y media, en que rezan el santo rosario, acompañado de las oraciones de la noche, para retirarse a las ocho a descansar.” (Exposición del Vicario Apostólico, 1915, p. 12).

Hago hincapié en la idea que presenta el fragmento del texto (un informe institucional), sobre la similitud del reglamento que rige el orfanato con aquel de la Nación. Es una forma de legitimar su existencia en tiempos del Estado-Nación como una extensión de este, un proceso de legitimidad en los márgenes del Estado. Además, los asilos de hogares y las casas de beneficencia son espacios de regulación y normalización de algunos comportamientos desviados, por medio de un control disciplinario, lugares de producción de sujetos dóciles que deben ser controlados y regulados.

La Misión Capuchina educa en técnicas tales como el tejido y la cestería:

“En labores, las indígenas pueden competir con niñas de cualquier otro instituto, y hasta con ventaja, puesto que ellas mismas cortan, cosen y remiendan los vestidos de su uso y ayudan a las religiosas en la confección y remiendo de las ropas de los niños. El cosido a mano lo hacen con gran primor, zurcen muy bien, y la máquina de coser la manejan correctamente. Los niños se dedican a la confección de sombreros comunes y suazas, y creemos que muy pronto el taller de tejidos establecido en San Antonio dará la tela necesaria para vestir a los niños de todos los establecimientos.” (Exposición del Vicario Apostólico, 1915, p. 15).

Este fragmento habla de una transformación del niño indígena en un productor de algo –sombreros y vestidos-; siguiendo esta idea en otro apartado del informe de la Misión Capuchina se señala:

“Gran cantidad de energías han desplegado los institutores de nuestros Orfanatos para implantar entre los indígenas, de suyo indolentes, el amor al trabajo. En un principio creyeron éstos que su vida en el Orfanato era sólo comer y ser servidos en todo; pero poco a poco, con desvelo y paciencia muy recomendables, se les ha hecho comprender que debían dedicarse a algunos oficios, primero domésticos y después de industria.” (Exposición del Vicario Apostólico, 1915, p. 15)

El hecho de educar a niños y niñas indígenas primero en oficios domésticos y después en industria, tiene un fin económico: por medio del “*amor al trabajo*”, convertir al sujeto/niño indígena en un sujeto capaz de producir objetos como sombreros de suazas no solo para su propio consumo, también para todos los establecimientos.

Es importante entender que enseñar a los pueblos indígenas en proceso de la industria fue parte del acuerdo con la Santa Sede, según el artículo 13, como lo expresa Córdoba (2012) en su tesis sobre las misiones en Urabá y La Guajira:

“Otra forma como los misioneros propiciaron sociabilidad fue con el desarrollo de las artes manuales, además de permitirles cumplir con el artículo 13 del Concordato de la Santa Sede, que establecía que las comunidades religiosas en misión debían difundir y enseñar algunas industrias a los indígenas; les propiciaba un medio de usar saberes ancestrales de la región guajira y mezclarlos con la devoción cristiana. [...] Con mochilas de henequén confeccionadas por las niñas, mientras que los niños hacían sombreros de gran perfección” (Pp. 221-222).

Esta división generizada del tejido (niñas mochilas y niños sombreros), coincidía con la división del tejido generizado que hoy se puede ver en el sistema de género wayuu. Es así como a través de las artes manuales o industriales en los orfanatos, se construía un puente material (mochilas y sombreros) entre saberes ancestrales wayuu y los principios cristianos.

“La Guajira: pueblo Wayuu, con hambre de dignidad, sed de justicia y otras necesidades insatisfechas”



13 Imagen. Mapa de la Guajira con Cerrejón, vía férrea y puerto, mochila de una hebra.

Una mochila acabada por el tiempo, con tonos café rojizo, café claro y azules grisáceos, la creadora de esta mochila nos da una representación de territorio: un mapa de La Guajira atravesado por dos líneas delgadas, la vía férrea del Cerrejón, que terminan en tres triángulos, se puede leer “Cerrejón”; otras ciudades están demarcadas por la mochila Maicao, Nazareth, puerto Estrella, Manaure, Riohacha, Uribia. Afuera del mapa vemos figuras de animales con cactus de yotojoró y un barco (Imagen 13). “*La esencia de esta mochila es el departamento de La Guajira, sus municipios y recalca el Cerrejón como empresa principal de explotación minera. Acá, principal recurso natural del departamento.*” (Luz Cotes, mensaje WhatsApp 30/08/2018) Esta mochila reclama un apartado en la *historia de la katoü* sobre ese actor que retrata: el Cerrejón.



Códigos QR.
Atlas de conflictos medioambientales. [en dirección de arriba abajo]
1) Anglo American; 2) BHP Billinton; y 3) Glencore.



Código QR, para ver video “Así desterró la mina del carbón a los negros de La Guajira.”

Como se dijo antes, La Guajira fue un lugar de poco interés para el Estado, pero esto cambió con la crisis energética de 1973, cuando se ponen los ojos en una de las reservas de carbón más grandes de Colombia (descubierta en 1864). En el año 1975 el Gobierno colombiano invitó a participar en la licitación para explotar el territorio que hoy es el Cerrejón Norte, licitación concedida a INTERCOR, empresa filial de la compañía petrolera Exxon Mobil. Esta empresa vendería INTERCOR, al consorcio de BHP Billiton⁴⁰, Glencore⁴¹ y Anglo American⁴² en el año 2012. Los tres son actores en conflictos ecológicos distributivos en África, Asia y América del Sur como se puede ver en el Atlas de Justicia Medioambiental (Ver los códigos QR de cada empresa con su móvil).

La concesión fue dada por 28 años (exploración, construcción de la mina y producción) y en 1999 se firmó un nuevo acuerdo entre el Estado Colombiano y la empresa de explotación minera para prolongar la explotación hasta el año 2034.

Pero la concesión en el territorio del Estado al Cerrejón no fue sólo sobre explotación de la mina, sino también sobre los diferentes medios de transporte para sacar de La Guajira el carbón: puertos y vías ferroviarias (infraestructura que va desde el norte en la Alta Guajira hasta la baja, como se muestra en la Imagen 13). Es así, que la exportación tradicional de La Guajira es hasta hoy el carbón. Colombia es el cuarto exportador de carbón a nivel mundial: en el 2011 produjo 85,8 millones de toneladas de carbón y 89,2 millones el año siguiente (DANE, 2012, p. 44). A pesar del aumento en la explotación de este mineral, las regalías que recibe el Estado y el departamento dependen de los precios internacionales del carbón⁴³. La economía del departamento es principalmente la explotación

⁴⁰ Para ver el Atlas de conflictos medioambientales de la empresa BHP Billinton <https://ejatlas.org/company/bhp-billiton> .

⁴¹ Para ver el Atlas de conflictos medioambientales de la empresa Glencore <https://ejatlas.org/company/glencore-international-ag> .

⁴² Para ver el Atlas de conflictos medioambientales de la empresa Anglo American <https://ejatlas.org/company/anglo-american> .

⁴³ Como se explica en el informe del Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) “[...] en 2012 las regalías recibidas en La Guajira por explotación de carbón mineral decrecieron 68,8% al pasar de \$396.121 millones en 2011 a \$123.727 millones en 2012. Este comportamiento se atribuye al descenso en los precios de venta del carbón en el mercado externo.” (2012: 45)

minera: sal, carbón y gas natural. De hecho, de acuerdo con el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE, 2012) es la industria más estable de la región, mientras otras actividades como la agricultura, la caza, los servicios y otras, se mantienen o tienden a la baja, pero nunca compiten con la explotación minera.

El régimen de acumulación es claro, es ese de la industria extractivista del carbón. Y para esta industria, el agua es indispensable para hidratar el carbón, reducir su impacto ambiental, para su transporte, almacenamiento, para evitar la combustión del carbón y mantener su calidad. La temperatura promedio de La Guajira es de 28 a 32 °C y es la región con las menores cantidades anuales de lluvia (500 milímetros y menos). Entonces, es fácil imaginar que el agua es un recurso escaso de gran importancia. Sin embargo, la fuente de agua más grande disponible es el río Ranchería. Este sistema acuífero es estratégico ya que es la principal fuente de abastecimiento para la población de la región. En el 2005 comienza el proyecto de la represa *El Cercado*, un proyecto “multipropósito” que tenía como objetivos:

“i) Acueducto: abastecimiento de los sistemas de acueducto para nueve municipios del departamento de La Guajira: San Juan del Cesar, Distracción, Fonseca, Barrancas, Hato Nuevo, Uribía, Manaure, Maicao y Albania; [...]; ii) Agropecuario [...]; y iii) Generación de energía [...] Mediante la resolución No. 3158 de agosto 10 de 2005, Corpoguajira otorga al Instituto Colombiano para el Desarrollo Rural (INCODER⁴⁴) la licencia ambiental del proyecto Río Ranchería” (Corpoguajira, 2015).

En consecuencia, el territorio se configura, represando el único río en una región semiárida. Once años después del comienzo de la represa, la Procuraduría de la Nación en un informe titulado “*La Guajira: Pueblo Wayuu, con hambre de dignidad, sed de justicia y otras necesidades insatisfechas*” señala como antecedente el Proyecto Cerrejón:

“[...] que comprendería un área minera de más de 69.000 hectáreas [...], “lo que implicaría un futuro potencial de afectación directa” y que el agua del Río Ranchería estaría siendo destinada a este Proyecto; [...] El Río Ranchería, a pesar de ser un bien de uso público, su agua se encontraría en una represa a la que la comunidad wayuu no tendría acceso, al ser

⁴⁴ Vale la pena decir que el INCODER fue liquidado debido a problemas de manejo y corrupción.

administrada por el “Centro Administrativo del Río Ranchería.” (Procuraduría Nacional, 2016, p. 27).

Un año antes de este informe de la Procuraduría, el 11 de diciembre del 2015, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos informaba al Estado Colombiano su decisión de “*solicitar la adopción de medidas cautelares a favor de niños, niñas y adolescentes de las comunidades de Uribia, Manaure, Riohacha y Maicao del pueblo Wayuu, en el departamento de la Guajira*” (MC 51/15). La razón de este fallo: la falta de agua potable y los altos niveles de desnutrición, causantes de la muerte de 4.770 niños y niñas durante los últimos ocho años (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2015).

El informe de la Procuraduría General de la República (“La Guajira: pueblo Wayuu, con hambre de dignidad, sed de justicia y otras necesidades insatisfechas”). En la introducción de este documento, -en lo que podríamos llamar un genocidio sistemático de los habitantes de La Guajira-, habla de este paralelo que parece existir entre textiles y territorio (reiterativo del discurso colonial sobre el territorio wayuu):

“Al elaborar en ejercicio de la función preventiva y de control de gestión, un Informe sobre La Guajira, uno de los 32 Departamentos de Colombia, que tiene la mayor población indígena, se evocan también sus bellos paisajes como el que miles de turistas han contemplado en el Cabo de la Vela, su riqueza carbonífera y los tejidos coloridos elaborados por sus comunidades indígenas.” (Procuraduría, 2016, p. 5).

Esa relación entre población autóctona y tejidos se expresa claramente en la Imagen 8, donde unas manos femeninas y morenas tejen el territorio. Esta relación es clave para el discurso colonial impuesto sobre la región. La Procuraduría General de la Nación (una institución del Estado), en el informe revela elementos importantes del discurso estatal sobre La Guajira, como un objeto-espacio-desierto, con la mayor población indígena. Bellos paisajes: territorio para ser observado por turistas (aquellos que traen capital al territorio); riqueza carbonífera (aquello que transforma el territorio y le proporciona capital) y tejidos coloridos hechos por indígenas (población tradicional del territorio, en crisis que, sin embargo, son productores). Todos estos elementos hablan de una función



Sistema de Fundaciones
Cerrejón

14 Imagen. [Izq] Mochila de dos hebras con kannas de reloj de arena. [der] Logo sistema de Fundaciones Cerrejón.

económica, pero recordemos que el informe está hablando de una crisis humanitaria, que parece secundaria en este párrafo introductorio.

El discurso imperante es uno económico y colonial. Todo lo que se encuentra en esta zona es un recurso (potencialmente generador de capital). Esto parece ser parte de un patrón impuesto en los territorios como espacios subalternos o subdesarrollados. La Guajira es un claro ejemplo de estos espacios subalternos que son olvidados, explotados, devastados y reconfigurados, todo en razón del régimen de acumulación de capital.

El objetivo inicial de esta investigación era seguir el proceso de producción de la katoü. Poco a poco empecé a ver kannas (dibujos tradicionales del tejido wayuu) en diferentes instancias, como en logos y publicidad. Tal es el caso de la imagen o logo de la empresa Cerrejón (Imagen 14): en la parte izquierda encontramos algo que puede ser parte de la cultura wayuu, un kannas que las mujeres wayuu reproducen constantemente en sus mochilas: dos rombos con dos triángulos dentro, asemejando un reloj de arena. Podríamos hablar de un proceso de apropiación cultural, que resta autoría a las mujeres artesanas. También este símbolo aparece en el territorio que teje las manos morenas en el afiche sobre La Guajira de la campaña publicitaria *Colombia es realismo mágico* (Imagen 8).

El Cerrejón es una de las empresas que aparece en las narraciones sobre el aprendizaje del tejido de la katoü. Muchas mujeres asisten a talleres ejecutados por la empresa de explotación minera, lo que pude percibir después de unos días en La Guajira. Como me comentó Alta Gracia, una mujer wayuu residente en su territorio tradicional en el Cabo de la Vela, que había tomado previamente un taller sobre mochilas wayuu impartidas por el Sena (Servicio Nacional de Aprendizaje):

“La misma cosa, ese taller del Cerrejón también era lo mismo. Pero nosotros si terminamos y el Cerrejón nos dio, pero nunca nos dieron una un ¿cómo es que se llama eso? un certificado de que nosotros hicimos estos cursos con ellos, nunca lo recibimos [baja la voz] y es algo que tenían que hacer, darnos una certificación que nosotros ya éramos tejedoras y podríamos tejer y salir adelante y que nos mandaron más profesoras para perfeccionar, mejor, como el tejido, pero ellos no volvieron más no sé por qué.” (E-5).

A partir de este fragmento, la idea del certificado es interesante. ¿Por qué una mujer wayuu necesita un certificado del Cerrejón para decir que es una tejedora? Es parte del poder del Cerrejón: el nombrar/etiquetar. Elemento no insignificante, definir y nombrar es una huella del poder hegemónico (de nuevo la jugada colonial). Un proceso que resta autoridad a las artesanas de la comunidad que aprenden el tejido desde un proceso ritual y en el día a día. Siguiendo la ley 36 de 1984 *Reglamentación de la profesión de artesano, Junta Nacional de artesanía*, donde el Estado define que es un artesano:

“Artículo 1º. Se considera artesano a la persona que ejerce una actividad profesional creativa en torno a un oficio concreto en un nivel preponderantemente manual y conforme a sus conocimientos y habilidades técnicas y artísticas, dentro de un proceso de producción. Trabaja en forma autónoma, deriva su sustento principalmente de dicho trabajo y transforma en bienes o servicios útiles su esfuerzo físico y mental.” (CONGRESO DE COLOMBIA, 1984).

Seguido por un segundo artículo, donde crea categorías para diferentes tipos de artesanos: 1) aprendiz; 2) oficial; 3) instructor; Y 4) maestro artesano. Es Artesanías de Colombia S.A. como institución estatal, que acredita a cada artesano en una de estas categorías. Es importante notar que es este el mecanismo por el cual los artesanos pueden ser incluidos en el sistema de seguridad social.

Sin embargo, ¿por qué una empresa minera estaría interesada en impartir talleres textiles en territorio Wayuu? Estos talleres son parte de los programas de responsabilidad social de la compañía minera, que desempeña Fundación Cerrejón. ¿Pero en qué momento la responsabilidad social empresarial es demasiada responsabilidad sobre los actores sociales, opacando la responsabilidad que el Estado y sus instituciones tienen con la población civil? En la mayoría de las rancherías que visité, había una historia acerca de un taller de mochilas enseñado por Cerrejón (sea como principal actor o como parte de una asociación con otros actores). La Fundación Cerrejón, es un actor activo en la región, manejando diferentes proyectos desde apicultura, creación de sistemas de bombeo solares, ganadería caprina, agricultura incluso experimental:

[...] “en la granja se hizo el primer cultivo experimental de Nopal, este cultivo creo que es propio de... de México si, entonces, como no tienen puyas lo que hace es que se puede aprovechar más... [se puede comer]. Exacto, se puede aprovechar más la planta, entonces el proyecto inicial es para alimentación animal, porque el wayuu en esa parte, la alimentación si es más, como que es más hermético, no come cualquier cosa, para que coma algo nuevo no es tan fácil, entonces para los animales prácticamente se hizo el proyecto. Y ha tenido buena acogida, o sea la gente lo ha aceptado y se ha trasladado algunas comunidades. En el momento no sé cuántas, pero sí se ha trasladado a algunas comunidades el cultivo, para que lo replicarán en sus comunidades. También el tema de la cereza, se hizo un estudio bromatológico en el año... y nutricional de cada... [...] incluso salió un libro, se llama los frutos del desierto de juya.” (E-11).

Cerrejón es un actor que tiene un impacto importante en el territorio, sobre la población y sobre la materialidad de las mochilas. Una antropóloga que trabaja para esta empresa en una reunión en las oficinas de Cerrejón en Riohacha, explicándome los talleres, señaló:

“[...] en el tema de artesanías hay métodos distintos. En el programa lo que hacen es que se dan unas capacitaciones, sobre todo en torno al tema de mejoramiento de calidad. Tú sabes que, si bien los wayuu saben tejer, es innato prácticamente, [...] la mujer aprende a tejer desde muy pequeña. Pero, con el tema del mercado se han venido cambiando ciertos aspectos, o se ha venido exigiendo, sobre todo, como que la calidad cambie, o sea, dicen buena calidad, pero ¿qué quiere decir buena calidad? Por ejemplo, un tejido de una sola hebra es más valorado que el de dos hebras, porque toma más tiempo, es un tejido más rígido; entonces este tipo de elementos comienzan a jugar como a decir ... que es de buena calidad y que no es de buena calidad según el mercado, entonces en el programa lo que se busca no es decirle a las artesanas ustedes no saben tejer, si no decir:

“vengan acá, en el mercado, si ustedes son prácticamente la fuente de ingresos de sus familias, lo que vamos a hacer es mostrarles unas alternativas para mejorar ese tejido, para el mercado y garantizar como que ustedes puedan vender sus productos a un buen precio”. También se les da asesorías en el tema de emprendimiento, como para que ellas... hay muchas mujeres que no se arriesgan a vender, no tienen cómo explicarle al arijuna por qué su tejido vale, que hay detrás de cada mochila; entonces como que se les habla a ellas sobre todo en capacitación en cómo deben relacionarse para que puedan mostrar lo que realmente vale su tejido, el precio, como fijar un precio.” (E-11).

Esta antropóloga, que es representante del Cerrejón, habla de un cambio para el mercado. El eje de su discurso es el tejido para el mercado, el mercado como regulador del arte. A partir de una capacitación, que no sabemos en qué consiste, más allá de “*explicarle al arijuna por qué su tejido vale*”. Fue imposible adquirir información particular sobre el contenido de las capacitaciones, pero parecen ser paquetes-técnicos arijunas para el mejoramiento de la calidad del producto. La antropóloga reconoce que el conocimiento de la creación de las katoü es *innato* de las wayuu, pero es un recurso (innato- ¿natural?) que debe ser gestionado: “[...] *lo que vamos a hacer es mostrarles unas alternativas para mejorar ese tejido, para el mercado y garantizar como que ustedes puedan vender sus productos a un buen precio*” (E-11). En su discurso las mujeres wayuu tienen una transformación: son tejedoras para transformarse (con ayuda del Cerrejón) en emprendedoras. Emprendedoras, trabajadoras sin ningún tipo de seguridad laboral más que esa que sus manos le proporcionan, incluso en condiciones en el que ellas “*son prácticamente la fuente de ingresos de sus familias*”.

Y ¿qué le queda al y a la wayuu que no puede cultivar la tierra ni criar chivos? Como decía doña Joro, cuando le pregunté si el tejido era de hombres y de mujeres:

“De hombres y mujeres, ahora con esto de que la mochila ha cogido.... [...] Si, fuerza, que se vende, hasta los hombres, como no tienen nada que hacer, también tejen mochila. [...] Ay, porque no hay nada que hacer, porque no más que cuidar animalitos los que tienen sus animales, porque ahora no hay nada que trabajar. [...] Porque primero, los indios cortaban madera y vendían su madera y de eso podían vivir. Quemaban sus carbones. [...] Ya el indio no puede quemar carbón porque a ellos se lo prohibieron. Y ellos vendían su madera pa las casas y eso, pero ya no ya no pueden cortar un palo porque les prohibieron eso de que estuvieran

cortando los palos, eso y ahora no. [...] por lo menos ahora en el invierno ellos cultivan su frijol, maíz. Ellos cultivan. [...] Sí, cuidaban animales. Ahora los indios no tienen ni animales, yo no sé qué pasa en La Guajira, que se han muerto del verano tan fuerte este, los indios han quedado sin animales, sin chivo. [...]. Antes, si era un invierno bueno, era la primavera el invierno verano y así, tenían los animales como sostenerse. Y otra cosa, que antes los indios vendían dividivi.” (E-6).

Doña Joro -una gran comerciante en su juventud-, dice que no hay trabajo para el indígena más que la producción de mochilas. Antes, ellos podían a través de la transformación de los árboles en carbón vegetal adquirir dinero y vivir, pero esto fue prohibido. También existía una regularidad en el calendario de lluvias (primavera y verano). Pero algo cambió (no sabemos qué), “*yo no sé qué pasa en La Guajira*” y ahora los chivos mueren por el fuerte verano. Doña Joro habla de algo que recogerá también el informe de la Procuraduría:

“Los sistemas de almacenamiento de agua y arroyos que proveían agua a las comunidades están completamente secos, lo que imposibilita su consumo y la realización de actividades que permitirían la cría y pastoreo de ganado caprino y los cultivos de pancoger.” (Procuraduría, 2016, p. 27).

La falta de agua para producir alimentos, para mantener el ganado caprino, para el autoconsumo de los miembros de la ranchería, elimina la autonomía alimentaria de la comunidad, forzando a sus habitantes a ser consumidores de un mercado de alimentos externo, al que sólo pueden acceder si venden su fuerza productiva o producen algo para el mercado, algo bonito y colorido para los arijunas: la katoü.

Bajo un régimen de acumulación capitalista de tipo extractivista, el territorio, la katoü y su realidad biofísica son representados -incluso en el marco de una crisis humanitaria- como objetos comercializables (ej. turismo) dispuestos para ser apropiados y transformados para el mercado. La katoü se presenta como una mercancía redentora o salvadora.

El Estado: “Es obligación del Estado y de las personas proteger las riquezas culturales y naturales de la nación”

Durante el tiempo que viví en la ranchería, el Estado hizo presencia directa solamente con dos proyectos: el primero, familias en acción. Un

proyecto del Departamento de Prosperidad Social en el que se le ofrece a las familias con niños y niñas menores de 18 años, un apoyo económico para alimentación y controles de crecimiento. En la ranchería de Itaca, esto era parte de esa economía mixta de las mujeres. Ellas van a la caravana del gobierno de “familias en acción”, donde pesan y miden a los niños y niñas, para poder contar con 100 a 170 mil pesos dependiendo de la edad del niño, cada dos meses. Como política de Estado, el programa se creó para hacer frente a la pobreza extrema en el país (disminuyendo la deserción escolar y la desnutrición infantil), sin embargo, su función no es cambiar las condiciones estructurales que generan la pobreza extrema. Lo cierto es que este dinero ayuda a la ranchería. Siempre es claro que se trata de una institución del Estado, ya que deben inscribir a las niñas y niños en el Sistema Nacional De Familias En Acción, lo que implica una relación material con el Estado-burocracia.

El segundo proyecto se refiere a talleres y proyectos con artesanías: en este punto, estos proyectos pueden tener constituciones mixtas de las instituciones; pueden ser privadas (Cerrejón); semi-públicas (Artesanías de Colombia S.A.); o públicas (Sena).

Artesanías de Colombia S.A. realizó un proceso de talleres (una reunión cada semana), cuya promesa era que las artesanas de la comunidad tendrían la posibilidad de ir a Bogotá para vender sus artesanías (las artesanías que cumplieran con los rasgos de un producto de calidad, estipulado por Artesanías de Colombia S.A.) en Expoartesanía. Esta feria es una asociación entre Artesanías de Colombia S.A. y CORFERIAS que nace en 1991 como un programa estratégico de Artesanías de Colombia que busca mejorar los estándares de calidad de los productos artesanales y en consecuencia aportar al bienestar socioeconómico del sector artesanal. (Artesanías de Colombia, 2016, p. 2).

Es importante recordar que es en 1991 cuando se crea la nueva Constitución Nacional, un discurso producto de un gran pacto nacional de la ideología hegemónica en la sociedad colombiana (Curiel, 2010), en la que se estipula que Colombia es un país pluriétnico y multicultural, donde según el artículo 7: *“El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y*

cultural de la Nación colombiana.” Seguido por el artículo 8: “*Es obligación del Estado y de las personas proteger las riquezas culturales y naturales de la Nación*” (República de Colombia, 1991). ¿Es acaso esa idea de la *riqueza cultural* parte de una lógica del capital?

Estos talleres han sido impartidos por el Cerrejón en su zona de influencia, pero en otras zonas han sido realizados por el SENA (Servicio Nacional de Aprendizaje); en ocasiones los talleres son asociaciones entre estas tres empresas, difuminando esa ya delgada línea entre el Estado y el Mercado.

¿Porque es el tejido de mochilas wayuu tan importante para las empresas y el Estado? Y ¿cuándo comenzó este fetiche del poder hegemónico por las mochilas? En los orfanatos se enseña la técnica de crochet que después las wayuu se apropian y la hacen suya a través de una lógica propia estética de la forma y el color, la técnica es incluida en el reino del arte wayuu, lo que hace a este objeto único, un objeto nacido en el choque de dos sistemas culturales. Pero ¿cuándo el Estado se interesó por el arte wayuu?

Resistencias y alianzas. (algunas) mujeres wayuu como tejedoras y el estado

Un hito en la relación Estado-tejido-comunidades es el proyecto de Artesanías de Colombia S.A. para impartir los primeros talleres textiles, realizados por Iris Aguilar (una wayuu líder y artista textil) y Marta Ramírez (arijuna y diseñadora textil) en La Guajira, en la década de los años setenta (1970). Uno de los productos de este proceso es la producción de *Wale´kerú* tomos I y II. Dos libros en los que se encuentra la más completa sistematización sobre el tejido wayuu/einushii hasta el momento (kannas, técnicas, etc). Es también en esa década cuando el Estado interviene y fija su atención en La Guajira, debido al carbón y al parecer también al arte del tejido wayuu/einushii. Iris Aguilar recuerda:

“[...] las mujeres wayuu antes, las mujeres, gente que sabía, eran únicamente las de un poder económico, la gente pobre y la gente media no sabía porque se ocupan en los rebaños, en esto de la cocina, las niñas

puedientes; las señoritas acomodadas eran las que saben únicamente manejar ese tema.” (E-8).

Tradicionalmente⁴⁵, las mujeres wayuu aprenden el arte del tejido en el ritual de *encierro* o *blanqueamiento*, el ritual de paso de niña a mujer⁴⁶. Se inicia con la menarquía de la niña. En este ritual, la niña es separada de la comunidad y aislada en una pequeña cabaña donde aprenderá a tejer y ser una mujer. Sin embargo, el tiempo de aislamiento depende de la capacidad económica de su hogar. No todas las mujeres wayuu tienen la posibilidad de estar aisladas en su propio espacio durante mucho tiempo, ya que esto implica una gran inversión económica de la familia (materiales, alimentación y maestras). La educación en técnicas de tejido recibidas por la *majayut* (wayuu niña en la pubertad), es acompañada por una mujer wayuu mayor con el prestigio de ser una gran artesana, ella puede ser su tía, su abuela o una conocida, pero a ella siempre se le pagará por su trabajo como maestra de tejido. Esto, para reconocer que el conocimiento de las técnicas textiles tradicionales es algo con valor. Sobre esta idea del valor, la señora Alta Gracia dice:

“[...] es que antes daban más valor a las cosas que hoy. Antes le daba mucho valor, una mochilita se vendían, ellos, como por qué no se veía. Todo el mundo no tejía, el que tejía era personas que ya sabían, eran ya maestras. En la Alta Guajira, ojalá que tu fueras por Nazaret por Puerto Estrella, por, bueno toda la Alta Guajira, pa` que tu veas como son los diseños allá, como tejen, ahora hay chinchorros de millón y pico de pesos, chinchorro doble cara eso lo hacen las mujeres de por allá, las mochilas muy hermosas esas capoteras también.” (E-5).

Iris Aguilar, continúa recordando ese momento cuando habla con sus mayores y maestras acerca de la posibilidad de realizar talleres de tejido con la ayuda del Estado (Artesanías de Colombia S.A.) y la resistencia de estas, frente a la transformación de la dinámica de aprendizaje ritual tradicional del tejido y a la masificación de este conocimiento:

⁴⁵ El significado de "tradicional" en el contexto wayuu tiene un significado líquido, que está cambiando constantemente; lo tradicional wayuu siempre se renueva con las técnicas actuales, sin perder ese "algo-difuso" que ellas y ellos llaman tradicional. Esto tradicional está relacionado con la identidad del grupo como la define Pía Escobar (1996), no como algo estable sino como la "reinención permanente de lo propio, además es una postura frente al otro, siendo también una reinención de la diferencia" (p. 9). Para profundizar en esto en el capítulo 1.

⁴⁶ ver capítulo 1.

“eh cuando yo llegue a romper eso, o sea, yo lo pensé como dos años, yo me reuní con mi mamá y con mis tías y yo les dije a ellas, y las viejas por allá por Nazareth por allá, y ellas me decían: - “Iris, tú eres loca, eso no es así”- Me decían ellas: “te van a dar por la cabeza”, y eso era verdad. [...] Eso es verdad, de compartir con el resto de la gente. (Vicenta: de que se masificara.) Si, yo dije, no, esto es egoísmo de ustedes, yo les decía, y mi mamá me dijo: - “Iris no, y es no”- Y le dije, bueno yo un día me senté y dije: “voy a ser capaz de decirles a ellas, que sí soy capaz de” ... yo ya había hablado con Artesanías de Colombia para hacer unos talleres, los primeros talleres. Entonces yo le dije a mi mamá que fuera maestra, ella me dijo. Me abrió los ojos, y me dijo “¿qué? ¿Qué es lo que tú estás diciendo?” Esto y esto, para que la gente sepa también hacer eso – “Iris, eso no se hace, esto es costoso. Cuando a mí me enseñó mi abuela y eso que era mi abuela y tía, mi mamá tuvo que pagarle a su hermana, y eso que mi mamá es mi mamá y eso es para enseñarle a uno que es costoso. Tú no puedes hacer eso”, me dijo ella. “Tú no puedes hacer eso porque a ti te van a dar por la cabeza, te van a decir: - quitate de aquí que nosotros somos los sabios”-. Y eso es verdad, y eso es verdad. Y eso está pasando y es verdad, [...]”. (E-8).

En este fragmento de la entrevista, Iris Aguilar habla de la intervención del Estado (pues ya había hablado con Artesanías de Colombia S.A.). Esta intervención parece cambiar la idea de valor de los tejidos wayuu; antes lo que tenía valor era la capacidad artística (estética y conocimiento técnico) de la mujer que sabía tejer (que era enseñado por una maestra quien recibía un pago de la familia de la niña), ahora con la masificación del conocimiento, por medio de talleres, es el objeto el que pasa a ser el valor. El objeto (la katoü), se convierte en el sujeto central de políticas públicas. Una noticia que despertó curiosidad desde el comienzo de mi investigación, titulada: Las mochilas wayuu son más económicas en Medellín que en La Guajira (Redacción La Guajira Hoy, 2015). El artículo alertaba sobre la producción de mochilas wayuu en la ciudad de Medellín (departamento de Antioquia) por mujeres cabezas de familia y desplazadas por la violencia, después de una serie de talleres impartidos por una mujer wayuu dentro del marco de la Fundación Roca: Rompiendo Cadenas, y en convenio con la Alcaldía de Medellín, cada mochila producida por estas mujeres tenía un valor de 35.000 y 50.000 (más barato que el promedio en La Guajira)⁴⁷.

⁴⁷ Esta noticia no era un caso aislado, en otras alcaldías del país se ofrecen talleres de tejido wayuu y mochilas wayuu junto a otras “artes manuales”, en febrero del 2018 la Alcaldía Mayor de Bogotá ofrecía talleres de mochilas wayuu y tejidos wayuu en tres Centros de Desarrollo Comunitario: Engativá, Usaquén y Tunjuelito. (Alcaldía de Bogotá; 2018)

En el tiempo de mi trabajo de campo Medellín y su producción de mochilas wayuu, era usado por las y los guajiros (wayuu y arijunas), para señalarme la precaria situación de la katoü como economía tradicional de la nación wayuu. En ese caso, una institución del Estado (Alcaldía de Medellín) decidió implantar la producción de un objeto (propio y producido por una población vulnerable y en condiciones de crisis social como es la comunidad wayuu), en otra región, donde otra población vulnerable (madres cabezas de familia y desplazadas por la violencia) producirán el objeto. Las condiciones laborales y la ganancia de todo el trabajo son bajas, incluso podría hablar de explotación (pensando la relación de tiempo invertido en la producción de un objeto y la ganancia monetaria por el trabajo); como política económica no está dirigida al mejoramiento de la calidad de vida de la población vulnerable, sino a la producción de capital por medio de la katoü. Al mismo tiempo habla de quiénes son las que imparten el conocimiento (antes y ahora): mujeres wayuu. Ellas siguen siendo las gestoras de educación del tejido incluso en condiciones de dependencia.

Todos los talleres a los que asistí eran impartidos por mujeres wayuu acompañada de otras mujeres wayuu o arijunas; ellas eran y son las que siguen gestionando este conocimiento:

“Venía una como es, una profesora para enseñarnos [...] Wayuu, si entonces ella nos enseñaba cómo debíamos de tejer, cómo debíamos hacer, como teníamos que hacer para ponerlas que quedaran muy bonitas bien lisitas bien todo entonces, ahí empezamos con el Sena.” (E-5).

Pero gestionan este conocimiento dentro de un formato impuesto por las instituciones arijunas en el modo de talleres, no de otra forma. Así se puede apreciar en un fragmento de la entrevista de Iris Aguilar:

“entonces yo le digo, aja hay muchas cosas, porque no pensamos mejor en esas cosas, ahorita estoy pensando en una escuela textil aquí, me arrimé a la universidad se lo ofrecí a la universidad y la universidad; hace como cinco años le dije otra vez a Clari. ¿Clari que paso con el tema este? ya se hizo la de la vista gorda, pero este año sí, yo dije no, ya esto es mejor yo lo hago aquí, el que quiera hacer conmigo esto lo hace, una escuela textil es muy válido.” (E-8).

Las mujeres wayuu no son objetos sin agencia, de acciones del Estado, al igual que Iris Aguilar muchas otras mujeres wayuu aplican a convocatorias de talleres de tejido para sus comunidades. Ellas saben que por medio de estos talleres pueden recibir insumos además de contactos con personas que pueden ayudar en su propia venta de mochilas, como exponer en Expoguajira, Expoartesanía o expoartesano. En el siguiente fragmento, Jeidis me explica la forma en que logró llamar la atención del Estado sobre su comunidad:

“Él representa a los afrocolombianos, en la cámara de representantes. Él es de Albania, él fue primero alcalde del municipio de Albania, entonces él le consiguió una cita en el Ministerio de Minas a un señor que es actualmente del municipio de Albania. Entonces el señor nos convidó a mí y a otra muchacha de la zona también. Pero la muchacha no pudo ir y fui yo. Estando allá [Bogotá] el señor Gustavo nos logró conseguir una cita con la viceministra de cultura y la señora a su vez nos hizo el contacto con... Estando allá todo es más fácil. Entonces ella nos hizo el contacto con una joven de Artesanías de Colombia. Y de allí yo me traje números de teléfono y todo y he insistido, insistido. Nosotras tuvimos stand en ExpoGuajira el año pasado.” (E-26).

Existe un interés estratégico en ese otro que llega al territorio con dinero, ayudas o cursos. Pueden ser agentes del Estado, comerciantes o turistas, así lo muestra una artesana y comerciante del Cabo de la Vela:

“Dándole [señala su mochila en proceso]. Yo lo hago por interés, de cómo es, de que hay cuando llegue, como siempre digo a cuando sea el café me tomó de eso. ¿No? Pero, no valoran el tejido como debe ser diseñado, con buena costra. Porque tú vas a ver buenas mochilas con diseño, bien bonitas, bien perfectas, mochilas que sí cuestan. ¿Qué quiere dar el turista aquí por esto? Unos 30 y pico y mil de pesos [un poco más de 30.000 pesos] engañando esa pobre gente que viven de nada más pendiente, pero la necesidad obliga a que hay que venderlas, porque nosotros no tenemos siempre, de tener el privilegio de tener turista y hay que vender en el precio que ellos le quieren comprar a uno. No valoran los ojos de uno, las uñas de uno, que se le gastan ahí dándole a eso por interés de generar algo, el hilo está carísimo.” (E-5).

Pues el mercado del tejido wayuu/einushii ha “existido toda una vida”, incluso antes de los años 70. Es legítimo de las mujeres wayuu desde el punto de vista propio (sistema cultural wayuu), la actividad de comerciar y producir textiles:

“Recuerdo que mi mamá y mis tías hacían mochilas y vendían una, esporádicamente, vendían una mochila. [...] No, no era como ahora, jeso era uuu! Y se demoraban haciendo una mochila, demorada. Ahora no,

ahora todo el mundo teje. Ahora teje todo el mundo. Y se demoraban cuando hacían una mochila y era raro cuando vendían una mochila. ¿Cierto? Antes yo no veía a gentes vendiendo mochilas y eso.” (Velorio, 10/11/2016).

Pero era un comercio menos devorador:

“No la mochila antes lo hacían para el uso personal, antes, ahora es que se ve negocio de mochilas sí que tú vas al mercado y ves mochilas por todos lados, de todos los modelos y todos los colores, antes el paisano hacia la mochila para ellos mismos, comercio, eso no tenía comercio. [...] nada, yo digo que el indígena, nada yo digo que antes sus cosas eran su cultura era de nosotros mismos, que de pronto llegaba que uno que otro que le gustaba la mochila y la comprara, pero no había comercio, como lo hay ahora, que tú vas al mercado y ves mochilas en todas partes, antes eso no lo había.” (Velorio, 10/11/2016).

Este cambio en la producción y en el consumo del objeto tiene consecuencias, en los cuerpos que producen al objeto.

Las mochilas, como un recurso económico a explotar (al igual que las personas wayuu y su territorio), también ha generado una respuesta. Usando la misma imagen de la katoü como objeto aglutinador de la relación arijuna-wayuu, la Organización La Guajira Le Habla Al País, lanza a las redes sociales un GIF (formato de intercambio de imágenes, Imagen 15), hecho desde una organización ambientalista y la Organización. El GIF muestra una secuencia de diferentes kotoü, que invita a participar en una marcha por la defensa del arroyo Bruno (uno de los arroyos estacionales que alimentan al río Ranchería desviado por Cerrejón); a esta marcha “líderes de La Guajira traen agua del arroyo bruno”:



15 Imagen. GIF organización La Guajira Le Habla al País.

“Si tienes mochila wayuu esta es tu oportunidad para demostrar que apoyas a La Guajira, tráela. Defendamos La Guajira ¡Vamos a la calle! Jueves 31 de agosto 10 am. Caminaremos desde parque Santander (carrera 7 calle 16) hasta el Palacio de Justicia. ¡Exigimos que detengan la expansión de la frontera extractiva minera! ¡PAREMOS LA MINA! La Guajira merece vivir sin carbón.” (GIF, La Guajira Le Habla Al País, 2017).

Es un GIF que está dirigido a un consumidor/a de un objeto de producción wayuu. Subvirtiendo el valor del objeto en calidad de mercancía, dentro

de una realidad de explotación extractivista, a una donde el objeto tiene sentido, solo en su calidad de ser producto de relaciones sociales, por lo tanto, de solidaridad y resistencia.

El tejido es parte de la economía mixta de las/los wayuu. Con la intervención del Estado (encarnado por a través de instituciones como Artesanías de Colombia S.A.) y otros actores no estatales, el arte wayuu del tejido es sometido a las leyes y demandas del mercado. “La Mujer Wayuu Artesana” -como categoría de un sujeto monolítico impuesta por arijunas [personas e instituciones]- es una artesana, y es a través de sus textiles que esa mujer wayuu se convierte en un sujeto productivo, integrado en la maquinaria del capital. Por otra parte, las mujeres indígenas de la etnia wayuu (en toda su diversidad) se transforman por medio de la categoría de “La Mujer Wayuu Artesana” en un objeto comprensible para el Estado, pero no es un sujeto completo, solamente uno económico. Sin agua para cosechar o criar animales u otros medios de subsistencia, las mujeres, hombres y niños wayuu se ven obligados a vender su trabajo a costos de un mercado saturado.

Hacer una etnografía en La Guajira colombiana -un lugar estratégico para el capital por sus recursos minerales- sobre el proceso de producción de la katoü, y las intervenciones de instituciones arijunas en este proceso, obliga a mirar la mochila no solo como un bello objeto de creación femenina, sino como un objeto que media entre arijunas y wayuu en un contexto de subordinación y explotación económica. La comunidad wayuu se ve arrinconada por cambios y reconfiguraciones en su territorio por parte de multinacionales y el propio Estado Colombiano, como parte del funcionamiento del régimen de acumulación. La tierra se ve como un espacio de explotación y las indígenas wayuu se convierten en sujetos productores de capital: artesanas wayuu.

Ellas venderán sus mochilas a bajos precios, que después arijunas venderán a un mayor precio en otras latitudes (en el Corte Inglés en Madrid y en aeropuertos se venden a 90 euros), desgastando sus cuerpos –manos, ojos y espaldas- en la producción, al igual que la tierra se desgasta con la explotación del carbón. Por medio de las mochilas las

compradoras consumen ese costo de la producción: los cuerpos de las creadoras de las mochilas caníbales. Como estrategia de intervención económica, la producción de mochilas para el mercado arijuna, no busca mejorar el nivel de vida de la población: “*el negocio no es que los wayuu tejan y vivan bien, sino pa´ sobrevivir*” como decía aquel hombre en el mes de muerte de doña Celinda.

CAPÍTULO 3. Siguiendo “arijunamente” la katoü: la materialidad creada y en movimiento.



16 Imagen. Bordado en manta tradicional wayuu.

“No tienes juicio” me dijo Mayra cuando nos vimos por tercera vez. Cada vez que ella llegaba a Einushii, la boutique de moda wayuu de Fannys, para vender katoü, aretes, collares o pulseras en hilo de acrílico, para mantener económicamente a su familia, particularmente a su hijo que estaba en el hospital, me encontraba tejiendo una katoü diferente. “¡Es importante terminar las piezas, tú comienzas muchas y no terminas!” me decía Mayra entre broma y regaño. Para mí, como colombiana, el “juicio” tiene dos connotaciones: por un lado, el juicio está

relacionado al juzgar adecuadamente una situación bajo normas morales y racionales, en el mismo sentido con que la RAE define *juicioso,sa* como adjetivo haciendo referencia a la persona “[Que procede con cordura o sensatez](#)” ; por otro lado, *el juicio* en el español-colombiano coloquial, el *ser juicioso* hace referencia a ser constante, perseverante y terminar todos los proyectos con determinación.

El “*juicio*” es fundamental para una creadora del tejido wayuu/einushii: “*una buena tejedora tiene juicio*” repetían las artesanas de la ranchería y de Riohacha. Juicio era una palabra recurrente en la explicación de la artesanía y del estereotipo del ser mujer wayuu. Pero “¿qué es eso del *juicio*?” pregunté muchas veces si era tener cordura, sensatez o determinación; quería que ellas me explicaran con palabras algo que solo podían explicarme -o yo solo podía entender- por medio del tejido, en la cotidianidad de la ranchería.

Materialidad y performance

Los objetos son parte de ese espejo de lo material, como señala Miller:

“We cannot know who we are or become what we are except by looking in a material mirror, which is the historical world created by those who lived before us. This world confronts us as material culture and continues to evolve through us.” (Miller, 2005, p. 8).

Este trabajo pretende indagar en la relación entre las características materiales de un objeto determinado y su relación con sus productoras⁴⁸ y comercializadoras, siguiendo la propuesta de Miller de mostrar cómo las cosas/objetos que hace la gente, a su vez hace a la gente (Miller, citado por, Naji, 2007, p. 35).

Pero ¿qué se entiende por materialidad? Como definición básica elegiré la que ofrece Tim Ingold, para quien existen dos elementos constituyentes de la materialidad: la materialidad bruta del mundo físico y las formas en que esta materia bruta es apropiada en proyectos humanos, “*el artesano acopla sus propios movimientos y gestos –de hecho, su vida misma- con el devenir de sus*

⁴⁸ Y productores, pero sobre esto se profundizará en el siguiente capítulo “los hombres que tejen en la oscuridad”.

materiales, uniéndose con y siguiendo las fuerzas y corrientes que traen su trabajo a un buen término." (2012, p. 9). Las formas en que esta materia bruta es apropiada en proyectos humanos podemos entenderla como: *producción*. Esto es, el acto de creación de cosas, partiendo de la materia bruta del mundo físico al que se refiere Ingold; pero en el proceso de creación, el sujeto (o la sujeto) que crear debe invertir no sólo tiempo y energía, también habilidades técnicas que son aprendidas (por lo tanto, enseñadas) e integradas al esquema corporal y sumergirse en una serie de relaciones sociales que permiten el movimiento de dicho objeto (Naji, 2007).

Según varios autores (Ramírez Zapata, M.; Aguilar, I.; Pocarreta, J, 1995; Escobar, 1996) para la mujer wayuu el tejer es ser mujer. Como se vio en el capítulo 1, existe una educación femenina cuyo eje central es el enseñar a tejer (en donde se forman cuerpos generizados y disciplinado), un acto de repetición constante que precisa de gran atención al detalle, donde se crea una percepción del espacio y lo material, que incluye desde movimientos con las manos y hasta la formación de pensamiento matemático como señala Naji (2007):

"Weaving has also the particularity of belonging to the domain of mathematics. 'this is an area emphasized by Kúchler (2001: 200) who is concerned with the materiality of textiles as objects of thoughts. She argues particularly that textiles conduct the mind to make connections and relations.'" (p. 39).

Profundizaré un poco más en aquella frase: "ser mujeres es saber tejer", pues no se aleja de aquella frase fundadora de Simone de Beauvoir: "*No se nace mujer: se llega a serlo*"; pues ambas suponen un proceso para convertirse en mujer, las dos se alejan de esa imagen del "ser mujer" desde el plano meramente biológico y lo postulan como un ser social que se construye. Judith Butler (1988), en un artículo, expone brevemente una idea que se relacionar con las anteriores:

"[...] gender is in no way a stable identity or locus of agency from which various acts proceed; rather, it is an identity tenuously constituted in time –an identity instituted through a stylized repetition of acts. Further, gender is instituted through the stylization of body and, hence, must be understood as the mundane way in which bodily gestures, movements, and enactments of various kinds constitute the illusion of an abiding gendered self." (p. 519).

Pero, si el saber tejer es ser mujer, puede inferirse que el hacer-tejer es parte de ser mujer; por lo tanto, se puede seguir a Butler cuando dice: “*si soy alguien que no puede ser sin hacer, entonces las condiciones de mí hacer son, en parte, las condiciones de mi existencia*” (Butler; 2012, p.16). Butler considera el género como una forma de hacer, un acto performativo, pero todo hacer está mediado por un mundo material que lo restringe, posibilita y, en cierta manera, lo reproduce (no es un proceso unidireccional). ¿Qué implicaciones tiene para los hombres que tejen?”⁴⁹.

En este capítulo, parto de mi propuesta de ver el tejido wayuu/einushii como una institución, esto es “*como sistemas de reglas sociales, establecidas y extendidas que estructuran las interacciones sociales*” (Hodgson, 2011, p.22) que ordena y constriñe los cuerpos bajo un régimen de género. El tejido como una institución que impone reglas generizadas sobre los cuerpos (la arena reproductiva) y sus prácticas de tejidos, definiendo quién puede tejer (acumulación generizada del capital), dónde y cuándo se puede tejer (movimientos generizados en el espacio), qué se puede tejer (producción generizada de hábitat), quién vende el tejido y a quién (circulación y lógica de acumulación generizada).

He decidido llamar a este capítulo “Siguiendo “*arjunamente*” la katoü: la materialidad creada y en movimiento”, ya que pretendo dejar claro que soy yo desde mi perspectiva de arijuna, la que sigue el movimiento y la creación de la katoü.

En este capítulo presentaré una etnografía de la técnica, entendida como una descripción densa, que tiene en cuenta dos fases de la vida social de la katoü: 1) el proceso de origen, cuando el objeto llega a ser (“come-into-being”); esto se refiere al proceso de creación desde un material crudo (el hilo) hasta que se termina el objeto; **2)** la fase de circulación, el objeto en movimiento, que se refiere al objeto terminado y su entrada en un proceso de comercialización, cuando entran otros actores a relacionarse con el objeto. Pues seguir las trayectorias y movimientos de la katoü, permite dilucidar las transacciones y cálculos de las personas que son parte de la vida social de la katoü (siguiendo la propuesta de Appadurai). Se seguirá las tres estructuras que conforman el régimen de género

⁴⁹ Este tema lo trataré con mayor detenimiento en el capítulo 4 “Los hombres que tejen en la oscuridad.

de la institución del tejido wayuu/einushii, según el modelo de Connell: poder, trabajo y cathexis.

Este capítulo está dividido en dos grandes apartados: “creación de la katoü, é cómo el objeto llega a ser” en donde mostraré el proceso de creación del objeto y lo que dicho proceso implica para las mujeres creadoras. Y el segundo apartado “El movimiento de la katoü. Distribución y venta” en el que sigo a la katoü en su salida de las rancherías y su movimiento por la ciudad poniendo en relación a una serie de actores que a la vez transforman al objeto en su inmersión en el mercado arijuna.

Creación de la katoü, cómo el objeto llega a ser.

En este apartado presentaré mi experiencia dentro de la ranchería en Itaca, acerca de cómo se crea las katoü, siguiendo a dos creadoras principales: Doña María y Elva. Seguiré el proceso de construcción de katoü de una hebra (ver página 121). La economía de la ranchería sigue siendo mixta, esto quiere decir que aún la katoü tiene una posición secundaria en relación al sustento del núcleo familiar. No obstante, muchas de las rancherías vecinas han girado su economía a la de la katoü.

Doña María

Doña María (Imagen 17) es una gran artesana, una autoridad tradicional, una mujer que cumple todas las normativas impuestas a las mujeres wayuu, a pesar de no ser una. Ella nació en La Estrella, en el departamento del Cesar, lo que la hace una arijuna, pero su historia de vida es la de una mujer wayuu.



17 Imagen. Doña María.

Nació en 1964, en una familia campesina sin tierras. A los 14 años tuvo su primer hijo; un día, sin previo aviso, su padre la llevó con el resto de la familia a un lugar lejano, donde “*no había propiedad de tierra*”, pues alguien le había comentado a su padre que en la tierra del pueblo wayuu se podía usar la tierra sin comprarla, ya que solo hablando con la comunidad podían tener un lugar donde trabajar, comer y vivir.



18 Imagen. Bosque seco Itaca.

Así, llegó a la península de La Guajira a un lugar llamado Itaca, donde conoció a su primer esposo y futuro padre de uno de sus hijos y dos de sus hijas. Él era

un hombre con la autoridad concedida por el grupo al hombre mayor del apūshi propietaria de la ranchería y por lo tanto autoridad en el grupo consanguíneo⁵⁰. Ya tenía dos esposas, doña María sería la tercera a una temprana edad. Ella aprendió a hablar wayuunaiki y a tejer chinchorros y mochilas. Él fue asesinado en la ranchería en el marco de un conflicto interno entre familias wayuu. Cuando su primer esposo murió, ella se ve con tres hijos, sin apoyo económico ni social, pues al ser arijuna el capital de su esposo fue repartido entre las hermanas y hermanos de éste. Así, siguiendo una tradición que no es la suya, se casó con el hermano menor de su marido. Según me explicó Johanna Barros (antropóloga wayuu), una viuda wayuu tiene dos opciones: permanecer viuda o casarse con el hermano de su esposo. “Y ¿uno que puede hacer con tres hijos con hambre?” me respondió doña María, cuando le pregunté por esa decisión, mientras caminábamos por el bosque seco en la búsqueda de unos chivos que no aparecían desde hacía unos días (Imagen 18). La respuesta me recordaba la fortaleza que doña María mostraba en cada momento de su vida y la paciencia con que respondía a mis preguntas, por impertinentes que fueran.

Doña María viste de luto todos los días desde la muerte de su primer esposo, luto que solo se endureció con la muerte de su primer hijo unos años después. Su manta negra se arrastraba por el suelo de arena sedimentada por la sequía, mientras leía las huellas de los chivos - “*por acá estuvieron hace poco*”-, decía mientras caminaba. - “Doña María, ¿usted cuando aprendió a tejer?”- le pregunté:

“Uy, la edad no sé, yo ya tenía hijos cuando aprendí. Yo no sabía tejer nada, mi hermana tejía mochilas y se las pedían y ella las vendía. Y un día me puse a tejer también, a agarrar la aguja y a meter el hilo, después hice la primera mochila y después hice la segunda y eso ya me gustó de tejer, emocionada hice mochilas con dibujos y ahí todo el mundo tenía que ver con mi tejido. ¿Tú sabes que en mi tejido todo el mundo tiene que ver? [...] hasta una wayuu dice “ella” si sabe tejer (Diario de campo, 15/01/2017).

Aprender a tejer le permitió ser parte de una noción de “mujer” en el colectivo “*ahí todo el mundo tenía que ver con mi tejido*”. Mientras recorría las rancherías con doña María, algunas mujeres le mostraban sus tejidos o ella señalaba las calidades de sus mochilas: “está aguada”, “esta bonita”. Ella, aunque arijuna,

⁵⁰ Ver capítulo 1.

sigue todas normativas impuestas a su género por el sistema cultural wayuu, identificadas por Gutiérrez de Pineda:

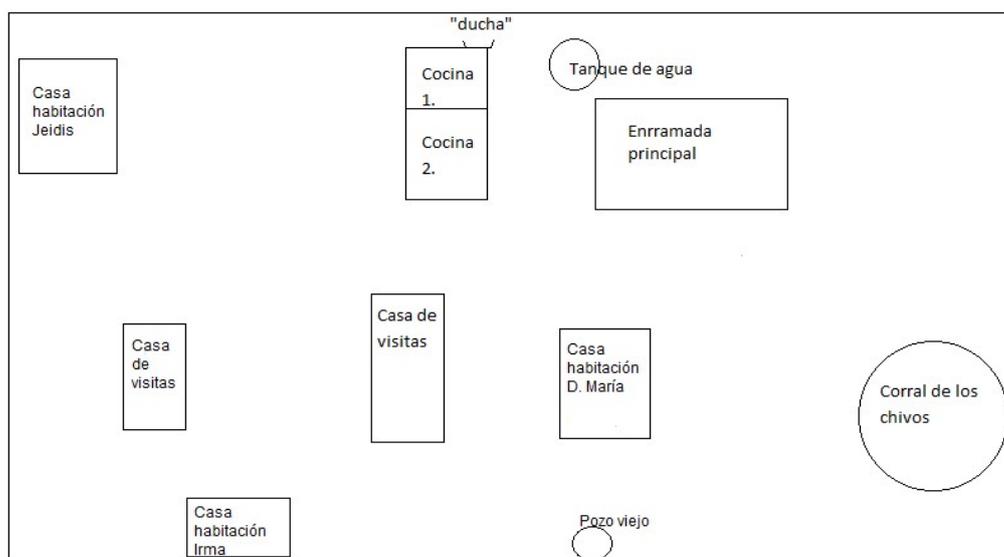
“[...]reservada, sigue la tradición, es prudente, cuidadosa y considerada, es una anfitriona generosa, una esposa fiel; se lleva bien con las otras esposas de su esposo en caso de matrimonio poligámico; ella es una buena ama de casa y una madre amorosa; ella es capaz de garantizar la seguridad económica de su familia, y sabe cómo hablar bien y usar esta habilidad de manera efectiva.” (Watson-Franke, 1976, p. 21).

Además de tener un gran conocimiento de las técnicas textiles wayuu y cumplía con las normativas de éste; por ejemplo, no tejía en funerales (aunque fuera a pocos, en comparación con su esposo don Abraham), salía con su tejido a reuniones con el Estado (alcaldías y representantes de diferentes instituciones públicas), pero no tejía en las reuniones, pues limitaba su concentración en esos momentos de gran importancia para el colectivo al que representaba y tejía exclusivamente tejidos femeninos como katoü y chinchorros.

He visto a doña María emocionarse con su tejido. Aquel día ella había hecho todas las tareas del hogar con prisa y como siempre con suma eficiencia. Ese día no se quejó de su brazo, que le dolía siempre y que muchas veces le impedía tejer. Nadie sabía por qué existía ese dolor, ni la *ousts* o *piache* ni los médicos arijunas de Riohacha. Para mí, se debía a las largas jornadas de trabajo pesado que requería la ranchería para ser un espacio habitable: despertar a las 4 de la mañana, cocinar por horas en una estufa de leña, donde movía cucharones y ollas, en medio de una temperatura promedio de 28 grados y el calor añadido por la leña encendida; limpiar la cocina; cuidar a los 15 miembros del hogar: atender a sus hijos, hijas, esposos de estas, nietas y a la visita que llegaba a la ranchería diariamente; lavar los chinchorros y la ropa; barrer con una escoba hecha de ramas las piedras, espinas y excremento de chivo del espacio de su núcleo familiar en la ranchería; y actuar como autoridad tradicional, una categoría impuesta por el Estado para mediar con las comunidades indígenas en relación a la gestión del gasto público⁵¹. Doña María era la primera en despertar y la

⁵¹ Bajo la Constitución Política de 1991, las comunidades indígenas son autónomas administrativamente y jurisdiccionalmente, bajo los límites del orden jurídico nacional y derecho internacional. Esta autonomía en principio se garantiza por la creación de “Entidades territoriales Indígenas”, beneficiarias del Sistema General de Participación. Bajo el decreto 1088 de 1933 se permite la organización bajo las figuras de cabildos o autoridades tradicionales. La figura de “autoridad tradicional” no existe bajo el sistema cultural wayuu. Sobre esto la Junta Mayor de Palabrereros señala: “No se tuvo en cuenta que, en el caso Wayuu, la noción de autoridad central no existe. El resultado fue que cada comunidad buscó la forma de acceder directamente a sus recursos y a ejecutarlos sin atender a sus verdaderas necesidades e intereses. Los conflictos internos se agudizaron y posibilitaron un inmenso fraccionamiento de los núcleos familiares. El

última en dormir. Aunque en la ranchería sólo vivían dos de sus hijas, las hijas de estas y doña María, todos los días llegaban las otras hijas y su hijo mayor (su hijo menor estaba en el internado de Aremasai), otras y otros familiares. La ranchería tenía una gran cocina dividida en dos espacios (dominio de doña María y ocasionalmente sus hijas), una enramada principal, tres casas habitaciones (*pinchii*), dos casas de visita (yo dormía en una de las casas para visitas), un tanque de agua, un pozo viejo y el corral de chivos (Imagen 19).



19 Imagen. Esquema de ranchería de doña María en Itaca.

Yo la había ayudado a limpiar la cocina, utilizando las viejas técnicas de ahorro de agua de la ranchería, que me habían enseñado las mujeres durante mi permanencia en Itaca: usar solo un balde de agua para lavar, restregar y enjuagar. Al final la “vieja técnica” era obligarse a pensar el agua como un recurso limitado. Pues, aunque conscientemente lo entendía como recurso limitado, realmente para mí no lo era en el sentido material (yo había “naturalizado” mi acceso ilimitado al agua en mis prácticas corporales como arijuna de Bogotá). Ya todas las tareas del hogar estaban terminadas por el momento y en unas horas comenzaría nuevamente la tarea de alimentar a la familia. Doña María sin perder un minuto de su tiempo libre, salió de la cocina a la enramada principal, tomó el balde plástico en el que permanecían los hilos, la

manejo de los recursos enviados por el Estado acabó en muchas comunidades no sólo con la cohesión familiar sino también con las actividades económicas tradicionales.” (Junta Mayor Autónoma de Palabrereros & COMISIÓN COORDINADORA DE SALVAGUARDA DEL SISTEMA NORMATIVO WAYUU, 2009, p. 17)

aguja crochet y la katoü iniciada, se sentó sobre una de las sillas de plástico blancas de la enramada y su perro et-chou (*perrito* en wayuunaiki) se sentó a su lado sobre una butaca larga de madera, acompañando a su ama. Las niñas que siempre reían saltaban, gritaban y lloraban, se fueron a jugar en una casita improvisada que tenían sobre un carro viejo y abandonado que permanecía visible a la distancia de doña María.

Espacio y tiempo de la creadora. Cuerpo y base de la katoü

Todos los miembros de la comunidad (hombres y mujeres) con los que conviví y entrevisté coincidían en el rol predominante de la mujer en la reproducción de la casa, ellas son las que cuelgan los chinchorros, atienden la visita, las que cocinan, cuidan a los miembros más vulnerables del colectivo, las que deben cuidar a los chivos y cultivar si los hombres están por fuera de la ranchería. Doña María era la encargada de “la casa”, no sólo invertía su tiempo en satisfacer las necesidades biológicas de los miembros de la ranchería: cocinar las comidas y café, también lavaba los chinchorros donde dormían los miembros de la familia y visitas. También cubría gran parte de las necesidades emocionales y afectivas de sus nietas que cuidaba, regañaba, consentía y educaba. Su tiempo era invertido en actividades cíclicas, que se repetían día tras día entorno a sus nietas: comida, dormida, juego, baño.

Seguiré a Carrasco (2001) para entender y explicar el uso del tiempo por parte de doña María. Para Carrasco existen cinco grandes categorías del uso del tiempo: 1) tiempo de necesidades personales, 2) tiempo de trabajo doméstico, 3) tiempo de participación ciudadana, 4) tiempo de trabajo de mercado y 5) tiempo de ocio, “*Cada uno de estos tiempos presenta algunas características propias que les otorgan distintos grados de flexibilidad, sustituibilidad o necesidad.*” (Carrasco, 2002, p. 14). Dichos grados de sustituibilidad, flexibilidad o necesidad, son importantes para entender la complejidad de uso del tiempo. Si bien diariamente doña María invertía su tiempo en trabajos domésticos y en trabajos públicos o de participación ciudadana, siendo ella una autoridad tradicional, actividades indispensables para el sostenimiento de la familia y el colectivo. Actividades insustituibles, con poca flexibilidad y sumamente necesarias que, muchas veces estipulaban el tiempo disponible para

necesidades personales por ejemplo bañarse cuando las niñas estuvieran en el colegio, dormir con ellas y cuidarlas durante la noche.

El tiempo del tejido tiene un mayor grado de complejidad, pues si los tiempos de cuidado y trabajo de participación ciudadana son inevitables, poco flexibles y de suprema importancia. El tiempo del tejido es a la vez tiempo de ocio y tiempo de producción para el mercado. Por un lado, el tiempo de tejer se entiende como tiempo individual de disfrute y por lo tanto *“tiene un fuerte grado de flexibilidad, de hecho, se utiliza habitualmente como “variable de ajuste” del tiempo de trabajo familiar doméstico: un aumento de este último, reduce rápidamente el tiempo de ocio.”* (2001, p. 14), y por el otro, era un tiempo de producción de mochilas para un mercado de consumo. La ganancia sería invertida en la ranchería y sus habitantes. No era entonces solo tiempo de ocio o “tiempo libre” era tiempo de producción para generar capital monetario. El acto de tejer, es un espacio-tiempo de la creadora de katoü, de ocio y trabajo para el mercado.

Generalmente las mochilas (cuerpo y base) se realizan en la enramada, donde se reciben visitas y la familia socializa, a diferencia de otros tejidos, como el chinchorro que es realizado en grandes telares estáticos dentro de la enramada en lugares donde el sol no “pegue” todo el día. La mochila, cuya técnica es la del

crochet, puede ser realizada en cualquier momento; las mujeres llevan sus proyectos de mochilas a reuniones y viajes, pero no a los funerales, pues tejer es una actividad restringida en períodos de luto. Así es que una mujer puede seguir su tejido en cualquier momento para evitar el aburrimiento, lo que hace a la katoü un tejido “nómada”, como ya lo había explicado Pía Escobar (1996): *“Los tejidos nómadas son lo que se pueden elaborar en cualquier lugar sin necesidad de una infraestructura especial y que permiten a las mujeres, por lo tanto, tejer cuando viajan y cuando están de visita donde sus parientes”* (1996, p. 62).

Era impresionante ver como los pavos reales, las gallinas, los dos perros, *Musa* el gato ciego y las cuatro niñas que siempre estaban alrededor de doña María pidiéndole agua, comida, juego y compañía, sabían que era el tiempo libre de doña María y dejaban de demandar cosas de ella. “*A mí me gusta ver cómo va quedando, me emociona ver cómo quedan los kannas*”, decía mientras tejía el plato (base) de la mochila. El tejido como institución permite a la mujer tiempo y espacios exclusivos para el hacer del tejido pues, aunque tejer es delimitado para el “tiempo libre”, es un tiempo para el disfrute de la creación de katoü y sus kannas. Por otro lado, existe la lógica de respetar dicho tiempo-espacio, aunque sea breve, en cualquier momento la mujer deja de tejer para atender las necesidades de la ranchería.

Patrones de colores, patrones matemáticos para representar la realidad.

Para el plato (base), doña María utilizaba tres dedos (pulgar, índice y medio) para sostener en una mano el inicio de la base; con su otra mano manejaba la aguja para comenzar la espiral tejiendo con técnica de aguja de croché en punto sencillo. Sus manos ásperas por el trabajo reproductivo (doméstico y cuidado de



20 Imagen. Mano de mujer artesana wayuu.

los chivos), contrastaba con los tejidos de las katoü (Imagen 20). Doña María comenzaba cada katoü con un “aro mágico⁵²”, que contenía todos los colores de la katoü desde el inicio (Imagen 21).

Intentaba comenzar una nueva katoü, con doña María, ella me mostraba una y otra vez como comenzar, pero yo era una aprendiz un poco lenta; además necesito ser capaz de comprender la lógica matemática subyacente al tejido, para poder explicarlo a mis lectoras(es) arijuna. Puedo comenzar con ocho puntos sencillos, en la siguiente vuelta sumaré otros ocho, o sea que la segunda vuelta tendrá 16 puntos, la tercera tendrá 24 y así sucesivamente mientras “crece” el plato. Esto lo pude entender después de seguir a varias artesanas, entre ellas doña María, pues el ejercicio de enseñanza y aprendizaje parte de la capacidad de observación de la aprendiz y no de la capacidad de explicar de una maestra, de allí la centralidad de la disciplina inculcada en el ritual del encierro. El aumento o disminución de los puntos añadidos será establecido por cada creadora, pues si se aumentan los puntos de una forma regular (es decir, aumentar cada dos o tres puntos durante todo la base), el resultado será una base en forma de octógono y no un círculo. En la imagen 22, se ve a la derecha un plato (o base) de una katoü y a la izquierda, una base de una *wayuu bag* producida en un tutorial [tailandés](#), lo que ya habla de la difusión de la técnica y



21 Imagen. Aro mágico.

⁵² Nombre arijuna de este punto en técnica de crochet.

del objeto a nivel mundial, la diferencia es visible, una es un octágono y la otra un círculo.



22 Imagen. [Derecha] Imagen de mochila de tutorial tailandés “mochila wayuu”. [Izquierda] Fotografía de mochila en la ranchería de Itaca.



23 Imagen. Interior de la base de una katoü café.

Un plato ideal debe tener los puntos exactos para que sea totalmente plano. Las mujeres desarman el plato las veces que sea necesario hasta que sea perfecto, pero esto se reduce cuando la diseñadora mejora su técnica y su conocimiento corporal de la katoü y de su material. Cuando Fannys, me señala un error en la base de la mochila que estaba creando, me invadía una terrible tristeza, pues implicaba desarmar el trabajo de dos días de tejido. Solo vi a Doña María desarmando unas líneas de la katoü una vez. La lógica de la katoü es esa de la espiral. La dirección de la espiral dependerá de la artesana: si es zurda la espiral girará a la derecha. Solo conocí a una artesana zurda y esta diferencia dificultaba la educación de su hija pues ella era diestra, pero su abuela y tías ayudaban también ya que la educación no sólo es obligación de la madre. El aprendizaje

de cada niña y niño (aunque el último tiene una educación que es supervisada por los hombres de la familia materna) es un proyecto colectivo.

La base es un espacio íntimo de la mochila; su dibujo se puede ver en su máximo esplendor solo tomando la katoü con las propias manos y estirándola. Si la artesana es muy hábil, el dibujo se podrá ver sin problema, observando el interior vacío de la katoü (Imagen 23). La base, es un espacio de creatividad, pues no existen patrones tradicionales para esta parte de la katoü (imagen 24).

A la vez es la parte en la que es necesario un seguimiento correcto de la construcción matemática de las figuras geométricas, ya que los errores son más visibles. La creación de una katoü, es un arte en el que se mezclan la destreza de las manos, la visualización y una conciencia corporal matemática, como dice Iris Aguilar: “[...] esto *no es artesanías esto fuera artesanía cualquier parapeto ahí se monta, pero esto es todo un complique de matemáticas* [...]” (E-8).

Ella hace referencia a esa diferenciación jerárquica, entre arte y artesanía. El arte es de los hombres blancos y el arte de las mujeres, más aún si estas son de color, es llamado artesanía. (Eli Bartra; 2015). La complejidad del tejido, es sólo posible debido a la reflexión matemática que la artesana debe tener para materializar los kannas en el textil.

Cuando uno ve una katoü de varios colores y con complejos kannas, su belleza es el producto de una complicada construcción matemática que permite a la creadora visualizar desde la primera puntada la katoü completa. Un error en la secuencia de colores (los puntos) puede ser muy evidente al ojo y complicar la secuencia que sigue o la forma cilíndrica de la mochila. Por otro lado, la matemática es un lenguaje que se utiliza para describir el mundo, y es a través de ese lenguaje (reproducido en algo material) que las mujeres nos permiten ver su mundo representado en una mochila.



24 Imagen. Bases de Katoü

Cuando preguntaba a las mujeres si ellas contaban los puntos en la construcción de las katoü, ellas reían y decían “¡claro!” y me extendían el plato, para que pudiera ver mejor la técnica, y comenzaban a tejer, “¿ves?, si no, no queda bien”. Cuando comencé a aprender a tejer, por medio de la pantalla de mi computador con tutoriales, en YouTube hay decenas de estos tutoriales en diferentes idiomas o descifrando el proceso con imágenes, yo copiaba la técnica y no tenía la capacidad interpretativa de la técnica que me permitiera hacer diferentes patrones; yo reproducía kannas, aun lo hago. No existía un pensamiento

matemático en la producción de mis mochilas; yo reproducía artesanías, no creaba objetos de arte. Esto es a lo que se refiere Iris Aguilar con sus palabras sobre el “*complicado de matemáticas*”. Aunque, al oponer las categorías de “arte” y “artesanía” y después apelar a la legitimidad que tienen las matemáticas para el pensamiento hegemónico, se pone en la mesa una relación colonial y generizada de la producción y conocimiento; no en vano Iris Aguilar es una maestra artesana con larga trayectoria trabajando con arijunas, y usando categorías también arijunas. La primera categoría, arte, pertenece al mundo “culto”, “masculino” y occidental; en oposición a la segunda, artesanía, que suele ser: étnico, pobre, del sur y femenina. Sobre el tema Eli Bartra (2015) señala:

“De modo que la clase social de las personas que elaboran el arte popular tiende a ser más baja que la de las dedicadas a las artes visuales de élite; en general, no realizan estudios formales en academias y el aprendizaje se da con frecuencia entre familiares, se transmite de padre o madre a hijas/os; su distribución es en mercados y tiendas, no tanto en galerías [...] El arte popular es considerado de segunda, elaborado mayoritariamente por sujetos también de segunda. [...] A las mujeres se las ha invisibilizado siempre que se ha podido, he ahí que el arte que hacen sea también parcialmente invisible, como el trabajo doméstico” (Pp. 21-24).

Esto es importante en relación al “valor” o estatus, que el conocimiento del tejido confiere a las mujeres (capítulo 1). Hay una maestra que instruye a la majayut en el arte del tejido wayuu/einushii; en caso de que la niña wayuu no pasé por dicho ritual sus maestras serán todas las mujeres en la ranchería. Lo que la maestra enseña no es solo a reproducir patrones en el tejido, sino que ayuda a crear un proceso reflexivo sobre el tejido, un pensamiento matemático que parte de la experiencia con las características materiales del hilo: tamaño, maleabilidad, resistencia a fuerzas y a elementos del entorno, si son fibras naturales o sintéticas, textura suave o áspera.

Doña María y sus hijas masajean los platos (bases), contra sus muslos desnudos⁵³, estirando el textil para después jalar o tensar el hilo interno; el plato perfecto es una mezcla de esas dos fuerzas, además de la construcción matemática. Cuando llega al tamaño deseado, la espiral sigue su curso, pero sin aumentar los puntos; la katoü “*va subiendo sola*”, desarrollándose en un cuerpo.

⁵³ Tener un pantalón genera fricción, la manta no es una superficie estable, pero el muslo tiene la textura de la piel, y permite una imposición de la fuerza de la mujer sobre el textil en creación sobre dicha superficie.

Las kannas son patrones geométricos, abstracciones y representaciones de la realidad wayuu, su entorno y su cultura, y de ese mundo que comparten con las y los arijunas, como lo muestran Marta Ramírez e Iris Aguilar:

“**Arireya**, como la lengüeta de la flecha; **liwo ‘u yaa**, como las estrellas que anuncian la llegada de las lluvias; **Jime’ouyaa**, que recuerda el ojo del pescado.; **Kalepsü**, como el gancho de madera usado para colgar objetos; **Kuli’ichiiya**, como el tejido de los techos; **Marüliünayaa**, en camino torcido; **Molokoono ‘utayaa**, como el caparazón del morrocoy; **Pasatalo ‘uyaa**, como las tripas de la vaca.” (1995, p. 36).

Las kannas son patrones de colores cuya composición final es una representación. El patrón puede ser leído en cada línea, pero solo tiene sentido en la totalidad de la composición. La armonía que cada mochila muestra en su secuencia y composición de colores es una decisión que toma la tejedora activamente.

Pero el cuerpo no solo contiene estos dibujos tradicionales; también se puede encontrar en los cuerpos de las mochilas marcas comerciales, paisajes, banderas, rostros o flores. La complejidad matemática de las kannas y las imágenes que las y los wayuu imprimen en sus katoü, aún impresionan a Marta Ramírez (quien me permitió realizarle una entrevista en su casa en Riohacha) una diseñadora textil que ha trabajado sobre el tema desde hace 32 años:

“Ellos son una computadora ancestral, el wayuu no necesita ni metro ni calculadora ni nada ellos, el wayuu observa o sea yo para poder pintar esto yo tengo que tener un modelo o tengo que tener una referencia, el wayuu ni siquiera, no usan ni papel, ni lápiz porque eso no, ellos van directo a su tejido ellos hacen sus cálculos, ellos no son como nosotros.” (E-13).

Y es que para poder imaginar el dibujo de una katoü la creadora debe pensar el espacio en dos sentidos: para adelante y para arriba o horizontal y vertical, pero siempre siguiendo la lógica de la espiral. Deconstruir una imagen en puntos y reconstruirla siguiendo esas dos direcciones y esa lógica. De vez en cuando Doña María deja su aguja a un lado e inspecciona el cuerpo de la mochila; si encuentra un error puede deshacerla hasta el punto del error y comenzar de nuevo o puede improvisar y tratar de arreglar el kannas, incluso transformándolas.

Los diseños cambian todo el tiempo, la imaginación es el límite, si se es una diestra artista del tejido lo único que se necesita es deconstruir la imagen en puntos y plasmarla en una katoü. En los últimos meses de mi trabajo de campo en La Guajira, personajes tan diferentes como Frida Kahlo, Gabriel García Márquez (Imagen 76) o Mickey Mouse, entre muchos nuevos patrones, aparecían en las mochilas del Mercado Nuevo en Riohacha [más adelante se hará referencia a este espacio]. Aunque los kannas son establecidos por la tradición, las mochilas son muestra de la creatividad propia de las mujeres wayuu y de su capacidad de lo que llamaré improvisación estética.

Improvisación estética y las relaciones de intercambio en torno a la katoü

Paso a profundizar en la idea de “improvisación estética”. Hasta ahora se sabe que, desde el inicio de la base de la mochila, la creadora comienza creando un conjunto de nudos que van aumentando (8, 16, 24, 32, etc.), recordando que la base es también un espacio de comunicación. Cuando la artesana decide comenzar a subir las paredes de la mochila, el patrón que ella va configurando punto a punto comienza cuando deja de sumar puntos. Es así que, desde la línea media entre la base y las paredes, la artesana ya debe saber qué conjunto de kannas y patrones va a construir. Desde un sentido matemático, ella debe saber cuántos puntos, qué colores y en qué secuencias los empleará desde esa primera línea media entre base y paredes. Planear el kannas, es un esfuerzo importante: estos patrones de nudos, colores y secuencias son aprendidos por la artesana y lo repetirá las veces que deseé. De cierta forma el aprendizaje de cada nuevo kannas es la adquisición de un capital simbólico que le permite ampliar su capacidad de comunicación.

Puede haber errores iniciales, que se perciban más adelante en la mochila; en este caso, las mujeres pueden improvisar y jugar con la figura inicial. Este es el caso que se muestra en la siguiente imagen: una katoü rosada con un kannas de “cruz” (Imagen 25). En la imagen central se aprecia la improvisación de la creadora: dos rombos unidos. “*Esta paisana es tesa*” decía Elva cuando arreglaba esta katoü, desgastada por el uso, refiriéndose a esa improvisación que continuaba y a la vez le imponía un nuevo sentido al tejido. En este caso, no

hable con la creadora de la mochila, pero sí con Elva, quien reflexionaba sobre la creación de la otra mujer mientras arreglaba esa mochila que yo en tres meses había desgastado con el uso pues en ella cargaba cámara, diarios de campo y grabadora.



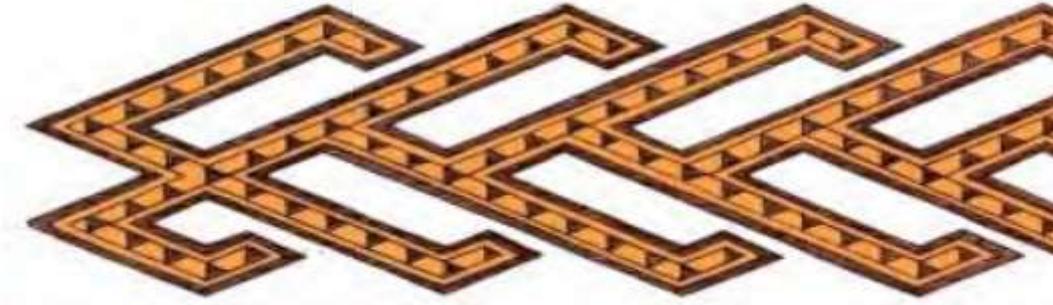
25 Imagen. Katoü rosada. Improvisación estética.

Aunque doña María estaba consciente de todo lo que pasaba a su alrededor, ella parecía transportada con esa espiral que crecía entre sus dedos, bajos sus ojos. Su aguja tenía un movimiento sutil y constante, casi hipnótico; yo tenía que seguir tejiendo para no sentir el peso de mis párpados, que aumentaba con cada momento de calor. Tejer me permitía estar alerta en un espacio de reposo como la enramada.

Después de terminar la base, doña María la estira y hace una revisión del tamaño con su mano en posición de puño en el medio de la base y los dedos pulgar y meñique extendidos hacia las orillas, para así saber si el tamaño es el que quiere para comenzar con el **cuerpo**, nombre dado por las creadoras y compradores a la katoü sin gasa y cordón. Después de crear la base, el número de puntos se mantiene; es importante no aumentarlo ni disminuirlo pues es ideal que el cuerpo sea un cilindro perfecto. El proceso del cuerpo y la base puede durar de 20 días a un mes, dependiendo de la destreza de su creadora, con el aumento de la demanda de katoü por el mercado arijuna, el tiempo disminuye. El cuerpo cilíndrico es un espacio más regulado ya que existen kannas (dibujos)

establecidos por la tradición del tejido, como dice Natacha Uribe (diseñadora textil arijuna criada en Nazaret):

“[...] todos tejen los mismos diseños, tienen que ver es como con un lenguaje en común, o sea hay un diseño que se reproduce tantas veces como sea necesaria y esto tiene que ver con la simbología y con la cosmogonía a veces son cosas muy sencillas, por ejemplo, este es el palito del que se pegan los pocillos [...]” (E-14) (Imagen 26).



26 Imagen. Kalepsü: Como el gancho de madera usado para colgar objetos. (a.c. s.a)



27 Imagen. Katoü antigua y descolorida.

El tejido de la katoü, se desarrolla en un contexto de relaciones económicas, de parentesco, amistad, comadrazgo entre mujeres. Aunque una mujer puede tejer sola, generalmente es una actividad grupal femenina de la ranchería, es en ese espacio donde aprenden nuevos patrones y combinaciones de colores. El tejido permite crear lazos de solidaridad entre mujeres, que van más allá del tejido, pues es un espacio donde se comparten problemas y situaciones de la vida diaria de cada una.



28 Imagen. Mochila de hilo reciclado y torcido en técnica de crochet.

Cuando llegué a la ranchería de Itaca, doña María tenía varias mochilas, que no usaba, descoloridas por el sol, notándose que eran antiguas (imagen 27). Fue algo que me extrañó ya que doña María y también otras creadoras me explicaron que cuando una katoü envejece y el hilo se desgasta las mujeres las desarman para crear una nueva, ya de menor calidad (imagen 28).

Para este tipo de katoü las mujeres usan hilos reciclados de otras mochilas (mochilas viejas e hilo sobrante). Primero se tuerce el hilo en técnica de hilo torcido⁵⁴, después con ese hilo producto del paso anterior, las mujeres hacen un tipo de mochila cuya estructura básica “es un punto entero y tres cadenetas”. Estas mochilas son de uso interno en la ranchería, para colgar el termo del café (imagen 28) o cargar o colgar cosas, para que las hormigas y otros animales no dañen o devoren lo que la mochila guarda.

⁵⁴ Sobre esta técnica se hablará más adelante.

Pero estas mochilas que encontré, aunque eran viejas, permanecían en el *pinchii* (espacio dormitorio nocturno) de doña María y otras artesanas. En la enramada se *reposa* y en el *pinchii* se duerme. Cuando le pregunté a doña María por ellas, me respondió que eran modelos para hacer nuevas mochilas, por si olvidaba cómo hacerlas; me comentó que algunas eran regalos y otras eran prestadas por otras artesanas. Estas mochilas eran modelos de patrones que circulaban por las diferentes rancherías, pero para prestar las mochilas tiene que haber una relación de amistad, comadrazgo o familiar. La idea de circulación de un objeto se repite con otros productos como la *cojosa* o leche cuajada: “*Yo cuando niña era una de las que iba a las otras rancherías donde hubiera ganado o sea vacas yo iba a pedir un poquito y con ese poquito uno le echaba un chorrito*” (Fannys Cotes, grabación por WhatsApp, 21/ 02/ 2017).

Esto permite pensar las trayectorias de la *katoü*, no toda *katoü* se vende, unas se comparte, no solo para el uso, también objetos de conocimiento para reproducción de la institución.

Las mujeres de la ranchería se sientan de vez en cuando en la enramada, con sus celulares, chateando o mirando Facebook; hay tardes que las mujeres tejen y yo intento tejer con ellas, otras ellas observan su celular (móvil) y yo me siento a escribir en mi diario. El uso de nuevas tecnologías, como celulares de gama media, por parte de las mujeres wayuu permite que una buena foto pueda ser el medio de circulación de nuevos patrones. En la imagen 29, se ve una *katoü* en proceso de construcción por Heidina, siguiendo una imagen que un comprador le había enviado por “WhatsApp”. Pero la imagen en el celular no era muy buena, ya que la enviada por la compradora no era nítida y el celular de Heidina era uno de gama media, que no permitía tener una noción clara de los colores y las formas; el resultado fue un patrón diferente, una reinterpretación de la imagen inicial que, en mi opinión, era igualmente un objeto hermoso.



29 Imagen. Katoü de Haidina.

Pero compartir patrones no es algo que se tome a la ligera: debe existir un mínimo de confianza para que una creadora deje a otra tomar una foto de un nuevo modelo. Tomar una foto como artesana, o en mi caso como acompañante de artesana, puede generar conflicto y negativas certeras a tomar las fotos. Pues imponer un nuevo diseño, implicará una mayor posibilidad de vender la katoü única en el mercado. También está el miedo de perder la katoü en el intercambio de patrones:

“¿De prestar la katoü para prestar el dibujo? [...] no a cualquiera no, porque uno a veces no confía en todo el mundo. Hay gente que es viva y después dice: “no la mochila se me perdió.” [¿y le ha pasado alguna vez?] No a mí no. Yo escuche a una señora, una vez le habían quitado la mochila, diciendo “que préstamela, para sacar el dibujo”, y la mochila, se la llevó y nunca se la devolvió. [y ¿a quién le ha prestado katoü para que copie el dibujo?] A una señora por allá le preste una mochila, pero ya estaba vieja, ¿ya? Se la preste para que copiará el dibujo. De Wanaparepo, las señoras vienen acá y entonces “préstame el dibujo”, y no le queda a uno más que prestárselo [...]. Pero yo no presto todas mis mochilas, no las presto para hacer dibujos. Esa del pájaro que tengo allí, no la presto... por qué esa mochila es cara y que tal me la boten, me la dañen. Además, no me gusta que el dibujo, además todo el mundo se lo copie” (Doña María, Diario de Campo, 11/11/2016) (Imagen 30).

El tamaño del cuerpo de la katoü se hace con el propio cuerpo de la mujer. Para determinar la altura deseada del cilindro, doña María y sus hijas, cada una la miden metiendo su antebrazo en el cuerpo de la katoü, con la mano en posición

de puño. Pero con la entrada de la katoü al mercado, el tamaño del cuerpo se estandariza y se le mide con una regla que normalmente es dada en un taller institucional de tejidos:

“El proceso de tejer una mochila dura un mes, depende del tamaño, las 23x28 son a 180 mil pesos, las de 20x22 son a 140 y las capoterras son de 24x40, esas son a 250 mil pesos, las pequeñas que son de 15x17 son a 60 mil pesos, esos son los tamaños que manejamos, el tamaño más comercial es el de 23x28.” (E-1).

Si el cuerpo de una katoü se mantiene parado, si es dura y si no se ven los hilos internos, se dice que es una buena mochila; de lo contrario, se dirá que está *aguada*. Una prueba de calidad que hacen las wayuu a sus mochilas, pero una katoü siempre es una construcción compleja y en mi opinión siempre bella (después de cuatro años de seguir al objeto sigo pensando lo mismo).

Et-chou duerme junto a la manta negra de un luto de décadas. La aguja se mueve, doña María observa su creación, se detiene y estira la base de la katoü contra su muslo desnudo. Poco a poco la katoü crece, el sol descende y llega la noche, es hora de cocinar para toda la familia. Aquella mochila, que tanto la emocionaba la terminó en 20 días.

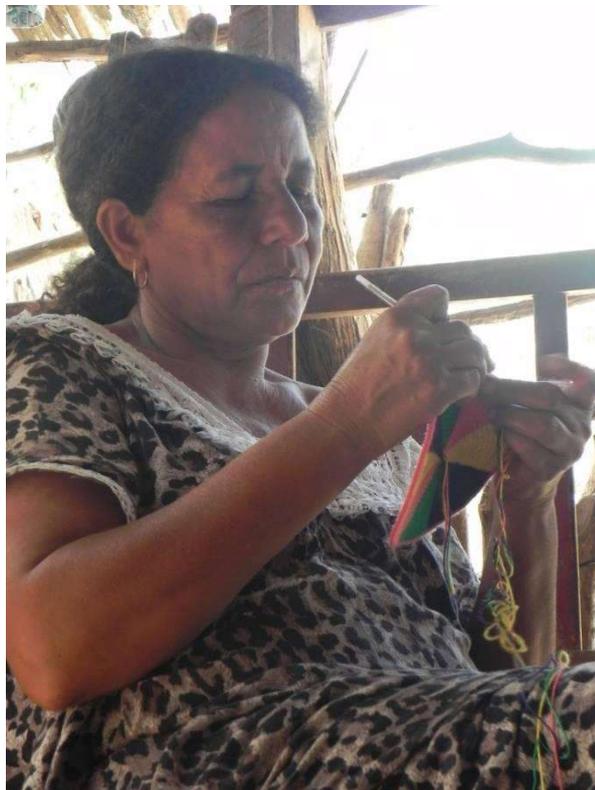
Una mochila que no emociona

Doña María es así, hay mochilas que la emocionan y otras que no tanto. Según me explicaba dependía del hilo, del color, de las ganas y del kannas. Cuando llegue a la Ranchería, ella tenía 4 kilos de hilo que una ONG le había dado en el marco de una serie de talleres de mochilas que se implementaban en la zona. Los hilos eran de colores pastel verde y azul, y el más feo (según doña María y con lo que yo concordaba) un color salmón pastel. Pero no era solo el color lo que disgustaba a Doña María, el hilo era muy grueso y de mala calidad.



30 Imagen. Katoü de pájaro hecha por Doña María hace 15 años.

Existen dos calidades de mochila, la de dos hebras y las de una hebra. La katoü tradicional es hecha de varios colores y cada color es constituido por un hilo; si la katoü es de cinco colores, en cada fragmento del cuerpo se encontrará el punto visible que recubre los otros cuatro hilos. En una katoü de dos hilos, cada punto visible es constituido por dos hilos del mismo color, los cuales cubrirán los otros ocho hilos. Producir una katoü de una hebra demora en manos de una diestra creadora dos semanas y media; en manos de esa misma creadora una katoü de dos hebras demora una semana. La katoü de dos hebras tiene un mayor peso ya que utiliza el doble de material, el costo de la producción no se representa en el costo de la mochila, es externalizado, el sobre



31 Imagen. Doña María tejiendo la katoü salmón.

costo es absorbido por las ganancias de la creadora; a la vista la katoü de dos hebras se ve más gruesa y tosca. Es una innovación de los últimos años, que implica menos tiempo de creación y por lo tanto es más barata para las consumidoras(es).

Según mi experiencia estudiando al objeto por cuatro años, este tipo de mochila es la más difundida a nivel nacional e internacional. El bajo precio y su rápida producción implica una mayor comercialización, y pasa de ser un objeto exclusivo (por su precio) a ser masivo, en la medida que es más accesible en términos económicos.

Doña María solo teje mochilas de una hebra, aunque es más trabajo y requiere más tiempo, pero ella sabe que es mejor pagada. Con el nuevo hilo, a pesar de ser una katoü de una hebra, su apariencia era la de una katoü de dos hebras. Ella sabía que, debido a la mala calidad de la materia prima, no podría vender la katoü a precio de una hebra (120.000 pesos; 34 euros) como siempre lo hacía,

sino al precio de una katoü de dos hebras (50.000 pesos; 14 euros). Esto implicaba que la mochila, a pesar de ser de confección de alta calidad, debido al material sería una katoü de baja calidad (Imagen 31). No supe si la pudo vender o simplemente la dejo para su propio uso.

Ver a doña María cumplir con su deber de tejer esa katoü de colores chillones e hilo de baja calidad era lamentable, pues la katoü siempre estaba en lugares diferentes y pasaba semanas sin tejer, evitando el color salmón de esa espiral.

“*Flojera*” era la palabra que usaba para decir por qué no trabajaba con más constancia en esa mochila, la flojera inducía a reducir su tiempo de ocio que era usado en otras tareas. A pesar de esto, tejía cada vez que podía ya que esa katoü tenía que ser terminada para el taller de la ONG y así poder recibir más ayuda económica o hilo. Hizo, pero sin disfrute, sin emoción, con flojera, una katoü salmón que nadie compraría. Con el hilo restante montó en el telar de la cocina la estructura para hacer un pequeño chinchorro que terminó en menos de un mes, mientras aquella katoü demoró en terminar casi dos meses.

Las partes de la katoü

La katoü se compone de cuatro elementos: 1) el cuerpo (base y cuerpo), 2) el cordón 3) la gasa y 4) las borlas. Son tres técnicas diferentes: crochet (base y cuerpo), telar (gasa) y trenzado (cordón y borlas). Aunque doña María sabe hacer todas las partes de la mochila, ella se enfoca más en la base y el cuerpo. Los cordones de cada katoü que ella termina, los hacen una de sus hijas o su nuera, pues hacer cordones implica mucha fuerza de los brazos, y el dolor que doña María sufre le impide hacer esa parte.

El cordón o *supuka*⁵⁵, y sus borlas, son los últimos elementos que se integran a la katoü. Doña María no hace mochilas para vender en el Mercado Nuevo. Ella teje cada katoü a su gusto y en el tiempo que desea (pues tiene otros ingresos económicos) y cada katoü que termina (base y cuerpo) la guarda para cuando llegue alguna persona interesada, pues “*todo el mundo tiene que ver con sus mochilas*”, como decía orgullosa Fannys. Así, ella saca dos o tres de su casa-habitación para mostrar a cualquier visitante que pregunta por mochilas. O hace

⁵⁵ También llamado *atula*.

las mochilas por encargo y en ese caso la persona interesada debe enviarle la mitad del dinero con anterioridad para asegurar la venta.



32 Imagen. Mujer y niños tejiendo una supuka.

Los cordones son en técnica de trenzado, y hay múltiples técnicas para ello (tal y como lo mostraron gráficamente Marta Ramírez y Iris Aguilar en su libro [Wale'kerü](#), 1995, pp. 40-88). Una persona puede hacer una *supuka* básica, que consiste en unir varios hilos del mismo color del cuerpo de la katoü con un nudo en un extremo; mientras la creadora toma el nudo en una mano, presiona los hilos contra su muslo desnudo, haciendo un movimiento firme en dirección de la rodilla, para después soltarlos.

Aunque parece una técnica fácil, me llevó varios días intentar reproducirla. El mismo material se enrosca en la parte del nudo y se repite el procedimiento hasta que todos los hilos se integren creando un hilo más grueso, donde se puede apreciar todos los colores en una sola pieza.

Para una *supuka* compleja se requieren dos personas. La creadora prepara los hilos que se atan en un extremo a una base sólida y estática (puede ser una columna de palo en la que se sostiene la enramada u otra persona); en el otro extremo de los hilos la mujer amarra los hilos a sus dedos, un juego rápido entre ellos, cambiándolos de un dedo al otro a una alta velocidad (imagen 32). Mientras tanto, la segunda persona tomará los hilos y los apretará en contra de la columna; su fuerza es de gran importancia ya que ésta es la que le da forma. Al contrario de las otras partes de la mochila, la *supuka* se puede hacer sin observar directamente el cordón; es una técnica en la que todo recae en la memoria corporal depositada en los dedos de la creadora antes que, en sus ojos, tanto así que en Itaca las mujeres en ocasiones lo hacía cuando el sol había caído y ya no podían seguir tejiendo los cuerpos de la mochila. La memoria corporal, es

una memoria implícita producto de la repetición de una serie de acciones repetitivas. Alarcón (2009) en relación a la memoria corporal en la danza hablara de memoria cinestésica, citando a Sheets-Johnstone señala:

“Sheets-Johnstone denomina de manera certera a este tipo de memoria, memoria cinestésica: *Kinesthetic memory is thus [...] a remembered spatio-temporal-energetic dynamics of self-movement.* [...] La memoria cinestésica no consiste por lo tanto en una repetición muscular automatizada, sino en el recuerdo de una dinámica corporal sentida. [...] Esta secuencia de movimiento es compleja, pero una vez aprendida se dispone de ella sin mayor esfuerzo y se puede aplicar en diferentes situaciones” (p. 6).

Una de las hijas de doña María me decía que el cordón fue lo único que no pudo aprender de su madre, ya que ella no le había sabido explicar, por lo que buscó el apoyo de sus tías. Esto es importante: no todas las mujeres wayuu saben o les gusta hacer los mismos tejidos; existe una especialización de cada creadora. En una ranchería habrá mujeres a quienes les gusta más tejer mantas, a otras tejer chinchorros, a otras gasas y así; algunas llaman a esto una vocación:

“Las personas van viendo cuál es su inclinación o vocación, unas saben hacer chinchorros sencillos, otras saben hacer chinchorros doble cara, otras saben tejer, otras saben bordar. ¿Ya? Entonces cada vez se va viendo los perfiles, en cual ellas se van inclinando más.” (Adriana Barros, Alta Guajira. Diario de Campo, 27/02/2016).

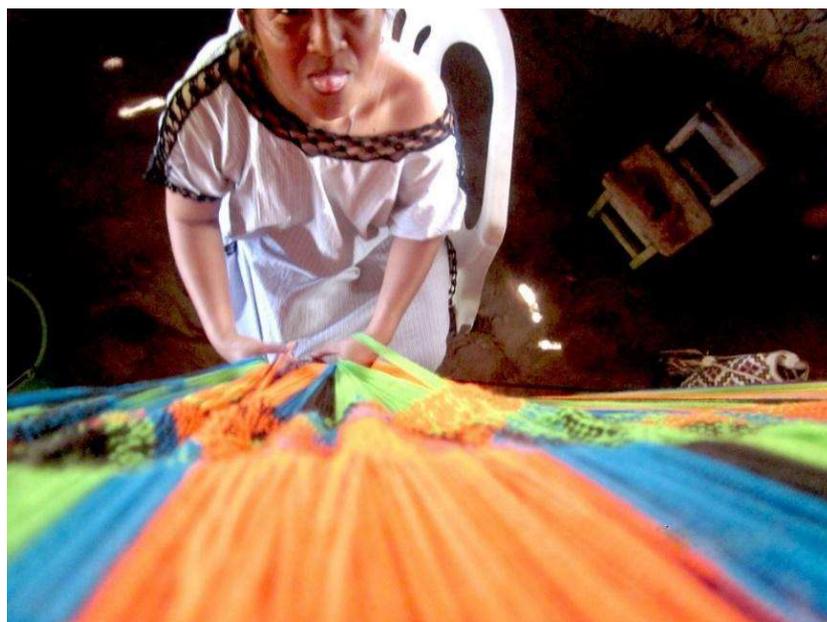
El tejido no es una imposición, la diversidad de técnicas dentro de la institución del tejido wayuu/einushii permite que cada creadora descubra cuál es su tejido favorito y especializarse en él. Así, el disfrute parece ser parte constitutiva del tejer. El tejido como institución limita (como es el caso de la división sexual del tejido⁵⁶) y a la vez permite una serie de decisiones por parte de los cuerpos. Esa gama de posibles tejidos para especializarse señala que el tejer, sobre todo, implica un placer o disfrute del hacer (esto se puede leer en clave de la estructura de cathexis).

⁵⁶ Ver capítulo 4 “Los hombres que tejen en la oscuridad

Elva y sus tejidos.



33 Imagen. Elva y su hija.



34. Imagen. Elva tejido un chinchorro.

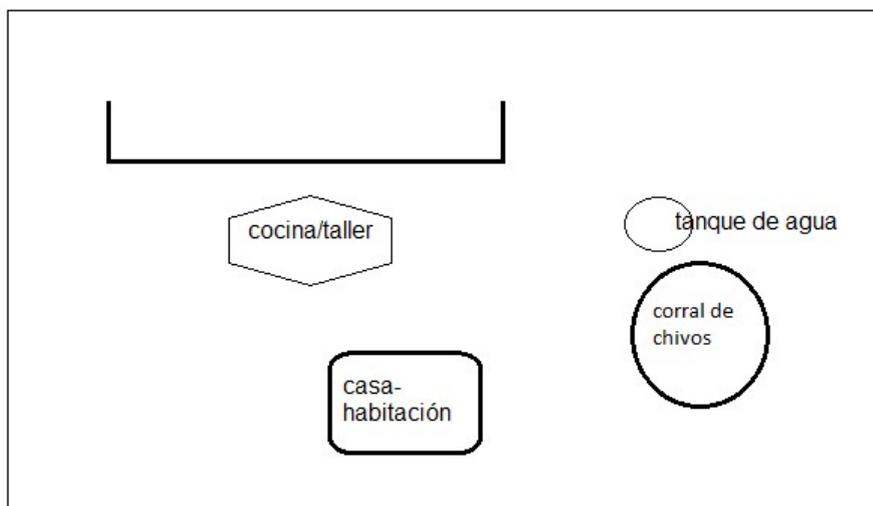
Conocí a Elva en mi primer día en la Ranchería. Es una mujer joven y siempre sonriente (imagen 33 y 34). Yo ya había comprado dos de sus mochilas, pues ella hacía algunas de las piezas que Fannys vendía en su boutique de moda wayuu. Su casa se encontraba a unos 300 metros de la ranchería de doña María, pasando por una quebrada seca por la falta de lluvia de los últimos años. Siguiendo el camino a la casa de Elva se encontraba la roza de la familia (Imagen 35), que cuidaban ella y su esposo Raúl (hijo mayor de doña María). Su ranchería

no contaba con una enramada, pero sí con una hermosa cocina/taller de tejido donde se reunía la familia mientras Elva tejía (Imagen 36). Una casa-habitación donde dormían todos los miembros de la familia y se podía montar un telar grande de chinchorro que era utilizado por la hija mayor para su propio aprendizaje. Al fondo se encontraba el corral de los chivos y junto a él, un tanque de agua.



35. Imagen. Roza de la familia.

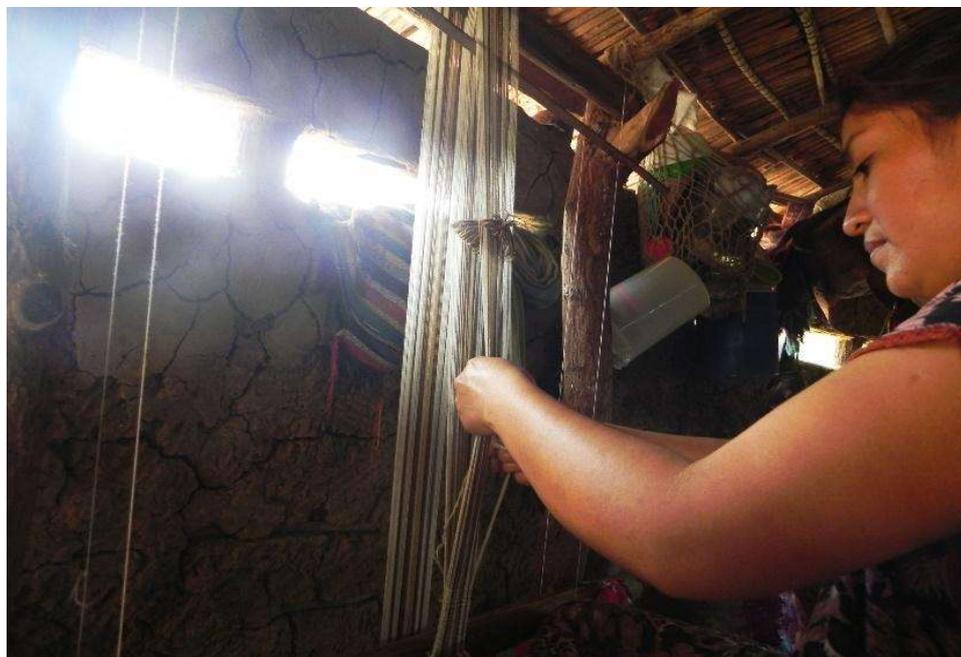
Desde el primer día Doña María me habló de los hermosos tejidos de Elva. Así, ella llegó a conocerme, pues al comienzo de mi trabajo de campo yo era una novedad en la ranchería, “*una cachaca arijuna que compraba mochilas*”, decían, aunque yo dijera una y otra vez que no compraba mochilas, sino que estudiaba el objeto.



36 Imagen. Esquema de ranchería de Elva.

Elva es una diestra creadora, viene de una larga línea de grandes creadoras y creadores (los hombres son grandes constructores; de esto se hablará en el capítulo 4 “Los hombres que tejen en la oscuridad”). Ella es de una ranchería cercana, a una hora en moto desde Itaca. Llegó a Itaca después de su matrimonio con Raúl. Pero antes había trabajado cocinando para turistas en una

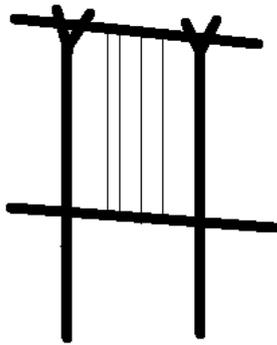
ranchería en Cabo de la Vela, donde había aprendido aún más sobre tejidos. A las dos semanas de conocerla, le pregunté si podría enseñarme a tejer las gasas de las mochilas; doña María siempre se lo pedía debido al dolor de su brazo.



37 Imagen. Elva tejiendo una gasa.

Gasa

La gasa tradicional o paleteada está hecha en un pequeño telar. No todas las mujeres que conocí sabían hacerla. Elva, una gran artista y mi maestra, sabía hacer gasas y muchos otros tejidos. Sus tejidos son conocidos por las mujeres de Itaca. Su cocina-taller es la de una araña (dispuesta especialmente para tejer): de techo bajo, pequeña, dispuesta para colgar dos chinchorros, un telar para chinchorro (que podía armarse y desarmarse según fuere necesario), un telar de gasa más pequeño (pero estático), un espacio en el centro donde se colgaba un chinchorro y donde los y las visitantes llegaban a acompañar a Elva mientras tejía, y una pequeña cocinita de leña. Una pequeña casa fresca construida con amor por su padre para ella, una mujer creadora. A Elva no le gusta mucho tomar el sol pues daña y mancha su piel. Su padre le había hecho su telar para gasas: dos palos grandes en forma de “Y” enterrados en la arena (Imagen 38), sobre los que se ponen dos palos horizontales amarrados al igual



38 imagen. [izq.] Dibujo de telar de gasa. [der.] Elva tejiendo una gasa.

que su casa de yotojoró, con hilo de hule de llantas viejas. Ella podía hacer cuatro gasas en un día (Imagen 37).

Ella planeaba cómo iba a quedar la gasa desde el primer momento que tomaba los hilos de colores, siempre de acuerdo con el cuerpo de la mochila. Algunas veces no sabía, qué patrón tenía la katoü a la que le iba a diseñar la gasa, pero una muestra de los hilos de colores del cuerpo era suficiente para hacer bellas gasas. Elva se sentaba sobre una silla de plástico, con sus piernas recogidas muy cerca del telar, su espalda un poco doblada, pero no mucho pues su padre le diseñó su casa para ella y sus necesidades como mujer wayuu diestra en las artes del tejido tradicional (Imagen 39). Sin embargo, dicha posición por largas horas tiene efecto en el cuerpo; para mí fue un dolor terrible de espalda después de estar solo dos horas tejiendo en el telar cuando aprendía.

Para comenzar la gasa, ella dispone los hilos de diferentes colores en posición vertical sobre el telar para gasas. Después entreteje estos hilos con otro hilo que cruza horizontalmente entre los hilos; cada fragmento horizontal es golpeado con un palo delgado pero pesado que ha sido lijado para no dañar las fibras del hilo

de acrílico. Este es el paso por el que a doña María no le gusta ya hacer la gasa, implica fuerza y un movimiento repetitivo, que no va bien para su brazo.



39 imagen. Elva con chinchorro en proceso y katoü en proceso.

A Elva, le gustaba que la visitara, pues mientras charlabamos me enseñaba a tejer y podíamos pasar horas resguardandonos del sol. Ella cobra 6.000 pesos (1.70 euros) por gasa y el hilo lo pide aparte, pues no sale mucho de la ranchería.

La capacidad económica de la creadora de katoü.

Para Elva es clara la capacidad económica que le brinda su habilidad como creadora. Ella es la primera esposa de Raúl, quien ya tiene dos más y reparte su tiempo entre sus hogares, pero solo tiene hijos con Elva: dos varones y una “hembra⁵⁷”. Solo el pequeño vive con ella; los otros dos viven en Aremasai en el internado. Elva no pudo estudiar, por eso trabaja mucho para poder darles una buena educación a sus hijos e hija. Educación que financia con sus artesanías y chivos. Para las wayuu de la zona, el internado es el mejor lugar para estudiar, pero dice que es criticada por enviar a sus hijos al internado “[...] *por qué quiere volver a ser señorita, dicen, pero a mí no me importa*” (Diario de Campo 14/09/2016).

⁵⁷ Hembra es la palabra que usan para decir mujer en arijunaiki (castellano). Cuando pregunté si se podía decir machos y hembras, me informaron –mientras se burlaban de mí pregunta- que no se podía.

Ella puede mantenerse con su tejido, no necesita de su marido y en cualquier momento él se puede ir, pues ella confía en sus manos, en su habilidad y su fuerza como mujer wayuu. Esto lo escribía en mi diario de campo, cuando un día de mucho sol compartía con Elva: *“Para ella el tejido tiene un valor potencial, que da libertad y poder a la mujer, fuera de la relación con la familia, hijos y esposo, un espacio de poder generado desde ella.”* (Diario de campo 13/09/2016).

Este poder es de tipo económico: literalmente es “ser capaz de generar dinero”. No en vano, tener la posibilidad de trabajar (generar ingresos) y recibir un salario fue una lucha importante de las mujeres sufragistas y del movimiento por los derechos de las mujeres; las mujeres wayuu bajo su sistema de género ya tenían esa posibilidad desde *antes* (conocí a mujeres de 70 años que eran mercaderes desde su infancia).

El dinero que las mujeres generan con sus mochilas es de ellas en todo sentido y pueden gestionarlo como deseen, lo que habla de acumulación de capital con un patrón de género (leer en clave de la estructura de trabajo). Es mal visto que un hombre viva del dinero generado por sus mujeres a través del tejido⁵⁸. No obstante, muchas veces el hogar depende en gran medida de este ingreso, pero nadie dirá esto en voz alta, solo lo susurrarán.

La gasa necesita atención, pero raramente Elva desarma el tejido, a pesar de cometer errores; esto depende de la cantidad de pedidos y el tiempo para hacer las gasas. Ella prefiere tejer el cuerpo más que la gasa.

La gasa en técnica de telar es la “tradicional”, pero en la última década se integró a la katoü, la dorsal u osonuchii (se tratará esto más adelante).

El movimiento de la katoü. Distribución y venta.

En principio mi interés por la katoü, es un recurso heurístico para conocer las diferentes relaciones de conflicto, acuerdos y resistencias entre diferentes actores, que se activan con el movimiento y la entrada de las katoü al comercio

⁵⁸ Elemento clave para la construcción de masculinidad que se expondrá en el siguiente capítulo.

en la ciudad de Riohacha. La idea de seguir el movimiento del objeto, implica pensar a las personas que el objeto pone en movimiento.

La katoü en movimiento.



40 Imagen. Mujer tejiendo, Mercado Nuevo.

Una katoü *unicolor* es hecha por una creadora o artesano en tres días, una con patrones o kannas es hecha en una semana a dos meses. Esto depende de la importancia de la katoü en la economía del hogar. En los hogares cuya economía no depende mayoritariamente de la mochila, solo las mujeres tejen mochilas y reparten su tiempo entre el tejido de mochilas y chinchorros, los cultivos, la recolección de frutos silvestres (esto depende del calendario de lluvias), el cuidado del ganado

caprino y gestión de los ingresos

del Estado en proyectos para la ranchería. Por ejemplo, si una mujer es autoridad tradicional, tendrá que repartir su tiempo, en la gestión de recursos y reuniones (dentro y fuera de la ranchería) en relación con su rol como tal. Ello implicará que tendrá acceso a una gama más amplia de espacios productivos. En este caso, la mujer puede decidir cuánto tiempo demora en realizar una mochila, pues su producción es relegada a su “tiempo libre” (u ocio como se mencionó antes).

La manera en que una katoü sale de la ranchería está directamente relacionada con la relación previa que las creadoras tengan con arijunas; esto implica también su relación con el arijunaiki (castellano) y el acceso y manejo de las tecnologías.

Un aspecto que me llamó la atención cuando llegué a la ranchería de Itaca fue el uso de celulares (o móviles) por parte de las personas de la comunidad, especialmente de las mujeres jóvenes. En la zona, solo la empresa “Claro” tiene recepción, por ello, comunicarse a través de mi celular (empresa Movistar) era casi imposible, y solo lo lograba bajo una de las columnas de la enramada principal mientras sostenía el celular en una mano y abrazaba la columna con la otra. Por su parte, las mujeres de la ranchería que tenían celular de la empresa Claro, gastaban bastante tiempo en sus celulares ya que al descargarse tenían que ser llevados a un kilómetro de distancia, a la casa más cercana con electricidad. Las aplicaciones que más usaban era WhatsApp y Facebook; la razón es que hay planes-móviles que permiten utilizar estas dos aplicaciones gratis, aunque no permiten seguir links, lo que limita la comunicación y el acceso a información, pues en Facebook solo podían ver los encabezados de la noticia, pero no seguir el link para conocer la información completa. Las mujeres intercambian fotografías de mochilas y se comunican con compradoras en otras latitudes, enviando fotografías de las mochilas terminadas. Esto lejos de ser trivial, implica acceso y uso de las tecnologías. Por un lado, la tecnología de los nuevos móviles habla de un acceso a la información, pero de manera limitada; lejos de ser un reflejo de una sociedad desarrollada, ello implica que las mujeres deben pagar no solo por el hardware (el móvil), sino que también, para poder vender mochilas, deben tener un ingreso destinado al acceso a internet para enviar y recibir imágenes de las mochilas. Este es un costo extra que no se considera en el precio final de la katoü que la consumidora o consumidor paga. El costo extra será absorbido por la propia creadora.

Muchas veces son las compradoras las que piden el tipo y el color de la katoü con antelación a su proceso de creación, incluso enviando los hilos. En este caso, las mujeres wayuu piden un adelanto del dinero. En otros casos, las mujeres wayuu enviarán fotografías de mochilas de su creación o de las de otras mujeres de la ranchería a las potenciales compradoras. Este proceso tiene el beneficio de que las mujeres se ahorran el costo del transporte, aseguran la compra de la katoü y se ahorran el trabajo de entrar en un espacio complejo de venta como es el Mercado Nuevo de Riohacha (al que se hará referencia más adelante). Este proceso de compra por Whatsapp incluso puede comenzar en la

mitad de la creación de la mochila. Al finalizar la katoü y su venta, la mujer enviará la katoü al destinatario en alguna de las ciudades de la región con una persona de confianza (principalmente una mujer) para que reciba el resto del dinero y entregue la mochila, o bien ella misma saldrá de su ranchería para hacerlo. Pero para que el proceso tenga lugar deberá tener un contacto fuera de la ranchería (arijuna o wayuu), con el que exista un nivel alto de confianza. La confianza será un elemento constante en el movimiento del objeto, pues depende de la confianza entre vendedoras(es) y compradoras(es) la trayectoria del movimiento y el número de intermediarios.

Un elemento narrativo reiterativo en la historia de ventas de katoü es el de la mujer u hombre wayuu que sale de la ranchería y de La Guajira y que en el avión o en “la nevera” (nombre para Bogotá) alguien, sorprendido por la katoü que usaba, pide a su usuaria(o) que se la venda, incluso pagando grandes sumas, a pesar de la negativa de su propietaria(o). La historia refleja la potencialidad económica de la katoü pues, aunque en origen se gana poco por su venta, si se logra ir más allá su precio puede ser muy superior. Esta historia era contada por muchas artesanas y hombres de la comunidad. Pero la historia siempre le había ocurrido a “un primo” o a “alguien”, creando así, algo que llamó, un mito colectivo del potencial económico de la mochila. Pues, aunque sí nos dice que el objeto es valorado y codiciado por arijunas, ello nunca pasa en La Guajira, siempre ocurre en Bogotá o en otras ciudades. El objeto no se mueve solo, alguien lo lleva, y el desplazamiento de alguien desde Riohacha a Bogotá implica dinero, puede ser dinero propio o de instituciones. El potencial económico de la katoü está relacionado con la capacidad de “alguien” para desplazarse o mover la katoü; entre más lejos se venda el objeto, mayor es el valor que adquiere.

En las rancherías cuya economía se basa principalmente en la katoü, estas pueden salir de allí de dos maneras: ha pedido o por oferta. En caso de algún pedido, las mujeres, hombres y niños tejen katoü la mayor parte del día hasta satisfacer la demanda del cliente. Para poder cumplir, los miembros de la familia deben trabajar incluso de noche y las otras actividades productivas, como el cuidado de los chivos, se vuelven secundarias. La capacidad de responder a tiempo al pedido, implica fortalecimiento de los lazos de confianza entre la ranchería productora y, los y las compradoras, lo que asegura ventas futuras.

Pero también implica confianza de los y las productoras con los y las compradoras, pues estas últimas deben pagar y recibir a tiempo el dinero y las katoü. Si los y las compradoras no cumplen con su parte ello implicará un gasto de dinero por parte de la ranchería para producir las katoü, además del dinero y tiempo que implicará salir a la ciudad a vender las katoü a precios inestables.

Las mujeres siguen cuidando de las niñas y niños dependientes de ellas y que no pueden tejer aún, alimentando, cuidando el hogar y recibiendo visitas, manteniendo los roles tradicionales de género en la comunidad. La centralidad de la katoü en la economía no empodera a las mujeres, por el contrario, les genera más obligaciones y responsabilidades. Los niños y niñas que tienen edad de tejer pasan largas jornadas sentados con sus ojos fijos en la producción del objeto, volviéndose también parte de esa cadena productiva y relegando otros espacios productivos y de aprendizaje a un lugar secundario. También los hombres tejen en estos hogares centrados en la producción de la katoü (ello se profundizará en el capítulo 4 “Los hombres que tejen en la oscuridad”).

Si no hay pedidos, las mujeres y hombres tejerán seis a doce mochilas (en el menor tiempo posible) para poder vender al por mayor en los mercados de las ciudades de la región (se dice que el mejor lugar de venta es la capital Riohacha). Son las mujeres las que generalmente venderán las mochilas en estos lugares. En la ciudad podrán ser llamadas *mache*, diminutivo de *marchantas*, mujeres wayuu cargadas de ollas y baldes, que caminan la ciudad vendiendo de casa en casa productos de su trabajo en la ranchería, como cerezas, calabazas, sandías, pescado, camarones, miel, collares entre otros. Todas las casas donde viví o conocí compraban alimentos de estas mujeres pues los precios eran menores que en las tiendas; hay una deuda con estas mujeres cuya aportación a la alimentación de la ciudad es invisible (no hay datos sobre esto). En una ciudad dependiente de la producción de alimentos de otros lugares, las *mache* son agentes que dan respuesta a la necesidad de alimentos de la ciudad, lo que hace referencia directa con la seguridad alimentaria de Riohacha. Un tema interesante para futuras investigaciones.

Las mochilas pueden ser solo los cuerpos (base y cuerpo) o éstos con gasas. Ahora, según Fannys:

“Lo que yo sé de las paisanas es que ellas se ponen a tejer, hacen varias mochilas y salen a venderlas al por mayor, algunas hacen la media docena, la docena para poder así recibir el dinero. Para recibir más dinero ellas salen a vender o las mandan con alguien más que se las venda para no pagar pasaje.” (Diario de campo 10/08/2016).

Al elegir a una mujer para que venda las mochilas, es necesario considerar que sea “seria”, paciente, *juiciosas*, fuerte y con un mínimo de conocimiento del arijunaiki. O simplemente lo hará la mujer u hombre que vaya a la ciudad por otras razones, a quienes las productoras de katoü de la comunidad les recomendarán vender sus mochilas. La mujer u hombre tendrá la tarea de transportarse fuera de la ranchería antes del amanecer con una gran cantidad de mochilas en bolsas plásticas. Cada katoü sin gasa y cordón tiene un peso de medio kilo, por lo que transportar 12 mochilas implica una carga de 6 kilos que una sola persona (frecuentemente una mujer) deberá llevar desde su ranchería al Mercado Nuevo o a al Rompoy (rotonda o glorieta) de Riohacha.

La venta de estas mochilas comienza desde las 5 a las 6 de la mañana en la parte trasera del mercado. Pero las mujeres primero tienen que llegar a las carreteras (con ayuda de una moto manejada por un hombre, en burro o caminando), donde tomarán “una pirata” (autobús irregular), pequeño carro con capacidad para 10 personas, maletas y chivos. En ocasiones estas katoü pueden ser robadas o dañadas, lo que tiene un impacto devastador para la familia. Según me contaba doña Ana (comerciante de mochilas), dependiendo de su origen la *pirata* las dejará en calle 15 de Riohacha, en el Rompoy (glorieta). En el momento en que la mujer llega a la ciudad comienza el proceso de venta de sus mochilas. Hay compradores que esperan en las terminales de las *piratas* para ser los primeros en comprar y así conseguir las mochilas de mejor calidad. También, la mujer puede ya tener contacto con algún comercio particular del Mercado Nuevo, lo que le asegura en cierta medida la venta de las mochilas a un precio estándar.

Riohacha

Riohacha es una ciudad sin muchos edificios altos; los pocos que hay están sobre la Calle Primera, que separa a la ciudad de la playa. Muchos de estos son hoteles o edificios del Estado. En esta misma calle los y las turistas, (un poco más las turistas), pasan caminando por el malecón con los cuellos doblados y su

mirada al suelo, casi hipnotizada(o)s por los colores y formas psicodélicas de las mochilas wayuu, que mujeres (wayuu, arijunas y afro) exponen en el suelo caliente del malecón.

Riohacha es una ciudad con casas antiguas y modernas, casas grandes de gente de todas las clases sociales, casas ostentosas y otras más humildes. Es la ciudad con mayor población del departamento⁵⁹ (286.973 habitantes en el año 2018) y una densidad poblacional de 90.50 hab/km² (DNP, 2018; Terridata). Es una ciudad con solo diez calles de dos direcciones, el resto son calles pequeñas de un carril con un solo sentido, por las cuales transitan automóviles corroídos por el aire salino del Mar Caribe y por el tiempo. Solo hay dos centros comerciales: “El Éxito” como es reconocido (ya que esta tienda es la más grande y principal de dicho centro), cuyo nombre es “Viva Waijira” (traducido sería “Viva Guajira”) y en cuyo interior todos los carteles están en arijunaiki y en wayuunaiki, y el centro comercial “Suchiimma”, que en arijunaiki es “Ciudad del Río”. El bilingüismo (español y wayuunaiki) se observa por la ciudad, pero sólo en espacios modernos o nuevos. Gente de toda la región viene a estos dos espacios, ya que son los únicos en los que se pueden encontrar salas de cines, tiendas y restaurantes (tiendas y comercio de cadenas) como en el resto del país.

Un día, recorriendo la ciudad con el señor Jorge -un hombre wayuu, pensionado de la Chevron-, vimos en una pared blanca un escrito solo en wayuunaiki. Cuando le pregunté qué quería decir lo que en la pared estaba escrito me dijo mientras reía *“no orine en la pared. Pero no sé para quién es, porque los paisanos no saben leer”*. La pared blanca con letras negras en la mitad de una de esas pequeñas calles me inquietaba cada vez que pasaba por allí. La Guajira es el departamento con mayor población indígena en Colombia (wiwa, arhuacos y wayuu, siendo el último el grupo mayoritario); sus habitantes son bilingües y monolingües, lo que hace de la región un espacio interesante para estudiar la diversidad cultural y lingüística (véase, Etxebarría, 2012). Sin embargo, que la construcción semiótica del wayuunaiki estuviera en ese elemento material (la pared, vehículo material) en el espacio público de la capital departamental, habla

⁵⁹ Otras ciudades del departamento: **Uribia** 192.721 habitantes, densidad poblacional 24,38 hab/km². **Maicao** 164.424 habitantes, densidad poblacional 91,91 hab/km². **Albania** 28,044 habitantes, densidad poblacional 51,46 hab/km².

de una forma de visibilizar la diferencia (en este caso lingüística) a través de la materialización (pintar el lenguaje en una pared) del lenguaje en la ciudad. Esto habla de un *paisaje lingüístico* (Landry & Bourhis, 1997). Riohacha es un territorio donde conviven dos comunidades lingüísticas; empero la escritura occidental del wayuunaiki se impone sobre la tradición meramente oral del wayuunaiki, mostrando una relación clara de interpretación del otro desde una relación de poder.

Cuando llegué a La Guajira, fue necesario entender las claves para poder moverme en la ciudad, aquel territorio wayuu, apropiado por los arijunas, una tensión latente aún. Kuethe (1987) se

refiere a esa tensión desde la época del proyecto de “pacificación” por parte de los españoles, “*La causa de los problemas indígenas en Riohacha eran los guajiros, quienes ocupaban la mayor parte de la provincia y se resistían desde hacía tiempo al sometimiento real.*” (p. 10).

Riohacha es una frontera arijuna, sobre el gran territorio wayuu (entendido este como una serie de territorios-apüshi) que es la península. De allí la dificultad de hablar en términos dicotómicos como espacio público (la ciudad) y espacio privado (la ranchería), pues esa división pierde capacidad explicativa, cuando se tiene un territorio aún en disputa por sus recursos (capítulo 2), donde “*se siente la ausencia del Estado*”. Esta es la única forma en la que es posible describir y explicar (en la medida de lo posible) las dinámicas de movimiento de mujeres y hombres de las rancherías a la ciudad.

Cada persona wayuu siempre está apoyada por su apüshi. Es la fuerza del apüshi (el clan) la que protege a las mujeres y a los hombres en la ciudad de agresiones por parte de miembros de otro apüshi, pues agredir a cualquier miembro wayuu puede implicar el comienzo de un conflicto entre familias, que requiera un palabrero. Las personas de Riohacha me hablaban de los peligros



41 Imagen. Mototaxista, Riohacha.

de la ciudad, pero yo veía a las mujeres wayuu caminando tranquilas por las calles. En una ocasión hablando con Fannys, le pregunté si no le daba miedo ser una mujer cabeza de familia en Riohacha; ella me respondió que ella tenía una familia *tesa* y por eso nadie se metía con ella. Yo, una mujer arijuna nacida en una ciudad de más de ocho millones habitantes, tengo miedo a la noche en la ciudad, para mí, mi casa (espacio privado) era mi lugar seguro y el espacio público un lugar de conflicto y de amenazas constantes. Mi reflexión como feminista me ayudó a entender dicho miedo, pero la falta de ese miedo en Fannys, solo planteaba más preguntas sobre mi propia sociedad⁶⁰.

Conocer de “los peligros” de la ciudad de Riohacha fue el primer elemento clave para desplazarme y vivir en la ciudad, pues la primera advertencia la recibí en la casa donde llegué. Lo segundo fue entender las direcciones, lo que era fácil ya que las carreras eran aquellas que terminaban en el mar atravesando la ciudad, y las calles las paralelas al mar. Aunque es una pequeña ciudad, y por consiguiente las distancias son cortas, el sol hace que la experiencia corporal de las distancias sea mayor, ya que la temperatura promedio anual es de 28° centígrados (mínimas 23° y máximas 35°). Caminar al sol de mediodía es un acto que solo hacen los “arijunas locos”, como muchos wayuu decían.

La exposición al sol en poco tiempo tiene impactos visibles en la piel expuesta; no solo quemaduras, sino también manchas permanentes en la piel (yo misma puedo dar cuenta de aquello, por las manchas que mi rostro adquirió en el curso de un año), cosa que saben muy bien las mujeres wayuu, que siempre se pueden ver en la ciudad refugiadas bajo alguna sombra, tejiendo mochilas o vendiendo camarones secos y frutas (dependiendo de la temporada). Bajo estas condiciones, es necesario utilizar el transporte público, pero solo hay taxis que cobran la misma tarifa por carrera: 5.000 pesos (1,5 euros). Los otros medios de transporte, que no son públicos o legales son los mototaxis (imagen 41), motos que cobran 25 céntimos de euro por carrera, sin ningún tipo de protección, como cascos para los y las usuarias. Los conductores de los mototaxis, usan cascos y

⁶⁰ Yo no tenía apūshi, quien me protegía en mis noches eran instituciones estatales (la policía, la alcaldía, etc.). Ahora mientras escribo estas palabras, la Audiencia de Navarra decretó “*la libertad, bajo fianza de 6.000 euros, de los miembros de La Manada*” un grupo de hombres que violaron a una mujer en las fiestas de San Fermín en Pamplona, pero que fueron procesados por abuso sexual y condenados a nueve años de cárcel. Cuando las instituciones defraudan y recuerdan y tratan de educar sobre en qué sistema de género estamos, solo se puede confiar en que la sociedad civil sea nuestro apūshi.

cubren todo su cuerpo con ropa (guantes, saco y pantalones de mezclilla) para protegerse del sol, mientras recorren la ciudad en búsqueda de clientes. Ellos y los *Colectivos*, que son automóviles viejos que recogen a pasajeros que van al centro y a otras direcciones sobre ciertas calles principales.

Lo primero que me llamó la atención es que todos estos medios de transporte son conducidos exclusivamente por hombres, nunca vi a una mujer conductora, y muchos de los automóviles tenían colgados en su espejo retrovisor pequeñas



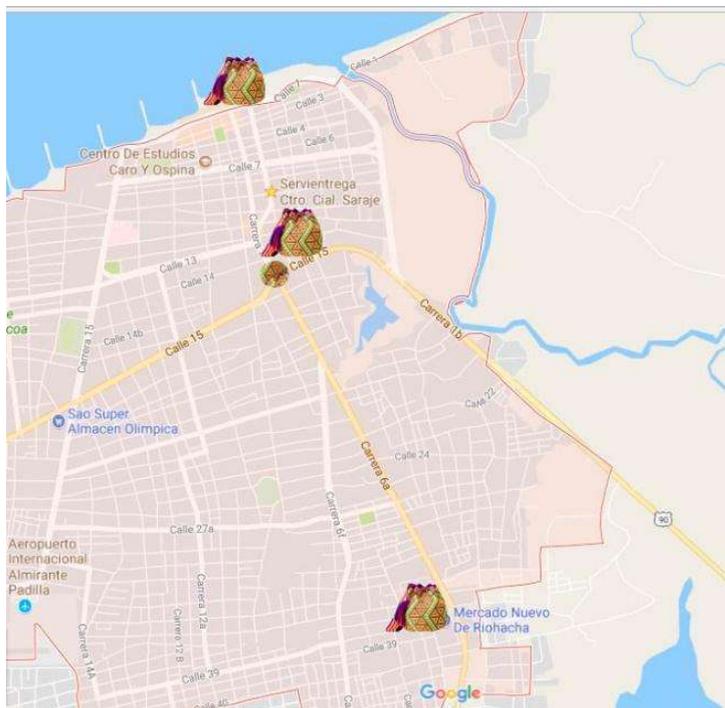
42 Imagen Mochilita en colectivo. Riohacha.

mochilas (imagen 42) y yo siempre aprovechaba mi viaje para preguntar por ellas. Estas pequeñas mochilas eran regalos hechos por sobrinas e hijas. Estos conductores siempre contaban que eran de las primeras que ellas habían hecho en su proceso de aprendizaje. Los hombres

guardaban en ellas dinero o celulares. Muchas tenían años y estaban descoloridas por el sol; sin embargo, los hombres las cuidaban y hablaban de ellas con mucho cariño, con sus manos casi como una caricia tomaban el objeto que colgaba y contaban su historia, siempre dispuestos a hablar de aquello. Es importante señalar que se encuentran también mochilitas en los espejos retrovisores en Santa Marta, capital del departamento del Magdalena, pero son mochilas arhuacas de lana de oveja, con otra técnica de tejido producidas por dicha comunidad indígena.

Mientras se recorre las calles de Riohacha en automóvil, en moto o caminando, se ven mochilas en todas partes: expuestas para ser vendidas y en hombros humanos, meciéndose al ritmo del paso lento que impone el sol; la katoü es usada indistintamente por hombres y mujeres.

El movimiento de los cuerpos



Codigo QR, street view, calle primera, Riohacha.

43 Imagen. Google map Riohacha, intervención de la autora

Como institución, el tejido impone y permite una serie de movimientos o desplazamientos a los cuerpos. Pone en movimiento a una serie de actores: vendedoras y vendedores, compradores y compradoras de la comunidad y su relación con arijunas (gente de afuera de la comunidad y de la institución del tejido wayuu/einushii). La katoü se vende a arijunas dentro y fuera de la ranchería, pero esos dos tipos de movimientos hablan de diferentes razones y lógicas de relación no solo entre géneros (masculinidades y feminidades del sistema de género wayuu) sino entre etnia y clase. Propongo seguir el movimiento del objeto para dilucidar esas normas que impone la institución sobre el movimiento de los cuerpos.

Respecto del movimiento de la katoü, hay que considerar cuatro espacios claves en Riohacha: 1) la Calle Primera 2) la rotonda o glorieta (entre la Calle 15, Carrera 6 y Carrera 7); 3) fuera del Mercado Nuevo; 4) dentro del Mercado Nuevo (Imagen 43).

Entre los cuatro espacios hay dinámicas de compra y venta de la katoü entre cuatro actores: los primeros actores son las mujeres y hombres wayuu productores, que se mueven desde sus rancherías en la Baja, Media y Alta

Guajira para vender su producción, que puede ser pequeña (1 a 5 mochilas) o grande (12 o más). Llegan desde rancherías de la Baja Guajira por la Troncal del Caribe o Transversal del Caribe, dirección Santa Marta-Riohacha. Otros y otras productoras llegan desde la Alta Guajira y Media Guajira en dirección Paraguachón-Riohacha. La Troncal es uno de los más importantes corredores viales a nivel nacional, que atraviesa Riohacha y viene desde el Departamento de Antioquia hasta Paraguachón en la frontera con Venezuela. Otras, llegan por la Ruta Nacional 49 que une el departamento del Cesar y Riohacha, Baja y Media Guajira; los segundos actores, son compradores y compradoras de mochilas que reciben a la primera población en dos puntos clave de venta (rotonda y parte exterior del Mercado Nuevo), y que trabajan para terceros. Además de comprar mochilas a productoras y productores, también trabajan como vendedores en otros puntos de venta (Calle Primera y Mercado Nuevo) para turistas y otros compradores arijunas (nacionales y extranjeros que están interesados en vender mochilas en otras ciudades y países); los terceros actores, son los grandes comerciantes de mochilas, quienes tienen un puesto en el mercado y/o en la Calle Primera o en una tercera ciudad (de la costa o del centro del país) y tienen 10 o más empleados; los cuartos actores, son los y las turistas y compradoras/es de otras regiones del planeta (chinas(os), bogotanas(os), norteamericanas(os), europeas(os), etc.), que son quienes llevarán las katoü a sus lugares de procedencia.

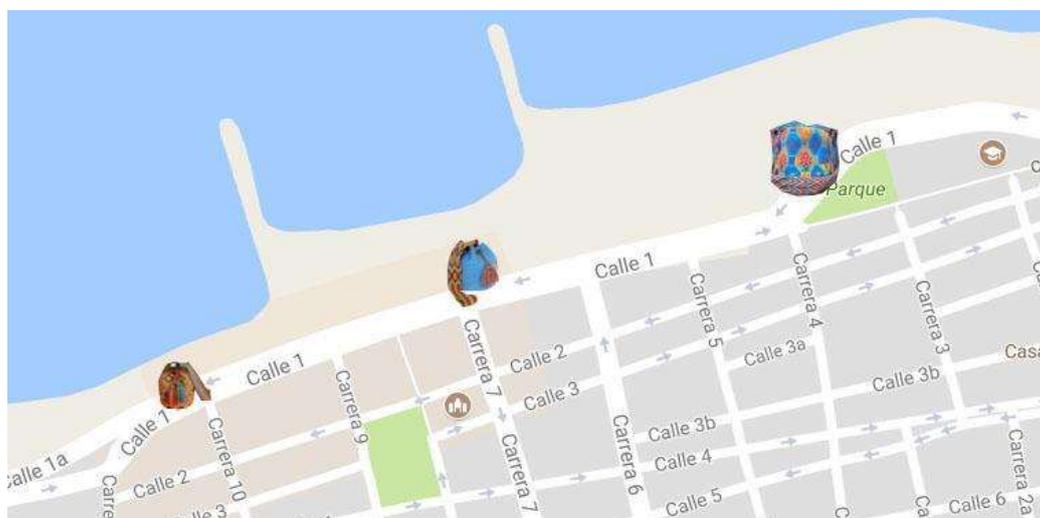
La Calle Primera.

Para hablar de la katoü, es necesario hablar de la Calle Primera o el malecón de la Avenida Marina, pues es el lugar emblemático del comercio de las mochilas. Una de las artesanas a las que entrevisté describió este lugar, no como un lugar de venta informal, sino como una vitrina de suelo. Un espacio donde las mujeres wayuu podían mostrar sus artesanías. Sobre la calle peatonal, bajo las mochilas expuestas por mujeres wayuu y arijunas, se encuentran los símbolos de los 23 eirruk o clanes y un monumento titulado *Identidad*⁶¹. Respecto a los paisajes lingüísticos y esa imposición de la escritura occidental sobre el carácter oral del wayuunaiki que comente anteriormente, llama la atención la inclusión de estos

⁶¹ Ver capítulo 4.

símbolos de los clanes, pues sí implica una inclusión. Cuando compartía con las familias en sus rancherías, los hombres mientras estaban sentados dibujaban con un palo en la arena, el símbolo de sus clanes. Así es que los mismos símbolos, que yo veía en la arena, eran puestos en el concreto de la vía peatonal, de malecón.

Los símbolos de los clanes solo se pueden ver en su totalidad cuando es la hora más pesada del sol durante la mañana. A eso de las tres de la tarde poco a poco llegan mujeres con hermosas mantas que van ocupando el espacio con mochilas multicolores que ponen en el suelo, cada una explora la forma de llamar la atención de los clientes, poniendo las mochilas por colores o por tamaños en el suelo. Cada una llega con bolsas plásticas llenas de mochilas que espera vender ese día y que no pudo vender el anterior. A veces las mochilas que no se han podido vender por un tiempo van perdiendo el color y se van destiñendo debido al impacto del sol sobre su superficie de acrílico. Las combinaciones de los colores brillantes atrapan la mirada de los y las compradoras.



44 Imagen. Google map calle 1, intervenciones de la autora.

Las mujeres arijunas caminan por esta vitrina de suelo, recorriendo el malecón, desde el Parque Federman o desde los cañones hasta la Carrera 10 (Imagen 44), con su mirada fija en las mochilas multicolores que parecen brillar más por el sol, el mar, la arena; la gente se vuelve secundaria. Si les interesa alguna katoü, levantan la cabeza y preguntan su precio -incluso en ocasiones su significado- a las mujeres, que con mantas se sientan sobre sillas plásticas, piedras y piso del malecón, vendiendo el objeto, aunque no todas son

propiamente wayuu, quienes venden son mujeres en su mayoría. Los colores de las mochilas atraen a las observadoras(es) a la telaraña de mochilas psicodélicas extendidas en el piso con la intención de atrapar la mirada de las y los transeúntes, como si fuera la telaraña de la maestra mítica del tejido: la wale´kerü (la araña). El mundo del tejido que se hace presente en los cientos de mochilas sobre el malecón. Dice Margarita sobre el tipo de compradoras que llegan preguntando por los kannas:

“Ajá preguntan, hay unas que llegan [...], ellos preguntan qué significa, si no contesto el significado de la mochila, no me compran. Toca contestarles, pero hay unas que vienen preparadas, hay unas que vienen, así como usted y compra la que a usted le gusta, no pregunta.” (E-10).

El conocimiento de las mujeres sobre el tejido, entra a ser parte del producto en venta. Como producto étnico la katoü es parte de una relación de poder (capítulo 2); ella tiene que ser estratégica, pues su conocimiento de la cultura hace al objeto apetecible para las que llegan preguntando por él y por su productora. Hay otras “*que vienen, así como usted*” [como yo] y no preguntan. Debo aclarar que en ese encuentro no estaba comprando mochilas. Pero era una arijuna preguntando sobre el arte del tejido wayuu/einushii, específicamente de las katoü, por lo tanto, entraba en esa categoría de compradoras-arjuna. Las mujeres de la Calle Primera, pueden inventar la información sobre el objeto, pueden compartir lo que se les ha enseñado en su ranchería o pueden apelar al “conocimiento común entre arijuna- wayuu” del objeto. El conocimiento común tiene su origen en el texto de Iris Aguilar y Marta Ramírez *Wale´keru*, reproducido y distribuido por Artesanía de Colombia S.A. por medio de talleres y capacitaciones. Pero las vendedoras de la calle primera, ellas están vendiendo mochilas, su tiempo con cada cliente está determinado por la potencial venta. Y la información dada suele ser corta. Hago presente que mi interés por el objeto no es un por su significado simbólico, sino por su carácter aglutinador de relaciones entre wayuu-arjuna y su centralidad en la construcción de género de la comunidad.

Muchas de las vendedoras, a pesar de ser artesanas wayuu, compran muchas de sus mochilas de dos hebras y de una en el Mercado Nuevo o en las rancherías aledañas o de su familia. La Calle Primera es parte del centro político y comercial de la ciudad, un lugar diseñado para atraer turistas y locales, siendo un punto de



45 Imagen. Folleto de turismo, La Guajira, de FONTUR y min. comercio, industria y turismo.

referencia. Lo anterior implica que una artesana en dicha calle puede crear contacto con extranjeros para vender mochilas en el exterior:

“El sol, la arena, la brisa, el mar. O sea, yo digo, “uy Dios este trabajo es tan lindo, pero así en esa exposición es muy difícil”. Y la gente quiere que se las vendan baratas. Esa es la otra. Entonces, le he pedido mucho a mi Dios, que me de unos contactos buenos. Que no tenga necesidad de exponerme al sol y que solo fabrique eso y con eso me pueda subsistir. Entonces, eso es lo que he tratado de hacer desde hace como tres años hacia acá, que he ganado muchos clientes. Así, aquí me hago clientes, y traigo, hago tarjetitas con mis números y las entrego cada vez que vendo una mochilita entonces por ese medio me han llegado muchos clientes.” (E-9).

Hay un elemento interesante en la gestión y funcionamiento del malecón como espacio de venta de mochilas. Aunque el espacio es público, para las vendedoras que con sus mochilas multicolores

contribuyen a la imagen turística de la ciudad (Imagen 45) no existen para ellas servicios básicos como agua, baños, techos para protegerse del sol, ni puestos de comercio para ellas. Es un empleo informal bajo condiciones inhumanas que a la vez es la imagen de la ciudad.

Policías recorren la acera del malecón, ya que, en la acera contraria, están los hoteles de mayor lujo, el Banco de la República, oficinas del Cerrejón, otros bancos, espacios de gestión del turismo de la región y otras empresas e instituciones del Estado (Imagen 46). Grandes edificios -en comparación con el resto de la ciudad- separan la ciudad de la playa. Una calle doble de autos, separa un espacio manejado por normas formales (bancos, instituciones del Estado, hoteles, etc.) de un espacio gobernado por capas de normas formales e informales, como es el del malecón y el comercio de la katoü:

[...] “bueno ahorita esto hay una asociación se formó una asociación una junta que está encargada de todo, como hace nosotros aquí prácticamente las wayuu somos muy individualistas y celosos con el trabajo, la mayoría pues tienen fundaciones independientes y hay personas que tiene muchas conexiones en otros países con personas que hacen que adquieren el negocio y mandan sus artesanías al destino que deben de mandarlo, así se maneja esto aquí.” (E-12).

Existe un sistema informal de control del espacio de venta de la mochila. Hay puestos de venta fijos y temporales, en especial en temporada alta de turismo. Cada puesto es de aproximadamente tres metros de largo por dos metros de ancho. No existe un espacio físico adecuado para las artesanas; esto es parte de un problema mayor, ya que crear



46 Imagen. Calle Primera, a la derecha el Banco Popular y el Banco de la República.

mochilas implica gasto de tiempo de vida, recursos y desgaste corporal. En la creación de una mochila la mujer debe invertir tiempo y el tiempo es un recurso, -no en vano existe el dicho “*el tiempo es oro*”-. El tiempo que la mujer invierte en tejer, es tiempo que no puede invertir en otras actividades. Pero, además del gasto de tiempo, existe un gasto corporal que las tejedoras explicaron reiterativamente en las entrevistas que realice, estar largas horas observando fijamente al textil, la posición forzada de la espalda, el no tener un espacio adecuado para la venta que proteja de los elementos naturales, todo ello implica un desgaste de los cuerpos que hacen o venden katoü. Así es que consumir mochilas implica directamente consumir el producto del trabajo corporal de las mujeres tejedoras wayuu, por lo tanto, también consumir sus cuerpos.

Sobre el malecón, cada puesto se refiere al espacio en la acera a ocupar por cada comerciante, donde el sol y el calor tienen un impacto importante en la salud de estas mujeres, como lo explica una de las artesanas:

“Eso es. Bueno la última vez, nosotros fuimos a un plan de desarrollo que tuvo el alcalde, las artesanas dieron su opinión respecto a la situación, entonces qué fue lo que yo le concluí al señor [alcalde], fue que nos diera un mejor lugar de trabajo [...] Que nos proteja del sol ya porque, en verdad bueno, más que todos muchas artesanas ahorita lo que sufren es de los riñones, manchas en la piel eso está causando bastante. [...] De pronto al estar sentadas y como el suelo es caliente, entonces toda esa calentura se le sube a uno entonces llega un momento en que ese mismo calor afecta mucho la parte... [...] El lugar de trabajo, que no es, estamos trabajando inhumanamente aquí ¿ya?, porque nos afecta la arena, el yodo del mar, el sol más que todo. Y ¿entonces cuál es el impacto que hay aquí? Que hay muchas enfermedades, que muchas artesanas están adquiriendo de pronto más que todo por la calentura del piso ya, y el sol hay días que es irresistible.” (E-12).

La mayoría de las vendedoras llega a su puesto a las horas de menos exposición solar, cuando el sol está bajando. A las 3 PM empieza a llegar la mayoría. Los puestos se comienzan a armar, una mujer afro-wayuu (así se reconoce ella) baja de un taxi con dos costales blancos llenos hasta el tope; su hijo la ayuda. El primer paso es extender unos plásticos sobre la acera y sobre éstos unas sábanas blancas, que ayudan a resaltar las mochilas de diferentes tamaños, y en las puntas de las sábanas ponen unas grandes piedras, para que el viento no mueva la sábana. Saca de una en una, las piezas que conforman su mercancía para la venta: mochilas *süsü*, *katoü* y *capoterras* modernas, mochilas arhuacas, llaveros de borlas y pulseras de nudos (técnica en macramé) que un día trajeron los hippies. Ellos, en su mayoría jóvenes del interior del país, que migraron a la costa entre la década de los 1970, de acuerdo con lo que me contó Doña Ana y los wayuu transformaron y apropiaron la técnica macramé con su paleta de colores (Imagen 47).

Cada *katoü* debe estar parada, se debe ver bien, mostrar que no es aguada. En los bordes del puesto pone las mochilas más grandes, y al frente en los pies de los transeúntes, las manillas y llaveros. Es importante que cada *katoü* se venda lo más rápido posible, pues su exposición al sol de las piezas hace que, en pocos días el hilo de acrílico vaya perdiendo color.

Veo las mochilas arhuacas. Esta artesana las había conseguido en el Festival Vallenato de Valledupar en el departamento del Cesar. Cuando una familia de arhuacos había bajado de la Sierra Nevada de Santa Marta para vender unas mochilas a las mujeres wayuu que exponían en el parque del viajero, doña Ana compró seis mochilas y había intercambiado cuatro de ellas por cuatro mochilas wayuu. Ella compartía el puesto con otra artesana, y muchas de las mochilas que exponía eran de la otra mujer. Esa otra mujer era la “dueña” del puesto de venta. Los puestos, aunque se refieren al espacio sin ningún tipo de infraestructura, tienen



47 Imagen. Pulseras wayuu.

propietarias que son reconocidas como tal por la asociación de comerciantes de la Calle Primera, aunque a veces llegan nuevas vendedoras.

El espacio de la calle primera es también uno en constante disputa entre mujeres wayuu y arijunas; las primeras piden que las artesanías sólo sean vendidas por las artesanas de la etnia, mientras las arijunas reclaman que este es un trabajo legítimo y que no rompe ninguna ley al vender estos artículos:

“Antes, los arijuna tampoco, no vendían el trabajo de nosotros, ahora están cogiendo el trabajo de nosotros. Más bien están quitando el trabajo de una y eso, yo no sé, yo no entiendo el alcalde el gobernador que ha permitido eso, pero no era un trabajo de ellas, son de ¡una! [...] Ya este tiene rato, nosotros pusimos quejas cuando ella se sentó al lado de nosotros, pero como hace ya está ahí, ellos organizaron ellos solos [las arijunas] [...] por eso nosotros decimos al alcalde, pero “vamos a hacer una cosa si esta, ellas dicen que son artesanas, pero vamos a combatir con ellas que muestran el diseño de ellas que se sienten al lado de nosotros tejiendo pa’ ver si en verdad que son de ellos.” (E-10).

La Calle Primera, parece ser un espacio en el que la katoü genera conflictos entre arijunas y wayuu. La katoü como una herencia tradicional de una comunidad minoritaria y la katoü como una estrategia económica en una región pobre. Es el caso de Luzday, una mujer arijuna del departamento del Tolima, que comenzó a vender mochilas después de terminar la relación con su pareja y padre de su hijo; sin otras oportunidades, comienza su negocio de mochila, pero no sin conflictos o envidias:

[...] “cuando yo empecé, siempre vendía gracias a Dios, de pronto de ver que yo no soy wayuu y que vendía. Entonces, pero me hacían sentir mal, pero yo no podía hacer nada. Porque yo tengo un hijo y yo estaba recién separada cuando empecé. Separada del papá de mi hijo y ¿yo qué podía hacer? robar no, jamás y este trabajo en ningún lado está escrito que no lo pueda hacer.” (E-9).

La Calle Primera recibe a muchas mujeres, de diferentes clases sociales y económicas, como la anciana que, al no saber arijunaiki, trae a su nieto después de la escuela a trabajar en las ventas, o la mujer wayuu joven, que después de ejercer como enfermera en un programa estatal que fue cancelado u olvidado, regresa a este comercio, pues es su herencia:

[...] “el programa se fue como desvalorizando ya no había ese recurso entonces pues decidí buscar otra oportunidad de trabajo más cómodo por lo que ya yo tenía dos niños y pues me retiré [...], bueno, este trabajo yo lo conozco desde hace muchísimos años, desde niña prácticamente. Porque mi mamá era artesana. Ella hacía sus mochilas, las encargaban, o por lo menos llegaba alguien y se las pedía, y la hacía. Pero ella, siempre mi mamá nos inculcó mucho el tejer.” (E-12).

El elemento de la producción y el comercio de la katoü como una herencia es reiterativo en las mujeres wayuu que venden en este espacio, “Yo tejí de pequeña, viendo a mi abuela, comienzo a mirarla a ella y ella me decía “pero usted tiene que tejer porque [...] esa era la herencia que iba a dejar, por eso y el diseño de la mochila...” (E-10).

La venta de la katoü es una estrategia económica que se justifica, sea por ser herencia cultural o simplemente porque es una forma para conseguir el sustento diario para la familia. En Riohacha, la katoü es una industria en la que hay pequeños productores y pequeños y grandes comerciantes. Muchas de estas vendedoras son trabajadoras de una tercera(o), que las “contrata”, pagando 15.000 pesos colombianos (4 euros) por su día de trabajo en la Calle Primera, pero pueden trabajar en varios de los espacios de venta y compra de mochilas en una misma semana. Esto es importante porque hay personas que tienen un negocio de mochilas con un amplio sistema de adquisición (rotonda, la parte exterior del Mercado Nuevo, rancherías de la región) y de venta de mochilas (Calle Primera y un local en el Mercado Nuevo).

Rompoy (rotonda)

La rotonda o rompoy es un lugar central en la ciudad, siempre en movimiento. He llegado temprano, a las 5:00 como otros días. Veo a Hernando, está sentado sobre la acera frente a la Estación de la Policía Nacional. El crepúsculo matutino es fresco, unos 20° C.

Él, al igual que otras diez personas, espera a las *piratas* que vienen en dirección Maicao. De un momento a otro, llega una *pirata* de tipo camión de color rojo (Imagen 48). Hernando espera mientras observa a la distancia si viene alguien con bolsas negras de basura, que normalmente contienen las katoü. Aunque me está hablando veo su mirada centrada en el auto. Otros compradores se acercan

con recelo, pero de la pirata solo se baja un paisano con un chivo amarrado de las patas. Estos camiones vienen de Maicao, Uribia y Albania, cobran entre 3 mil y 10 mil pesos colombianos por persona, y sus usuarios en su mayoría son mujeres y hombres wayuu.



48 Imagen. Pirata roja, rompyo.

Diez compradores, cuatro hombres y seis mujeres, esperan *las piratas*. Hernando, conoce a esas diez personas, incluso uno es su tío. Son las 5:30 de la mañana y estoy con Fannys sobre la Troncal del Caribe. Allí Hernando compra mochilas que traen mujeres y hombres wayuu que llegan desde la Alta y la Media Guajira. Es un trabajo diario, a veces llegan muchos, otras solo unos pocos, pero es un movimiento constante:

“[...] porque eso viene de lejos, y eso también depende, como los wayuu no suban, la katoü a veces se ponen muy escasas. Porque el hilo está muy caro a veces. La gente no entiende eso. Piensa que el wayuu tiene una fábrica de mochilas, como una vara mágica para fabricar mochila. Y ellos fabrican a mano.” (E-19).

La producción de mochilas depende del precio en el mercado, del objeto y del costo del hilo. Hernando está hace dos años en el negocio de las mochilas trabajando para su tía y llegó a Riohacha como desplazado por la violencia.



49 Imagen. Mujer compradora buscando vendedora de katoü en pirata.

Está sentado en la acera, porque espera a un cliente; de lo contrario tendría que estar parado sobre la carretera, corriendo detrás de las *piratas* para ser el primero en ver las mochilas que traen en bolsas negras de basura y ofrecer dinero por ellas a las mujeres y hombres wayuu (Imagen 49).

“yo estoy aquí sentado porque estoy esperando un cliente, que me trae mochila, ya no hay necesidad de correr tras las camionetas, pero cuando sé que no viene nadie a traerme mochilas, me toca pararme allá, esperar camionetas y correrle ahí detrás y agarrar la bolsa que primero vea los paisanos [...] cuando empecé aquí, fue muy duro, porque aquí había mucho comprador, me toca, a veces no llevaba mochilas a veces llevaba como tres, pero ahora estoy relajado aquí” (E-22).

Su cliente le había llamado con anterioridad avisando de su llegada. Hernando tenía una hermosa katoü de colores cálidos (imagen 50), una buena y dura. Su

único defecto según él era su gran tamaño; se la había comprado a una paisana que se acercó a él ofreciéndole esta y otras mochilas unos minutos antes de comenzar a hablar con Fannys y conmigo. Me pregunta si soy de la universidad, le respondo que sí; me dice que estudia por las noches y trabaja en esto



50 Imagen. Katoü comprada por Hernando.

de las mochilas desde que se graduó del colegio. En unas horas, a eso de las 9 de la mañana, irá al Mercado Nuevo, a trabajar para su tía: “Sí, me voy por allá a las 9, me voy al mercado a poner los cordones y a pegarle las gasas” (E-22).

Además de poner cordones y pegar gasas, Hernando también desarma grandes conos de hilo en pequeñas bolas de hilos, para que sean más accesibles a artesanas y artesanos de bajos recursos. En el Mercado Nuevo trabajará hasta las 4 de la tarde. Él debe comprar todas las mochilas que pueda; dice que al Rompoy llegan sobre todo katoü unicolor. En la tienda de su tía las mochilas se venden rápido. Dice Hernando: “*depende, hay días que no demoran ni medio día, eso es como todo. A veces hay días que, a hay días que vienen los clientes de mi tía, y arrasan con todo eso. Pero la katoü no demora mucho, si demora 15 días es mucho.*” (E-22). Pasa el tiempo y Hernando empieza a dudar de la

llegada de su cliente. Es interesante que siendo él el comprador de mochilas, sean los productores sus clientes. Vuelve a mirar la katoü que está en sus manos y se despide, señalando más compradores a los que les puedo hacer entrevistas. Intento hablar con varios hombres y mujeres, pero no hay tiempo para charlas a menos que sea para vender mochilas.



51 Imagen. Mujer compradora de mochilas.

Una mujer con manta baja de una camioneta con ventanas negras y comienza inmediatamente a buscar las puertas de los vehículos que llegan, buscando dentro una mujer u hombre con mochilas. De un automóvil color plata, se baja una mujer wayuu con dos niños de cabello amarillo quemado, producto del sol (Imagen 50). Fannys me señala a la mujer wayuu que baja del carro con varias bolsas. Me dice: *“mira, ¿ves esa bolsa blanca pequeña que tiene la paisana?, esas son las mochilas que le manda la gente de su ranchería para vender.”* *“¿Cómo sabes eso?”* le preguntó, y responde: *“¡Ah! porque mostré a la compradora, primero las mochilas de su bolsa negra y luego las de la bolsa blanca”*. Fannys tiene una gran capacidad de observación, es esa misma capacidad que tiene de descifrar y aprender nuevos tejidos, solo observando las puntadas. La mujer de manta le compra tres mochilas a la mujer wayuu con las



52 Imagen. Mural sobre wale'kerü, Calle 33 con Carrera 6a.

dos bolsas. Mientras avanza la mañana menos piratas llegan con personas con mochilas; los compradores lo saben y poco a poco se van.

Hernando había dicho que muchas mujeres que llegan por la Troncal del Caribe llegaban al Rompoy a vender, pero otras siguen su camino directamente al Mercado Nuevo para vender allí: *“hay unas que vienen de allá, como vienen de esa vía se quedan aquí enseguida, también, pero hay unas que se pasan, ¿me entiendes? como tengan quien esté en el mercado, se pasan.* (E-22). Tener a alguien en el mercado, un contacto o cliente, les asegura un precio estándar a las productoras.

Hernando se despide. Yo debo seguir al mercado nuevo. Le pregunto a Fannys si me quiere acompañar, ella recuerda que debe comprar hilos. Tomamos un *colectivo*, que da media vuelta al Rompoy y toma la Carrera 6ª.

Mercado Nuevo

La Carrera 6ª en dirección a Valledupar, es una vía de dos sentidos y hay tránsito sin cesar de automóviles en ambas direcciones. Al llegar a la Calle 33 se aprecia un mural de un hombre y dos mujeres wayuu, los símbolos de los clanes; al extremo derecho se puede ver la leyenda Walekerü, la araña, maestra del tejido wayuu/einushii (Imagen 52).

El mural señala la cercanía del centro comercial wayuu. A unas cuadras, en la Calle 37, está el Mercado Nuevo (ver Código QR, 2). A primera vista es una serie de casetas de venta de comida y otros artículos, pero realmente son tres grandes galpones; frente al Mercado Nuevo hay un Tierra Santa un almacén de cadena, donde venden ropa a bajo costo. Hay vendedores informales de gasolina en las aceras de la vía. En el Mercado Nuevo hay dos espacios diferentes: dentro y fuera del recinto (Imagen 53). Los diferencio debido al carácter de la transacción que se da en cada lugar en relación con los cuatro actores referidos anteriormente.

Fuera del Mercado Nuevo.



Codigo QR. Codigo QR,
street view. Mercado
Nuevo.

53 Imagen. Google maps Mercado Nuevo, Riohacha, intervenciones de la autora.

Continuando por la Carrera 6ª, se aprecia que, paralelo a ella, surge una calle que permite la entrada al Mercado, creando una pequeña isla. En la isla hay puestos de comida y tiendas que venden frutas que pesan en grandes mochilas de cabuya amarilla (Imagen 55) y envases plásticos. Entre la Carrera 6ª y la calle paralela, hay una pequeña separación de no más de dos metros de ancho (Imagen 54). En la pequeña separación hay mujeres y hombres wayuu que venden cerezas en épocas de lluvia (Imagen 56), chivos (Imagen 57), gasolina y cuerpos de katoü (Imagen 58) o gasas osonuchii. La calle paralela recibe *piratas* que traen mujeres y hombres wayuu con su producción de katoü, (al igual que en el Rompoy), que vienen en dirección Valledupar- Riohacha.

Las productoras wayuu pueden dirigirse al Mercado Nuevo, donde les esperan otros compradores (*wayuu-civilizados* y arijunas). Una mujer explica el funcionamiento del espacio:

“Ellas hacen sus mochilas en la ranchería. Compran la lana o el hilo. Fabrican sus mochilas y vienen y las traen al que primero que se las compre. Que les dé un precio más o menos que ella les gane cualquier cosa. Ellos

[compradores] tienen que madrugar a buscarlas, porque ellas vienen de la ranchería, muy temprano, a las cinco ya están ahí con las mochilas.” (E-19).

En el mercado los compradores miran solo a las mochilas y parecen evitar el contacto visual con las productoras. Es un espacio complejo, lo importante son las mochilas que se tocan y estiran. Hay varios automóviles junto al separador; sobre ellos hay



54 Imagen. Separador, compradores y vendedores-productores.

personas que se recuestan, otras ponen las piezas sobre los baúles. En la imagen 55 se muestran cinco mochilas expuestas a la venta sobre el baúl de un automóvil; al fondo de la imagen, se ve a un hombre que cubre sus ojos de los rayos matutinos, junto a unas *pinpinas* de gasolina que espera vender⁶². Ello muestra dos formas tradicionales de economía: la venta de textiles y el contrabando (Orsini, 2007).

La mujer que vende estas mochilas, que reposan sobre el baúl, es de una ranchería por la vía de Mayapo (menos de una hora en automóvil). Aunque ella sabe tejer, la mayoría de su mercancía es hecha por



55 Imagen. Mochila para pesar sandias.

⁶² La venta de gasolina ilegal es de gran importancia para la región y para su población. Por todas las carreteras de la región es posible ver a indígenas vendiendo gasolina en pipetas, debajo de pequeñas enramadas, en chinchorros, esperando a compradores que pasen por la carretera. Al ser zona de frontera con Venezuela, el contrabando de gasolina es frecuente y tiene grandes ganancias. En 2015, en una nota de la revista Semana, se denunciaba que el valor de un galón en Colombia era de 10.000 pesos mientras en Venezuela era de 250 pesos. (Semana, 2015).

otras mujeres a quienes les paga por la mano de obra, esto es, el trabajo manual que lleva producir la mochila; el material es dado por la que contrata. Ella vendía las mochilas al por mayor (más de 3) a 38.000 pesos con gasa y cordón y estaba con su nieta, una mujer de unos 18 años con una chaqueta blanca de Adidas que sostenía seis mochilas pequeñas en cada brazo, y otros tres miembros de su familia que ofrecían mochilas a los compradores.



56 Imagen. Mujeres vendiendo cerezas.

La mayoría de los compradores en este espacio, compran al por mayor para sus tiendas o puntos de distribución, no vi a ninguna persona extranjera comprando en el espacio. La venta de la katoü se da en un espacio de desconfianza y regateo. O eso aparenta debido al incesante señalamiento entre las partes (vendedoras wayuu y compradoras(es) arijunas o wayuu) de cobrar más caro o pagar muy barato, da pista de la complejidad de las necesidades de cada grupo y el valor que se le asigna al trabajo de cada uno por sobre el trabajo del otro. Es decir, aunque se reconoce que el trabajo de las mochilas es bello y laborioso, el reconocimiento no se ve reflejado en los precios que pagan por las katoü a las creadoras.

Enviar a un miembro para vender mochilas en el mercado es una apuesta importante para la familia wayuu, que depende de la katoü como base de su economía. El costo de ir a vender las mochilas es alto (mínimo 10 mil pesos de transporte por persona, más el costo de alimentación). Regresar de la ciudad sin vender una katoü es un golpe muy fuerte a la supervivencia del grupo familiar; por esto, las mujeres esperarán todo el día, hasta entrada la tarde, recorriendo los



57 Imagen. Chivo.

pasillos del mercado para poder vender sus mochilas, incluso rebajando su valor, lo que es aprovechado por los compradores para obtener el objeto a un precio



58 Imagen. Mochilas sobre baúl de automóvil. En la parte de atrás un hombre vendiendo gasolina.



59 Imagenes. Mujeres wayuu vendiendo mochilas.



60 imagen. Venta de gasa osonuchii, fuera del Mercado Nuevo.

reducido. A la parte exterior del mercado la gente empieza a llegar a las 5:00 AM y termina de hacerlo a las 7:00 AM cuando el sol empieza a ser más pesado. Si bien las dinámicas de compra son parecidas a las del Rompoy, en este espacio hay un movimiento mayor de katoü para la venta (imagen 59). Al mercado no llegan solo los cuerpos de las mochilas de la región, también llegan hombres y mujeres con gasas en técnica de osonuchii, para vender.

Venta de gasa osonuchii

Un hombre de camisa roja abraza diez gasas en técnica osonuchii. Él está en medio del lugar de venta de este producto. En el fondo, una mujer con una manta azul y varias mochilas dobladas en sus brazos observa las gasas que vende otra mujer con manta gris. Todos allí están comprando o vendiendo osonuchii (imagen 60).

La gasa en técnica de telar es la tradicional para la katoü, pero en la última década se integró a la katoü, la dorsal u osonuchii (Imagen 62). Esta es una técnica de hilo torcido, y es un tejido y un arte tradicional de los hombres, elaborado para decorar sus burros y caballos.

En todo el tiempo que estuve en La Guajira, nunca vi a un burro con osonuchii como parte de sus adornos, posiblemente debido a su ingreso en el mercado de la katoü. Aun así, los caballos usados como medio de transporte tradicional siguen siendo adornados con llamativos colores (imagen 61):



61 Imágenes. Caballo con adornos.

“[...] esas gasas nunca habían salido, [...], pero esas gasas salieron hace poco, [...] porque cuando la mujer wayuu va pa’ un velorio, donde ella se empercolla [emperifolla o engalanar] su vehículo que es el burro o el caballo, eso le pone angarilla eso le pone unas cosas le ponen lo otro le pone adorno al burro y esa gasa es una parte que lleva la angarilla que le amarran al burro” (E-12).

Esta innovación es importante por varias razones. Primero, porque mezcla en un solo objeto dos técnicas textiles: una femenina (crochet) y una masculina (hilo torcido). Integrando esa división de género de las técnicas textiles en un único objeto es un elemento importante en términos de división del trabajo, que hace parte de la institución del tejido dentro del sistema de género, creando nuevos fenómenos⁶³. La segunda razón es que sube el precio del material de la mochila: una gasa tradicional se hace con menos de dos bolas de hilo (200 gramos de hilo); en la gasa osonuchii se usan cinco bolas (500 gramos de hilo). A pesar de esto, no se le paga más a una artesana o artesano por una katoü con la gasa de hilo torcido que por una gasa tradicional. Esta innovación reduce las ganancias por katoü a las artesanas, ganancias que ya son de por sí bajas.

Es importante decir que la técnica de osonuchii, es también usada por otras comunidades étnicas del departamento y la región, como las kogi y las arhuacas cuyas mochilas son reconocidas y valoradas en el país. A diferencia de la katoü, que es creada con hilos de acrílico, anteriormente se hacían con hilos de algodón producidos por los mismos wayuu en su territorio, las arhuacas son hechas con lana virgen de ovejo (Imagen 63) y las kogi son hechas con fique y tintes naturales. Sin embargo, la técnica es la misma; cabe resaltar que estas tres

⁶³ Ver capítulo 4 Los hombres que tejen en la oscuridad.

Las mujeres wayuu que saben tejer y que vienen de una tradición más fuerte de mujeres tejedoras no suelen utilizar la gasa osonuchii. Es una innovación para el mercado arijuna. Vicenta Siosi (escritora wayuu), en la terraza de la casa Siosi en Riohacha, me respondía entre risas y burlas, cuando le pregunté si usaba la tradicional o la moderna: “yo no soy un burro para tener eso encima” (Diario de campo 25/05/2017), haciendo referencia al origen del tejido osonuchii, tradicionalmente empleados para adornar exclusivamente a los burros o caballos.



64 Imagen. Gasas osonuchii en el suelo de un comercio.

La osonuchii tiene dos caras: una más suave y otra más tosca (Imagen 65); en la parte suave, el dibujo se ve más claro, las figuras y patrones de colores se ven planos sin errores; al tacto es plana. Por otra parte, el lado tosco es donde se puede observar cómo los hilos se unen para hacer el objeto y por ello al tacto se sienten desniveles en el textil. Cuando preguntaba a compradores/comerciantes y a tejedoras (wayuu): *¿cuál es el derecho de la osonuchii?* cada grupo respondía lo contrario del otro. Para las artesanas wayuu, la unión de la gasa al cuerpo debía de hacerse

con la parte tosca mirando al exterior, la parte tosca como la parte visible. La razón para ello era muy simple: el lado tosco maltrata el hombro, *maltrato* era la palabra que usaban todas para explicar, la parte suave es la que tiene que estar en contacto con la piel.

Por el contrario, las consumidoras y vendedoras (en general arijunas) me respondían que el lado suave era el que tenía que ser visible, ya que era el más bonito, el que se veía más llamativo. Así es que para un grupo la parte suave del tejido es la que debe estar en contacto con la piel, para el otro el lado suave es el que debe ser observado desde el exterior.

La diferencia es importante para reconocer al público objetivo de la katoü y a quien arma la mochila. Cuando hacía la pregunta, cada grupo sostenía sin duda alguna que su forma de ver la osonuchii era la correcta. Esto habla de una diferencia en la experiencia entre cuerpo y materialidad de la katoü wayuu, leída desde dos marcos culturales distintos: una como objeto de moda y otro como un objeto de uso.

El mercado y la osonuchii.



65 Imagen. Dos lados de la gaza osonuchii.

Esta relación es de mucha importancia pues la osonuchii pasa de ser un objeto de uso y creación masculina a ser parte de un objeto femenino. La invisibilización del hombre como artesano wayuu es reiterativa en la venta de mochilas⁶⁴.

Antes, la osonuchii tejido era parte de los adornos que utilizaban para el burro o el caballo, principalmente para recorrer el territorio siguiendo la tradición de los velorios y encuentros con la familia extensa y con personas importantes para la comunidad. Las sillas de montar se adornan con vistosos colores y los estribos



66 Imagen. Gasas osonuchii en local de venta.

en ocasiones pueden ser de plata; un bello caballo y sus adornos muestran el estatus económico de la familia (Imagen 61), representada en cada evento por hombres y mujeres (aunque nunca vi a una mujer en un caballo pues ellas siempre utilizaban burros). Poseer un caballo ya implica un nivel económico importante.

⁶⁴ Ver capítulo Los hombres que tejen en la oscuridad.

Esto antes tenía un valor mayor, era un elemento bien pagado pues estaba relacionado con acceso económico y estatus, no todos podían tener uno. Con su entrada al mercado de la mano de la katoü, ha bajado su valor (Imágenes 64 y 67) y precio, tanto así que en el Mercado Nuevo se encuentran colgados por decenas (Imágenes 59, 66, 67 y 68), cada una con un precio de 10.000 a 15.000 pesos (4 Euros). Iris Aguilar habla de cómo ella introdujo este elemento a la katoü:



67 Imagen. Mujer vendedora de gasas, en comercia del Mercado Nuevo.

“No. porque yo lo pensé, yo me pensé, ¿esto para que me servirá en esta época?, ya ni los burros existen ni los caballos existen, yo pensé cojamos este tejido para armar otra cosa entonces esa vez hasta yo les dije cómo lo podíamos vender, y ahora yo le digo [a los artesanos a quienes les enseñó la técnica] no trabajó más con ustedes. Porque ustedes aprenden su arte y barren las calles de Riohacha con eso porque lo venden a 10 mil o 5 mil y si yo voy y les digo “véndame” “20 mil pesos” [responden] y yo “¿por qué?” les digo: “aja y ¿porque a los arijunas les das eso?” y –“ah no, eso es para ellos”-, así descaradamente me lo dicen” (E-8).

“Porque ustedes aprenden su arte y barren las calles de Riohacha con eso” dice Iris Aguilar, tal vez se refiere a la desvalorización del tejido por parte de la propia comunidad. Se vende el objeto a ese precio porque el tejido se hace dirigido a los arijunas - “ah no, eso es para ellos”-, al precio que los arijunas estipulan; ellas y ellos, las personas wayuu no imponen el precio.



68 Imagen. Exposición de gasas, en comercio del mercado

La osonuchii se ha masificado y cada día incursiona en nuevos objetos como cámaras, guitarras, zapatos (Imagen 70), bolsos de cuero. La técnica de tejido wayuu/einushii, pero se comparte con otras comunidades de la región, es apropiado por un público ariijuna (desde tutoriales en You Tube hasta en talleres estatales). Las y los wayuu que crean las osonuchii producen una tras otra, en la ranchería y en el mercado, el objeto que un día señalaba estatus de los y las grandes hombres y mujeres wayuu; ahora es un tejido a la deriva en el mundo de la producción masiva.



69 Imagen. Pasillo del mercado nuevo.

Dentro del Mercado Nuevo (M.N).

El Mercado Nuevo fue construido para acoger a los vendedores del Mercado (ahora Mercado Viejo) que sería destruido:

“Cuando hicieron el mercado al comienzo esto eran cubículos que asignaron a la gente que eran vendedores ambulantes que pertenecían al Mercado Viejo, ¿ya? Pero como el Mercado Viejo nunca se acabó, esto no tuvo furor, todo los que pasaron para acá quebraron, la gran mayoría quebró.” (E-19).



70 Imagen. Sandalia con osonuchii

Un proyecto del gobierno para trasladar a los vendedores y el comercio un poco más a las afueras de la ciudad (el Mercado Viejo está en el centro de la ciudad, cerca del Romпой). Con el poco éxito que tuvo el Mercado Nuevo al comienzo, los y las vendedores acogidos a la política de reubicación abandonaron sus locales o los vendieron:

“Entonces vendían sus locales por lo que fueran, los dejaban abandonados, ahí. Y esto era cueva de ladrones, de bazuqueros [consumidores de drogas], de drogadictos, de viciosos. Hacían sus necesidades aquí en los locales, se orinaban por acá. El que pasaba por acá, eran muertos del miedo, pensaba que les podían hacer algo ¿ya? Después con las artesanías wayuu, comenzaron poco a poco y se armó así. Y esto se llamaba, este pedazo se llamaba Centro Comercial wayuu,

todo esto, todo esto todo lo que tiene baldosa.” (E-19).

El comercio de mochilas revitaliza un espacio en decadencia. El centro comercial wayuu, está dentro del Mercado Nuevo, una baldosa blanca en los pasillos lo diferencia del resto del mercado, cuyo suelo es de cemento. Pero no pude dejar de ver las mochilas con combinaciones de colores rojos, morados, amarillos, naranjas, entre otros, que se exponen colgadas del techo, sino hasta que una mujer me señaló la diferencia de los dos espacios por medio de la baldosa y entonces me percaté de la diferencia.



71 Imagen. Mujeres jóvenes uniendo gazas.

El Mercado Nuevo recibe a personas de muchas nacionalidades, que vienen a comprar mochilas al por mayor para venderlas a través de páginas web, en locales y tiendas de todo el mundo. Señala Mile, una mujer vendedora del Mercado Nuevo:

“De muchas partes del mundo vienen turistas, vienen franceses, brasileños, gringos, mexicanos, japoneses; en Japón hay mucha katoü, en Francia, Italia, Nueva York. [¿Y ustedes se lo envían o ellos vienen?] No, nosotros no sabemos cómo hacen ellos. No tenemos idea. Simplemente, ellos vienen, compran una cantidad de mochilas y escogen a su gusto, y las pagan a un precio que a ellos les parece cómodo. Y.... ellas llevan. Después nos muestran, y uno como es curioso, uno mira, “mi almacén está en Japón”, nos muestran. “Mira en New York las mochilas como se venden” y allá se venden a un precio muy elevado, demasiado. Pero ellos dicen que tienen que pagar impuestos, que, tienen que pagar no sé qué. Quizás sea cierto, no sé, nunca nos hemos dado a la tarea de hacer seguimiento. Igual tampoco nos interesa eso, nos interesa vender las artesanías wayuu.” (E-19).

El Mercado Nuevo es un gran espacio conectado por estrechos pasillos, oscuros y llenos de mochilas, chinchorros y mantas de distintas calidades; constantemente pienso en caleidoscopios multicolores. El Mercado Nuevo parece contener una aldea de almacenes (ver más adelante la imagen 77) en un gran galpón gris. Aunque tiene una parte donde hay venta de alimentos y bebidas, salones de belleza y pequeños cubículos donde venden desde borradores a exprimidores de naranja, son las mochilas y artesanías sus productos principales.



72 Imagen. Mujer en pasillo uniendo gasas.

Caminando por los pasillos, una sensación de ahogo me invadía, pero las altas temperaturas y la poca ventilación podían ser puestas en segundo lugar gracias a los brillantes colores de las mochilas que colgaban en las partes superiores de las tiendas de ventas (Imágenes 69 y 72). La mezcla de sensaciones era una constante cada vez que tenía que ir al Mercado Nuevo. En los pasillos se encuentran mujeres tejiendo mochilas, uniendo gasas y cuerpos (Imágenes 40, 71 y 72) mientras conversan; estos grupos de mujeres son mayores en las intersecciones de los pasillos, ellas pueden ser empleadas del mismo negocio o no. Existen dos formas en que las productoras pueden vender sus mochilas a los compradores (terceros actores) dentro del Mercado Nuevo. Pueden simplemente llegar y ofrecer sus productos o pueden estar contratadas para ello:

“Tenemos tejedoras wayuu y una que otra que son conocidas y que tejen muy bonito. Se les compra, porque no se compra cualquier mochila, ni cualquier



73 Imagen. Mochilas amontonadas en comercio.

tejido. Porque hay artesanas que son muy innatas, y anteriormente, el propio diseño wayuu, no tenía tanto que ver con la moda ni con nada, sino con lo que ellos miraban de la naturaleza. Los colores que a ellos les impactaba. Ahora no. Ahora si se pone de moda el neón, tenemos que hacer mochilas neón. Si está de moda el azul turqués, el azul turqués. Lo que esté en furor, lo mismo. Lo que los clientes nos pidan, si es ni está en furor tal color tal cosa, color tierra, el invierno, eso es lo que se manda a hacer.” (E-19).

Algunas tiendas de comida y bebidas se encuentran estratégicamente ubicadas en ese laberinto de mochilas huérfanas (sin creadoras o usuarias), amontonadas en espera de una compradora o comprador.

Las y los comerciantes exponen al público las mochilas de diferentes maneras. Puede ser por partes y en tal caso se encuentran cientos de gasas de técnica osonuchii colgadas sobre una pared, mientras que en otras son los cuerpos de las mochilas amontonados unos sobre otros (Imagen 73), esperando a ser escogidas y estiradas para los ojos de un segundo comprador. Al mismo tiempo, mochilas terminadas están colgando sobre la parte superior de las tiendas o en mostradores (Imágenes 74 y 75). Los cordones pueden ser hechos en el mismo local, utilizando la técnica de cordón básico explicada anteriormente, lo que se hará en el momento de la venta de la mochila.



74 Imagen. Exposición de katoü en comercio.

Las partes de la katoü (cuerpo, gasa y cordón) son ensambladas en el Mercado Nuevo. La suma del precio de las partes es menor al precio de la venta del producto final. El ensamblaje tiene un costo: gasa al cuerpo 4.000 pesos, cordón básico 2.000 pesos (este tipo de cordones pocas veces tiene borlas). El proceso de ensamblaje, que no es tradicional sino impuesto por el mercado sobre la katoü y sus creadoras, sigue la lógica de la cadena de producción.

Desde un local, como si fuera una ventana nostálgica al desierto, katoü unicolor pintadas con paisajes y elementos de la ranchería (imagen 75); junto a ese local unas mochilas de dos hebras con la cara de Gabo con sus mariposas amarillas (imagen 76), me recuerdan esa capacidad de innovar, transformar y diseñar que tienen las productoras y productores wayuu.

La pequeña aldea de comercio bajo el gran galpón contiene en sí un sistema completo de comercio de mochilas, pues es allí donde productoras y productores compran los hilos y venden las mochilas terminadas.



75 Imagen. Mochilas unicolor pintadas.

Aunque muchas artesanas prefieren comprar el hilo en Maicao, donde sale más económico, en el Mercado Nuevo también hay tiendas de venta de hilos (Imágenes 77 y 79). Un local puede tener hasta 15 empleados y empleadas. En el mercado, se sigue la división sexual del textil wayuu:

“Aquí siempre... se diferencia en la cultura wayuu y el trabajo de hombre es de hombre y el trabajo de mujer de mujer. [...] Ellos hacen solamente las hebras. El trabajo de mujeres, tejer los chinchorros tejer las mochilas [...] Ya, claro, ya tenemos los hombres wayuu hacen las gasas, se les paga también por producción. Ya las tenemos almacenadas y de acuerdo con cada, ellas si escogen el diseño que requiere un buen ojo, que sea el mismo diseño del color de la mochila, ellas mismas se encargan de eso.” (E-19).

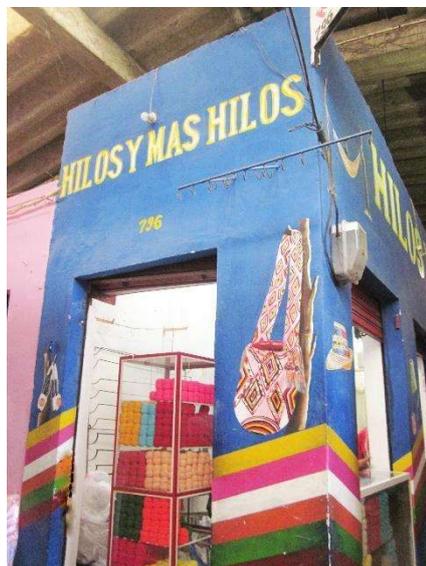
La mayoría de sus trabajadores son hombres adolescentes (imagen 78), que trabajan todo el día en este espacio; pueden ser arijunas, “wayuu-civilizados” y miembros de otras comunidades étnicas de la región caribe. Estos hombres jóvenes, con la ayuda de máquinas, desenredan grandes rollos de hilos para



76 Imagen. Katoü de Gabriel García Márquez.

transformarlos en pequeñas bolas de hilo; aunque no requiere de un gran trabajo por parte del hombre joven, sí requiere de su atención. Aunque escuchan música por audífonos o bromean entre ellos. Él o la propietaria de local les paga 15 mil

pesos (4 euros) por día de trabajo, en el que además de vender los hilos y crear pequeñas bolas de hilo, en ocasiones se les pide que confeccionen gasas osonuchii (conocí a un hombre joven que le pedían un mínimo de tres por semana). Cada bola de hilo tiene un valor de 1.500 a 2.000 pesos, las agujas de crochet de tamaño o calibre 7, tiene un valor de 2.000 pesos. Hay tiendas que solo venden hilo acrílico (imagen 79), otras venden pulseras, llaveros, mochilas, gasas, mantas e hilos. Así, la productora puede comprar el hilo en el mismo lugar donde vende las mochilas.



77 Imagen. Tienda de hilos.

La elección de colores es un paso importante para la creación de una katoü. Si los colores no combinan de la forma en que el mercado lo define con tendencias que los vendedores

llaman *moda*, la katoü no será comprada a las productoras por los segundos actores. Estas modas están relacionadas con las tendencias de las regiones del país:

“Pero eso sí varía, es en la ciudad, por ejemplo, allá en el valle la gente le gusta mucho los colores vivos, uff, demasiado, aquí predominan mucho los colores vivos. En Riohacha, sí compran mucha variedad, porque es que en Riohacha va mucha gente que le gusta comprar cantidad para revenderlas. Así las compran “yo me las llevo pa` Bogotá. Entonces les gusta mucho los colores suaves, los tonos pasteles. Pa` Bogotá pa` las tierras frías llevan muchos colores suaves. Para Cartagena lleva también muchos colores vivos, les encantan los vivos, los vivos, los vivos. Pa` Santa Marta también.” (E-9).

En las tiendas de hilos, los hombres jóvenes muestran a las productoras una serie de herramientas para la elección de colores (Imágenes 80 y 81), tablas y cartas en donde se exponen una serie de combinaciones con cuatro a siete hilos de colores diferentes. Estas herramientas del color buscan estandarizar los colores de las katoü, para facilitar la venta del producto. Aunque una tejedora reproduzca la paleta de colores dispuesta por dichas herramientas, la secuencia de colores y la armonía entre ellos es una decisión activa de la tejedora.

Mientras trabajaba para Fannys en su boutique, aprovechando mis redes sociales por España, México y Chile, ella vendía katoü a otras mujeres en estos países, mediante WhatsApp. Una de las dificultades que eran reiterativas en el proceso de venta, era la elección del color. La oscuridad en el Mercado Nuevo (es un galpón) junto a las cámaras de gama media que teníamos Fannys y yo, dificultaba la toma de fotos de los hilos de colores. La imagen nunca reproducía exactamente a la realidad (en todo caso, esto que nosotros llamamos color es el rastro de la luz que nuestros ojos perciben). Si la cliente le dejaba a Fannys la elección de los colores y solo le decía para quien era la mochila y para qué ocasión, el proceso era fácil, Fannys visibilizaba la combinación de los hilos jugando con las bolas de hilo de las tiendas, poniéndolos sobre la estantería y cambiando los lugares, buscando la combinación que ella quería. Pero si el/la clienta pedía unos colores particulares y fotos de la mezcla de colores, ocurría este problema de las limitaciones de las tecnologías en relación a la luz y el color.



78 Imagen. Hombres desarmando conos de hilo para transfórmalo en pequeñas bolas.



79 Imagen. Conos de hilo de acrílico en comercio.

Después de fijar mis ojos en las katoü por tantos años y convivir con productoras del objeto, debo decir que para mí toda katoü es hermosa, pues cada una es el resultado de horas de trabajo y de pensamiento de sus productoras/es. En un hogar con una economía mixta tradicional saludable, la katoü será el producto del tiempo y el disfrute de su creadora ya que ella elegirá los colores y los kannas, o puede ser un encargo de otra persona quien puede o no elegir el kannas y el color, pero al final es decisión de la productora si lo hace o no. En un hogar cuya economía mixta se ha visto reducida, transformándose en una economía de mono-producción (de katoü), los kannas pueden ser elegidos por su productora (aunque también hay tendencias para las kannas), pero el color depende del mercado y sus tendencias. Las vendedoras y vendedores entienden esto muy bien; al mismo tiempo, al ser muchos de ellos wayuu, entienden también el

trabajo que implica hacer una katoü. Una mujer wayuu vendedora (de tipo segundo actor) dice respecto del proceso:

“No porque es que mira, lo que pasa es que ellas las hacen [katoü] de una manera que se les ocurra ellas. Vienen y compran cualquier lana, cualquier color y hacen sus mochilas. Si tú ves alguna que te gusta, tú se la compras, no es lo mismo que si tú la mandas a hacer con el color y con el diseño. Acá está... esta de las fotocopias de las mochilas. Acá se vende se les vende a ellos, se le vende la fotocopia de la mochila con el diseño que está de moda. Se le vende los hilos, se le vende las agujas, se le vende la aguja de pegar eso que es diferente a la de tejer. [segunda mujer: hasta los colores los tienen...combinados] Todos los colores combinados, tú dices necesito una mochila de qué color... ¿color tierra? se les da los colores, que es para que ellos también puedan vender su mochila [...] que ellos no lleven lo que les parezca, y.... a veces son tercicos y llevan los que ellos quieren...” (E-19).

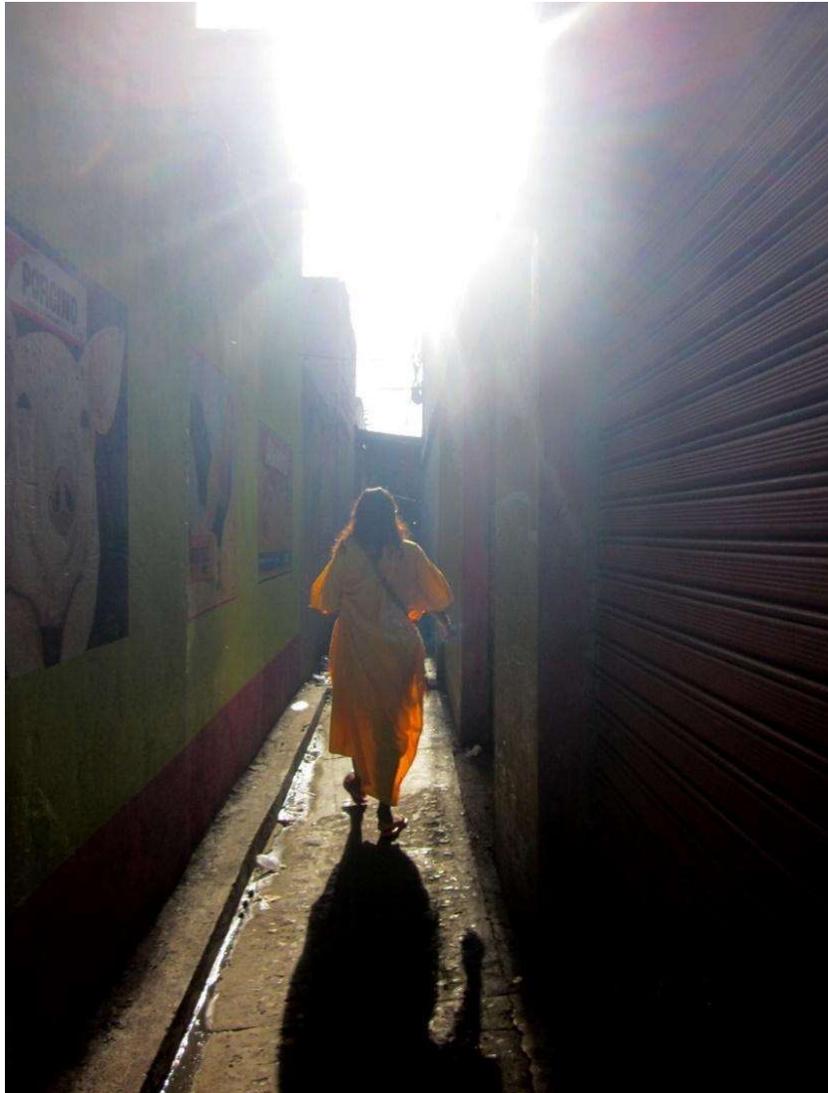
Las creadoras se resisten a que sus katoü sean gobernadas por las leyes que no son las suyas, incluso esas del mercado. Las mujeres productoras recorren el laberinto del mercado (Imagen 82), ofrecen sus mochilas, gasas, pulseras, collares y llaveros. A las 3 de la tarde se cierra el mercado. Pueden dirigirse a la Calle Primera, en búsqueda de turistas. Así, continúa el ciclo del comercio de la katoü.



80 Imagen. Tabla de muestra de combinaciones de hilos.



81 Imagen. Carta de combinaciones de hilo.



82 Imagen. Mujer wayuu caminando entre las tiendas del mercado, fuera de los galpones.

CAPÍTULO 4. Los hombres que tejen en la oscuridad.



83 imagen. katoü, con representaciones de hombre y mujer.

Al plantear mi investigación, a partir de la bibliografía y las noticias, las mujeres wayuu parecían ser el sujeto central y único del tejido y de la problemática de las mochilas y el mercado. Pero cuando llegue a campo, fue evidente que los hombres eran sujetos centrales de la misma problemática, con la diferencia de no ser sujetos visibles.

La mirada arijuna sobre los hombres wayuu

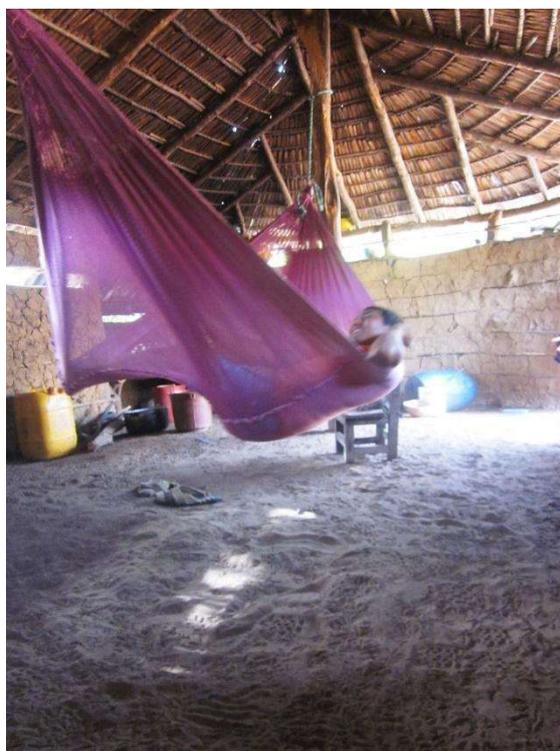
Antes de viajar a La Guajira, muchas personas de mi entorno a quienes comentaba de mi trabajo en la región (desde taxistas, conocidos, familia y amigos), me decían: “cuidado con los hombres wayuu que son muy machistas y perezosos” o “pobres mujeres que les toca trabajar todo el día, mientras los hombres no hacen nada”. Ya en campo, la idea del indio perezoso surgía en otros espacios; tal es el caso de un comerciante arijuna de katoü que, sin embargo, reconoce la pérdida de los espacios productivos masculinos:

“Mira, la observación general es que los hombres son flojos y los hombres se aprovechan de la situación, y como las mujeres son criadas de la manera de aprender a tejer y los hombres no aprenden nada, se supone que los hombres viven de la cosecha, que los hombres wayuu se encargan de cosechar los animales, minar sal, y traer todo eso a la casa. Ahora, atravesó la sequedad, que no hay animales para cosechar, no hay cultura” [...]. (E-7).

Esta idea del indio perezoso es un elemento de un discurso colonial y racista, que instrumentaliza la figura de la mujer indígena.

Y por un tiempo estas palabras provocaron en mi proceso de investigación un sesgo que parecía comprobarse, pues yo siempre estaba junto a mujeres y niñas en sus rancherías (no había niños o estaban estos pastando los chivos), donde ocasionalmente veía a los hombres que pasaban por las casas en busca de resguardo para el sol, comida y unos momentos de placentero sueño de medio día, tendidos en los chinchorros que mujeres colgaban para ellos. ¡Yo veía que ellos no hacían nada! Así fue como mi interés se profundizó aún más en estas mujeres increíbles que hacían la vida posible en un lugar tan hostil para mí, una mujer, blanca, arijuna de la nevera (nombre que le dan los guajiros a Bogotá). Como feminista, “blanca”, pues no solo fui educada en el feminismo académico europeo, también yo era reconocida por las mujeres wayuu que conocí como una “blanca”, me incomodaba mucho esta casi inexistencia que yo observaba de los hombres en la vida comunitaria.

Ahora, en retrospectiva, puedo decir que mi solidaridad de género o lo que yo entendía como tal, opacaba y desenfocaba mi racismo (fruto de mi educación como una mujer mestiza del centro del país, de la capital, de tierra fría, soy hija de mi sociedad e historia) en mi mirada sobre los hombres wayuu. En retrospectiva digo que esto que me pasaba en mi proceso etnográfico, el sesgo racista y la instrumentalización de las mujeres, no es algo solo de Fanny Montes, antropóloga feminista bogotana arijuna, sino que es un patrón de poder. El sesgo de género



84 Imagen. Hombre en chinchorro en momento de esparcimiento.

en relación a los hombres y la instrumentalización de las mujeres wayuu, son la génesis de un marco interpretativo de la realidad para ver La Guajira, que es reproducido una y otra vez, por agentes que hacen parte de los medios de comunicación, las instituciones públicas y privadas, (también producto de la historia y la sociedad).

Durante meses le pedí una y otra vez a don Abraham, el hombre mayor de la ranchería y cabeza de la familia, que me permitiera realizarle una entrevista. Él decía que sí, pero nunca ocurrió, pues casi siempre estaba fuera del hogar de doña María (su tercera esposa) y si lo estaba siempre decía que dejáramos la entrevista para después. Poco hablaban las mujeres sobre los hombres de la comunidad, de lo que hacían o no; los chismes y conversaciones, por lo menos en mi presencia, eran sobre otras mujeres. Los hombres parecían ser parte de una dimensión que se me ocultaba o que yo no sabía cómo reconocer. Durante los primeros ocho meses, ningún hombre me concedía entrevistas o mantenía conmigo charlas profundas a pesar de que yo hablaba constantemente con los hombres; pero eran conversaciones breves y superfluas que en general terminaban en bromas sobre mi dote.

Así, un día me armé de coraje (o de impertinencia) y le pregunté a don Abraham si podía hacerle una entrevista, “¿sobre qué?” preguntó él, “*Don Abraham: quiero saber qué es lo que hacen los hombres; en Bogotá dicen que los wayuu son perezosos.*” Muy enojado don Abraham (y con toda razón) replicó: “*¡los hombres wayuu trabajamos todo el tiempo, trabajamos la tierra, cuidamos chivos y estamos trabajando todo el día, ahora es que los hombres quieren hacer trabajo de mujeres, como trabajar con el gobierno!*” Por cierto, allí se acabó esa conversación. Sin embargo, es a partir de aquello que nace este capítulo.

Comenzaré por mostrar un patrón de representación sobre las mujeres y los hombres wayuu en los espacios que se comparten con la gente arijuna (a través del turismo, en espacios públicos y virtuales de venta *on-line* de mochilas), para hablar de la invisibilización de los hombres tejedores arijuna. Después presentaré una descripción etnográfica de mi búsqueda de los hombres que tejen, y del por qué tejen ahora.



85 imagen. Monumento "Identidad", Riohacha.

La guajira es una dama

“La Guajira es una dama reclinada, bañada por las aguas del Caribe inmenso y lleva con orgullo en sus entrañas su riqueza guardada orgullo pa` mi pueblo. Majestuosa encabezando el mapa cual pedestal representando a un reino. Luciendo con soltura y elegancia una gigantesca manta y joyas de misterio. Esa es mi guajira engalanada que por años fue olvidada y hoy se yergue grande. Viene un heredero a reclamarla porque tiene plata porque ahora sí vale.” (Fragmento de la canción “La dama Guajira” de Hernando Marín Lacouture, expuesto en el monumento “Identidad”, sobre la Calle 1 con Carrera 6 en Riohacha).

El Paseo Marítimo, es el espacio más importante de la ciudad de Riohacha en términos del turismo; es allí donde mujeres wayuu, afros y arijunas exponen



86 Imagen. Palabrero, Riohacha.

cientos de mochilas para los ojos de las y los turistas. Es también parte de esa imagen que el Estado y empresas de turismo reproducen una y otra vez en sus folletos y trípticos que promueven e invitan a conocer el departamento y su capital. *La Guajira es una*

dama..., reza las palabras de Marín Lacouture recogidas en una placa titulada “Identidad” en el malecón de la calle primera de Riohacha (Imagen 85). Miles de turistas cruzan junto a la placa para después ver un monumento de una mujer wayuu en cobre oxidado levantándose como una ola y detrás de ella surgen hombres (arijunas) de la historia de la región, ellos tienen rostros y nombres conocidos y están sobre ella, la figura de la mujer representa el territorio Guajiro, ella representa, no es un sujeto de la historia, sino una alegoría. Es debido al tamaño de la figura femenina, por lo cual afirmó que es la figura central del monumento. Me atrevo a decir que es una figura central de la ciudad, en medio de la zona más concurrida. Siguiendo por el malecón, a una considerable distancia del puerto, se encuentra una figura masculina central para la cultura wayuu: el palabrero (Imagen 86). Pero en términos de distribución espacial, la figura femenina wayuu, es el sujeto central (Imagen 87).



87 Imagen. Mapa Riohacha. Círculo rojo derecho: monumento

Sobre una pared de zinc de un lote abandonado en el centro de Riohacha, hay una imagen publicitaria de la empresa de telefonía móvil Claro (Imagen 88): una mujer wayuu tejedora, sonríe mientras teje un chinchorro ya terminado. Detrás de ella se puede ver diferentes clases de mochilas tradicionales; en el texto que acompaña la imagen publicitaria no existe referencia a la mujer, a las mochilas o al tejido; solo es posible que sean ellas el objetivo de la publicidad: *“La rebaja de tarifas en voz, datos y mensajes de texto por tiempo limitado exclusivo para ti. Ven a Claro y cámbiate ya a prepago fácil con tu mismo número”*.



88 Imagen. Imagen publicitaria de Claro.

En Camarones, un pequeño pueblo turístico costero a 30 minutos en carro desde Riohacha, donde está el Parque Nacional Santuario de Fauna y Flora Los Flamencos y el resguardo indígena *Perratpu*, se encuentran unas señales de madera, realizada por el Estado,

puestas estratégicamente en la carretera que lleva del pueblo a la playa, pasando entre las diferentes rancherías de la comunidad en el parque nacional (Imagen 89). En cada una de estas señales, se puede ver a una mujer tejiendo: la primera tejiendo una katoü y la segunda un chinchorro. Además de los nombres de los clanes a los que pertenece el territorio, el nombre de las rancherías, los servicios que se prestan y las recomendaciones para turistas, se pueden observar en la parte



Código QR. 1.
Colombia
realismo
mágico,

inferior el escudo de Colombia los logotipos de Parques Nacionales y Naturales de Colombia, y del Gobierno de España.



89 Imagen. Señales Parque Nacional los Flamencos.

Ya se ha mencionado en el capítulo 2 la campaña publicitaria de turismo realizada por el Ministerio de Comercio, Industria y Turismo. Me refiero nuevamente a ella, siguiendo el video de la campaña (ver código QR⁶⁵), puede observarse a los dos sujetos centrales: hombre y mujer turistas y blancos, que viajan desde Santa Marta hasta la alta Guajira.

En el momento en que la mujer -blanca y turista- habla de los wayuu, aparece una mujer wayuu en una hermosa manta rosada vendiendo en una ranchería mochilas a los extranjeros, para después pasar a una segunda escena en donde bailando la *yonna*⁶⁶, aparece solo un

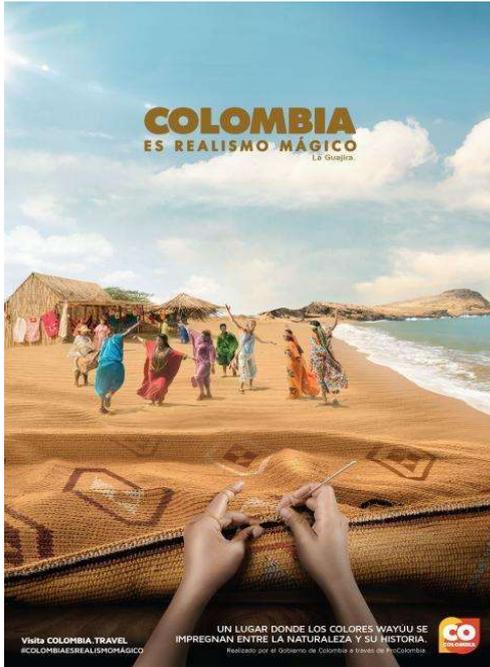


90 Imagen. Imagen de video testimonial, Colombia es realismo

hombre wayuu en ropa tradicional (Imagen 90). En el afiche de la misma campaña, se observa unas manos femeninas morenas que tejen el territorio y de nuevo se muestra un baile en donde solo hay un hombre wayuu que toca una caja (instrumento tradicional) (Imagen 91).

⁶⁵ https://www.youtube.com/watch?v=ue_YowcSrGc&feature=youtu.be

⁶⁶ Ver el capítulo 1 La Gran Nación Wayuu.



91 Imagen. Afiche la Guajira, Colombia es realismo mágico.

Poco a poco, recorriendo la ciudad y otros pueblos de la región, la figura de una mujer wayuu aparece reiterativamente. Imágenes en el territorio donde la mujer wayuu es el sujeto central, pero en su mayoría, es la imagen de la mujer wayuu tejedora (no se representan en otras formas). Llama la atención la poca presencia que tienen en los espacios publicitarios los hombres wayuu, pues en otro afiche de la campaña publicitaria que llama la atención sobre el parque Nacional Tayrona, se ve a una mujer y un hombre arhuacos, ella teje el territorio y el mambea

(forma tradicional de consumo de hoja de coca) mientras observa el horizonte (Imagen 92). ¿Es acaso un patrón de información visual del territorio, creado por arijunas, qué sobrerrepresenta a la mujer indígena siempre tejedora e invisibiliza al hombre wayuu?

El mismo patrón de información, aparece en el discurso público sobre la mochila donde las mujeres wayuu son el sujeto hegemónico, lo que resulta evidente al hacer una revisión en las tiendas virtuales sobre la katoü o *wayuu bag* (comerciantes e intermediarios):

“Organizados en clanes matrilineales, los niños wayuu llevan el apellido de su madre, convirtiendo a las mujeres wayuu no sólo en el centro de la familia, sino también en líderes culturales. Uno de los aspectos más significativos de la cultura que practican las mujeres wayuu es el arte de tejer las mochilas wayuu.” (Traducido por la autora. Wayuu Tribe, 2017)

Las palabras que se usan para definir a las productoras de sus mochilas son:



92 Imagen. Afiche Colombia es realismo mágico, parque Tayrona.

matriarcas, matrilineaje, líderes, y guías culturales. Estas características son elementos centrales del discurso sobre el objeto:

“Como matriarcas de los clanes familiares, las mujeres wayuu han asumido posiciones de liderazgo y, como tal, todos los miembros de la familia y la comunidad en general las siguen a ellas para obtener orientación en la preservación de la cultura Wayuu.” (Traducido por la autora. Wayuu Made, 2017).

Si bien es cierto que las mujeres wayuu son lideresas, centrales en la familia y guías culturales, no se menciona al hombre y su rol en la comunidad y cultura, ni siquiera su rol como tejedor.

Existe una clara intención de mostrar el objeto como uno de creación exclusivamente femenina:

“Nuestras mochilas son tejidas exclusivamente por mujeres de la tribu wayuu en Colombia a las que se les ha enseñado el arte del tejido a una edad muy temprana. La tradición se ha transmitido a través de muchas generaciones. No sólo el arte del tejido wayuu depende solamente de las mujeres, también los niños wayuu llevan el apellido de su madre. Esto hace que las mujeres sean líderes culturales poderosas de la tribu.” (Mochila Bags, 2017).

Y es a ellas las que van dirigidas la propuesta que hace Putchipuu⁶⁷, de crear espacio de trabajo con el cual tener un estilo de vida saludable sin sacrificar tiempo con su familia:

“Crear una fundación que apoya a la comunidad wayuu a través de la venta de sus artículos artesanales. A través de este programa, planeamos proporcionar un lugar de trabajo para las mujeres de la tribu wayuu para que puedan mantener un estilo de vida más saludable, a través de los esfuerzos de su propia cultura sin sacrificar tiempo en sus hogares con su familia.” (Putchipuu, Giving Back, 2017).

No existe rastro de los hombres “de la tribu wayuu” en la propuesta. Y es esto lo que se debe resaltar: la falta de figuras masculinas en relación al tejido de venta en espacios virtuales. Es pertinente preguntarse si dicha invisibilización hace referencia a una normativa propia del sistema de género al que pertenece los propietarios de Putchipuu (arijuna) o es un elemento del sistema de género wayuu.

⁶⁷ Empresa de la que se habló en el capítulo 3.

Los hombres arijunas que ya no quieren tejer en la oscuridad

Propongo ver el tejido wayuu/einushii como una institución en la que se reproduce el género en el sistema de género wayuu, debido al sistema de reglas que estructuran la interacciones entre los cuerpos humanos (arena reproductiva) y las técnicas textiles del sistema cultura wayuu; dicho sistema de reglas tiene un énfasis en la división sexual del trabajo (división sexual de las técnicas textiles); en ello se profundizará más adelante en este capítulo.

Ya en el capítulo 2, se mencionaba cómo por medio de las artes manuales en los orfanatos se construía un puente material (mochilas y sombreros) entre saberes wayuu y principios cristianos. La división sexual de técnicas textiles, parece ser un elemento común entre el arte del tejido wayuu/einushii y arijuna. A continuación, se expondrán dos ejemplos de hombres arijunas tejedores (imagen 93).



93 Imagen. Logo "hombres tejedores"
Facebook



94 Imagen. Intervención Hombres tejedores en MNBA

En el 2016, diferentes medios de comunicación se enfocaban en un proceso chileno de hombres tejedores (Alfieri, 2017; BBC Mundo; BBC Mundo-Ventas, Leire, 2016; Edición impresa, 2017; Anon., 2016; Tapia, 2016), entre estos un titular: *“Estos hombres tejen para romper con los estereotipos de género”*

(imagen 92). Estos artículos hablaban de un colectivo de hombres chilenos, “hombres tejedores” (11 hombres de edades entre los 25 y los 55 años de edad) (Imagen 95), que reivindicaban el tejer como un espacio de encuentro y de disfrute que también era para los hombres, a pesar de ser esta una actividad asociada al “hacer femenino”. Así, planteaban preguntas sobre estereotipos de género, sobre “la masculinidad” y transformar la sociedad, por medio de talleres al aire libre, para “*acabar con los roles asignados al género*” (BBC Mundo-Ventas, Leire-, 2016).



95 Imagen. <http://www.bbc.com/mundo/noticias-37884575>

El mismo grupo haría una intervención en el Museo Nacional de Bellas Artes, en Santiago de Chile el día 26 de noviembre del 2016, día internacional contra la violencia de género, donde 10 de sus miembros sentados sobre sillas de maderas tejían en dos agujas unas piezas textiles de color naranja (Imagen 94). Dicha intervención tenía como objetivo: “*Mediante la práctica de tejido, tradicionalmente considerado femenino, y en el contexto de la semana contra la violencia de género, el grupo plantea diferentes análisis, interrogantes y discursos que cuestionan la masculinidad y sus alcances para la sociedad contemporánea*”. (Museo Nacional de Bellas Artes, 2018)

Otro ejemplo de hombres y tejido, en relación a los roles se puede apreciar en el documental “Real men knit”, de 30 minutos de duración hecho por Brandon



96 Imagen. Tráiler "Real men knit".

Mably (2006). El documental habla de las actividades relacionadas con los "hombres de verdad". Aunque tiene en común la pregunta sobre el tejido como práctica relacionada al género femenino, tiene un planteamiento diferente, pues no discute las prácticas asociadas a estereotipos de género (como el primer grupo); por el contrario, reclama el tejido como algo del reino de lo masculino (una sola masculinidad), "*Real men knit. It's not just women's work... in fact it never was!*":

"We are all pretty familiar with the traditional activities associated with real men. But, guess what, times are changing fast, and man like women are trying new things that break gender rules. It is time to make knitting the manly art it used to be, because... hey! We are the ones that invented it" (tráiler Real men knit).

Así, aunque plantea la discusión sobre el cambio actual en relación a los roles de género, el documental muestra que el tejido fue un invento masculino, razón por lo cual el tejido es del dominio de "lo que los hombres de verdad hacen". En la imagen anterior se ve a un hombre con uniforme de fútbol americano mientras teje en técnica de dos agujas una bufanda (Imagen 96).

Desde el colectivo chileno de *hombres tejedores* y el documental *Real men knit*, dos elementos son comunes: 1) el tejido como una práctica tradicionalmente enmarcada en el reino de lo femenino y el espacio de esta práctica como el privado. Desde el



Código QR. Tráiler "Real men knit".

colectivo chileno: "Como me gustó mucho, seguí aprendiendo por mi cuenta y estaba tan motivado que tejía en todos lados, incluso en espacios públicos", algo que continúa haciendo ahora con el colectivo. (BBC Mundo-Ventas, Leire, 2016) Y en el documental, un hombre con ropa de jugador de fútbol americano dice: "I just started knitting, almost everywhere... most of the knitting I'll do these days, is actually on the public transit [...]" (Real men knit, 2006). Así, en los dos casos su acción disruptiva no es sólo que como hombres tejen, también es tejen en los espacios públicos, las imágenes 92 y 93 vemos dos escenas, que han sido cuidadosamente construidas: en la imagen 93 vemos una escena con un hombre en uniforme tejiendo en la mitad de lo que podría entenderse como un entrenamiento, su casco está en la mitad de sus piernas y sobre esto la pieza textil en dos agujas, en un espacio para deportes; y en la 92 hay nueve hombres vestidos con corbatas, en un espacio que parecería ser una acera, debajo de ellos un letrero que dice "Romper con estereotipos nos transforma en una sociedad inclusiva y tolerante" y sobre esto caen sus tejidos fucsia también en técnica de dos agujas. Aunque tienen esos dos elementos en común, se diferencian por el paradigma sobre masculinidad: el colectivo *hombres tejedores* abogaba por un reconocimiento de diferentes masculinidades, mientras el documental lo hacía sobre la unidad indivisible de La Masculinidad.

Sorprendentemente, la relación tejido-hombre-espacio, se producía también dentro de la comunidad wayuu con la que conviví.

Los hombres que tejen en la oscuridad: una etnografía de lo que mi racismo no me dejaba ver.



97 Imagen. Hombre en paisaje de ranchería, manta del Mercado Nuevo.

Mis pies colgaban de la moto de Alan, golpeándose con arbustos y piloncillos de arena mientras recorríamos los arenosos caminos del bosque seco de Itaca. Doña María tenía sus pies en los soportes de la moto, lo que me dejaba a mí sin soporte, tambaleándome sobre la moto que Alan manejaba. Los tres recorríamos 4 kilómetros, para llegar a la escuela que con tanto esfuerzo gestionaba Luzdary (hija de doña María). Doña María me acompañaba a recorrer el colegio, unas cuantas enramadas que protegían a las niñas y a los niños del sol inclemente de La Guajira, mientras tomaban clases con mujeres vestidas con mantas tradicionales, hermosos vestidos largos, multicolores hechos para el sol y el calor de la región: *“La manta además de vestirnos, nos da identidad, nos individualiza del resto de las mujeres del mundo y nos hermana con otras culturas étnicas del desierto, es un punto de referencia”* (Simanca Pushaina, 2014). Me recordaba una manta que había visto en el Mercado Nuevo, de un hombre en traje tradicional, en un paisaje de la ranchería (Imagen 97). Por un lado, la manta era un objeto, una adaptación al medio, *“que hermana con otras culturas étnicas del desierto; por otro lado, el tejido de la manta era de carácter autorreferencial: mostraba una interpretación del entorno: plantas, casa, molino y a un hombre en la ranchería que parecía cuidar los dos chivos. La manta hablaba de roles de trabajo.*



98 Imagen. Doña María, caminado por el bosque seco.

Alan se había ido, nosotras (doña María y yo) ya habíamos terminado de recorrer la escuela y era necesario regresar caminando. Doña María, evitando lo más

posible las horas más pesadas de sol, se desvió del camino de arena por los matorrales de ramas secadas por el verano prolongado de tres años (Imagen 98). A unos cuantos pasos, otro camino de arena nos llevó por la parte de atrás de una ranchería de una de las comadres de doña María quien le debía dinero.

La casa de la familia no era particularmente llamativa, una pequeña casa de techo de yotojoró y paredes de bareque; una casa-cocina pequeña también de bareque y yotojoró y una enramada, cuatro palos enterrados en la arena que sostenían el techo de palma y yotojoró. Un detalle me llamó la atención: la altura de la enramada era de 1 metro 50 centímetros, lo que obligaba a la persona que llegaba de visita a bajar un poco la cabeza para entrar. Las ramas de palma caían por los lados del techo evitando el sol a las horas en que desciende en el horizonte.

Dos mujeres y dos hombres estaban sentados en la enramada, una de las mujeres y uno de los hombres tejían, ella, una mochila de color verde, amarillo y azul; él, una mochila de un color azul aguamarina. Para ese entonces no sabía saludar en wayuunaiki y tenía temor de incomodar a la gente con mi presencia, así que imitaba a doña María en la forma de moverme entre las personas y sus enramadas.

Nosotras llegábamos por la parte trasera de la enramada; Ellos y ellas pronto se dieron cuenta de nuestras pisadas a unos cuantos metros de distancia. Mientras nos íbamos acercando, el hombre escondió su mochila entre sus piernas. La mujer que no tejía salió a gran velocidad en dirección a la cocina de leña y regresó unos cuantos minutos después con cuatro tacitas de café oscuro y dulce, que nos ofreció a nosotras y a los dos hombres.

Doña María comenzó a hablar en wayuunaiki con la mujer que tejía, mientras se reía y miraba al hombre que escondía bajo sus piernas la mochila azul aguamarina. Ella le preguntaba al hombre si sabía tejer (esto fue lo que me contó mientras regresábamos en pleno atardecer a su casa) y él solo reía, no respondía más que un “mmm” (si en wayuunaiki) con una disimulada risa y sin mirarla. “¿Tú le enseñaste?” le dijo doña María a la mujer con la aguja, doña María fluía entre el español y el wayuunaiki con facilidad. “Mmm” respondió ella entre risas más eufóricas. Acto seguido doña María le pidió al hombre su

mochila, él se la dio y ella la tomó; mientras la observaba, sumergió su mano en el interior y golpeó las paredes con su palma para ponerla en su forma debida y ver si era una buena o una mala mochila. “*Los hombres tienen fuerza, eso es bueno para el tejido, es dura, está buena*”, terminó diciendo doña María después de la inspección que luego comprendí que era estándar en el reconocimiento e inspección de cada katoü, ya que lo vería muchas veces más en mi trabajo de campo.

La conversación no fue muy larga, nosotras teníamos que comenzar nuestra caminata de cuatro kilómetros por los bosques de dividive y yotojoró para llegar antes que oscureciera. Esta fue la primera ocasión en que vi a un hombre tejiendo una



99 Imagen. Mano de hombre wayuu tejedor.

mochila, aunque realmente no fue así, nunca alcancé a ver a ese hombre en el momento en que la tejía, pues él había dejado de tejer en el momento en que se dio cuenta de nuestra presencia. Lo que, sí vi, fue el acto de esconder, esa respuesta humana inmediata de esconder algo que es producto de un acto que es de cierta forma transgresor. Para ese entonces yo estaba mirando exclusivamente a las mujeres (wayuu y arijunas) que participaban en el ciclo de creación-producción-visibilización-venta de la katoü, y ese evento -que en retrospectiva señalaba a los hombres wayuu dentro de ese ciclo- me pareció una excepción irrelevante. Sin embargo, no lo era.

Algunos meses después, salí de la casa de doña María en dirección a la casa de Elva (su nuera), después de que las niñas de la casa se fueron al colegio que yo había visitado en esa primera experiencia con un hombre tejedor. Elva me estaba enseñando a hacer gasa paleteada⁶⁸ (asa de la katoü, hecha en telar) y yo iba

⁶⁸ Ver capítulo “Etnografía de la materialidad”.

para comenzar otra gasa, emocionada por mi nueva habilidad. Así es que apenas las niñas se fueron, tomé una ducha con totuma⁶⁹ y balde. Después, vestida y lista, comencé mi camino por el sendero que hay entre la casa de doña María y Elva, unos 300 metros bajo las sombras de árboles frondosos, un estrecho camino de arena siempre con huellas por las cuales Elva y su esposo saben quién ha llegado a casa antes que ellos o si han pasado los chivos. Huellas que comunican una infinidad de movimientos, pero mudas para mis ojos acostumbrados al asfalto. En el camino también se ve la roza familiar (huerta tradicional) que cuida Elva y su esposo Raúl, donde cultiva frijol, maíz y ahuyama, siempre infestado de pájaros y otros animales. “*Jamaya pía*” saludé a Elva. Ella estaba con un hombre que podía tener 40 años, al cual también saludé, y quien se presentó como “Juan”. Elva me comentó que tenía que hacer varias gasas y no podía enseñarme hoy, pero me pidió que me quedara y le hiciera compañía.

Sin más, me senté en la silla pequeña de madera hecha para niños, mientras Elva y Juan hablaban. Saqué de mi bolso mis herramientas de tejido, ese lenguaje común que encontré con las mujeres wayuu. Yo tenía mis hilos y mi mochila iniciada. Cuando Juan vio que comencé a tejer, me preguntó “¿sabe tejer?” y sin dejarme responder, Elva le respondió en wayuunaiki. Yo le dije que estaba aprendiendo y, para mi sorpresa, me dijo que él también tejía. Hasta entonces ningún hombre me había dicho directamente que sabía tejer o que tejía. Para mí fue una sorpresa, por lo que dirigiéndome a Elva le pregunté “¿los hombres tejen?” a lo que me respondió “sí tejen, acá en esta ranchería no tanto, pero a los alrededores hay muchos hombres tejiendo” (Imagen 99). Después de este encuentro, comenzamos a hablar con Juan sobre su vida y le pregunté si podía visitarlo un día en su casa, a lo que él me respondió que sí.

Esa noche reflexionando sobre este evento mientras estaba acostada en un chinchorro blanco con azul, observando ese cielo estrellado de Itaca, me preguntaba una y otra vez ¿por qué no había considerado a los hombres en mi trabajo hasta ese momento? Una sensación de pánico me invadió; para ese entonces ya estaba en la mitad (y un poco más) de mi temporada de trabajo de

⁶⁹ La totuma es un pequeño recipiente.

campo. ¿Cuál había sido mi sesgo? Y ¿Qué iba a hacer ahora? ¿Reescribir el proyecto y replantear la investigación? En medio de esta lluvia de ideas, recordé las palabras de Arjun Appadurai:

“Debemos seguir a las cosas mismas, ya que sus significados están inscritos en sus usos formas y trayectorias. Es sólo mediante el análisis de estas trayectorias que podemos interpretar las transacciones y cálculos humanos que animan a las cosas. Así, aunque desde un punto de vista teórico los actores codifican la significación de las cosas, desde una perspectiva metodológica son las cosas-en-movimiento las que iluminan su contexto social y humano.” (1991, p.19).

“Respira y sigue a la katoü”, fue mi pensamiento final esa noche.

En 2011 el bolívar estaba bien, ahora...

Unos días después, el hijo de doña María, Cirol, estaba en la ranchería compartiendo con su familia en sus vacaciones del internado de Aremasai. Aproveché su presencia para pedirle que me llevara en su moto a la casa de Juan, que se encontraba a unos 30 minutos en moto, pues ninguna de las mujeres de la ranchería sabe manejar moto o automóvil; ellas y yo dependíamos de los hombres para movernos a largas distancias. Siempre había la posibilidad de ir caminando, pero el sol y el calor solo lo permitían para cortas distancia o en caso de una urgencia. Doña María, Cirol y yo comenzamos nuestro viaje, los tres en una moto, que se deslizaba por las arenas de ese bosque seco, que gracias a las recientes lluvias era verde con pequeñas flores multicolores; los caminos de arena estaban inundados, lo que nos obligó varias veces a bajar de la moto y pasar caminando ciertas partes para evitar que la moto se hundiera. Así llegamos a la casa de Juan, quien estaba con sus hijos, que al igual que Cirol, estaban de vacaciones del Internado. No tejía pues las lluvias habían abierto la posibilidad de cultivar.

“*Jamaya pía*” – ¿cómo está? - le dije, a lo que él respondió como es costumbre “*anas taya*” -estoy bien-. A continuación, nos ofreció unas sillas y mandó a sus hijas a preparar café. Cuando le pregunté si me podía mostrar su tejido, mandó a su hijo a traerlo desde su casa-dormitorio. Esto me llamó la atención pues, generalmente, cuando le pedía a una mujer en su propia ranchería si podía ver su última katoü o la que estuviera tejiendo en el momento, siempre el objeto

estaba en la enramada, pues es allí, el lugar de encuentro y esparcimiento de la familia, donde generalmente tejen las mujeres que conocí.

La casa de Juan era una cabaña tradicional sin ventanas, con paredes de bahareque y techo de yotojoró tejido con hule reciclado de llantas. Los hombres de la familia de Juan y de Elva son constructores reconocidos por la comunidad



100 Imagen. Casa de Elva, construido por su padre.

de casas, cercas y enramadas (imagen 100). Sus estructuras son bellas y muy funcionales para el entorno; el bahareque y la oscuridad producto del tejido tupido del techo hacen a estos espacios más frescos y habitables a las horas más fuertes del sol. Cabe resaltar que la casa no tenía enramada, por lo que nosotras

nos sentamos bajo la sombra de un frondoso árbol, que gracias a las lluvias no tenía nada que envidiarle a una enramada.

Juan se sentó junto a nosotras bajo aquel árbol. Doña María le preguntó por las gallinas y él le respondió que no tenía gallinas, porque le tocaba estar espantándolas para que no se comieran el maíz, y como estaba solo en la casa no tenía tiempo para cuidarlas y no las necesitaba. Juan vive con su hijo menor, a quien recoge todos los días un transporte escolar y lo regresa cuando termina el horario escolar. Sus otros tres hijos viven en el internado de Aremasai. Juan, como muchos otros hombres wayuu, trabajaba antes como jornalero en Venezuela ordeñando vacas. La última vez que estuvo allí fue en el 2011 y luego regresó a Colombia a causa de la devaluación del bolívar. Venezuela era antes para Juan una fuente importante de dinero y su vida giraba en torno a su actividad nómada de jornalero: *“No duraba un año, año y medio me regresé pa acá, ahora no, yo me quedo aquí”* (E-5). El dinero que ganaba en Venezuela era enviado a su mujer para que gestionara el hogar. El 2011 fue también el año en que Juan aprende a tejer.

Aún no se sabe el impacto real, que la crisis y el éxodo venezolano tendrá sobre la población de frontera y sobre todo el país, pues es el fenómeno de emigración más grande de la historia del país. En una noticia del periódico El Tiempo, titulada “*Con los venezolanos, Colombia vive la más grave crisis migratoria*”, dice “*Colombia vive hoy el fenómeno de migración más grande “en toda su historia por cuenta de la crisis venezolana, según la Cancillería*” (Política, 2018). A finales del 2017, el Director General de Migración Colombia, Christian Krüger daba una cifra de más de 550.000 ciudadanos venezolanos en territorio colombiano. Una cifra que daba cuenta del aumento del flujo migratorio de un 62% con relación al año anterior, esto según las autoridades migratorias (Migración Colombia, 2018). El aumento, de acuerdo con Krüger:

“es el resultado de la situación que viene atravesando el vecino país, la cual no sólo ha obligado a miles de connacionales a regresar a Colombia, sino también a que los venezolanos vean nuestro país como una alternativa para hacer tránsito hacia otros destinos, para radicarse o bien, para adquirir productos de primera necesidad.” (Migración Colombia, 2018, pp. 2).



101 Imagen. Venezuela escrito en una katoü.

Los dos países comparten 2.200 kilómetros de frontera, pero no solo eso, comparten historia, origen incluso los colores de la bandera (Imagen 101). Muchos de los emigrantes venezolanos que llegan al país, al igual que Juan, son personas pertenecientes a una comunidad indígena que retornan (para la nación wayuu, no se puede hablar de “emigrante”, pues para ellos la península es un sólo territorio, y esto es reconocido por lo menos desde la ley de los dos países). Son migrantes pendulares que se mueven constantemente entre ambos países o inmigrantes a un tercer país que usan Colombia como país de paso. El antropólogo wayuu, Weilder Guerra Cuervo, en una columna de opinión nos habla sobre el fenómeno:

“En el caso de la frontera guajira el retorno de decenas de miles de indígenas wayuu hacia el lado colombiano es menos detectable y cuantificable dado que estos no cruzan por los pasos de control fronterizos habilitados, como Paraguachón, sino que retornan directamente a sus lugares de origen a través de decenas de trochas

del desierto. La península, vista integralmente, es considerada su territorio ancestral, no importa de qué lado se haya nacido, ni la jurisdicción formal de cada país. Sin embargo, la presencia de nuevos ocupantes del territorio agrava la de por sí ya delicada situación humanitaria de las familias wayuu en el lado colombiano de la península e implica una carga adicional para los entes territoriales en materia educativa y de salud. Adicionalmente, en ciertos casos se han revivido viejos conflictos interfamiliares y también se registra la presencia de jóvenes indígenas muy experimentados en las densas y osadas prácticas de la delincuencia urbana venezolana.” (Guerra, 2018).

Guerra nos da una mirada general sobre la situación de movimientos a través de la frontera. En mis últimas conversaciones con Fannys (mi jefa y amiga wayuu⁷⁰) y otras de las mujeres con las que mantengo contacto, ellas me hablaban de la gran cantidad de venezolanos y la dificultad de conseguir dinero como comerciantes de mochilas y otros productos. “*¡Esta desesperante la situación! El precio de la mochila está muy barato*” dice la voz de Ana, que se reproduce en mi móvil. Son las consecuencias de más productores en un mercado ya saturado. Pero la producción de mochilas aún tiene mercado y es un medio para conseguir dinero.

Juan aprendió a tejer solo, mientras observaba a su esposa. Decía sentado en una butaca: “*Yo miraba no más, ajá así con este mirando, si iba a sacar*” (E-5). El aprender silencioso es un rasgo común con el aprendizaje del tejido de las mujeres wayuu⁷¹. Su esposa trabaja como interna en la ciudad de Riohacha y regresa a la ranchería de sábado por la tarde hasta domingo por la tarde, es ella ahora la que tiene una actividad nómada; ella es quien vende las creaciones de Juan en la ciudad por unos 20 o 22 mil pesos colombianos (6 euros). En otras ocasiones, de acuerdo con lo comentado por Juan, algunos compradores llegan a su casa en busca de mochilas.

La historia de Juan habla de una transformación en los roles del cuidado y de la economía familiar. Su esposa era antes la encargada de la gestión del hogar, mientras él trabajaba en Venezuela; cuando la situación allí cambió, él se vio obligado a regresar. Fue entonces cuando su esposa debió ir a trabajar en la ciudad y él a gestionar el hogar. Esto habla de un cambio en el régimen de género, sobre masculinidades disidentes y emergentes que, debido al cambio en

⁷⁰ Ver introducción.

⁷¹ Ver capítulo 1.

lo económico y a la división sexual del trabajo, cambian la dicotomía mujer/cuidado hombre/proveedor (*breadwinner*). La transformación no es exclusiva del contexto wayuu; existen otros estudios que señalan este proceso en el caso europeo (Puchert, Gärter, & Höyng, 2005) y en otro caso del contexto colombiano encontramos a María Himelda Ramírez, quien se refiere al impacto que el desplazamiento forzado tiene en las mujeres y lo que esto implica en la división sexual del trabajo en las ciudades a las que llegan:

“La especialización en el trabajo doméstico, les permite aún en los medios urbanos, desempeñarse en el servicio doméstico remunerado o incursionar en el pequeño comercio en calidad de vendedoras de alimentos preparados, actividades que hacen posible una experiencia nueva, la generación de ingresos propios. Los hombres se enfrentan a la falta de ocupación remunerada ya que sus saberes en los medios urbanos, no son aplicables.” (Ramírez, 2006).

Esto proporciona una base para entender que las masculinidades no son estáticas y permanentes, sino que se crean mientras la gente actúa usando estrategias y recursos disponibles: “*Masculinities are neither programmed in our genes, nor fixed by social structure, prior to social interaction. They come into existence as people act. They are actively produced, using the resources and strategies available in a given social setting.*” (Connell, 2010, p.12).

Si algo tenían que decir las mujeres sobre Juan es que él es un hombre trabajador, que sabe construir casas, criar chivos, cultivar su *roza* en la que tenía frijol, yuca, patilla (sandía) y ahuyama (tipo de calabaza), todo esto es trabajo que tiene una función reproductiva para el grupo que necesario, pero no remunerado en términos de dinero. Juan solo sabe tejer mochilas de un color, no sabe tejer mochilas con kannas; para él éstas toman mucho tiempo y a él le gusta terminar rápido de tejer. Cuando le pregunté si los hombres tradicionalmente tejían mochilas él respondió: “*Antes, si, los hombres trabajan todo pa´ allá [pa´ Venezuela] Ajá ahora no. [...] En 2011 el bolívar estaba bien, ahora...*” (E5).

Aprovechando el viaje a la casa de Juan, le pregunté si había otros hombres tejiendo en la zona, a lo cual él afirmó que en su ranchería había muchos hombres que tejían y me señaló la siguiente casa que se encontraba al otro lado del camino de arena por el que llegamos en la moto. En esa casa vivía Chindo.

“Asinasi”: la palabra punitiva para los hombres que tejen.

Chindo es otro hombre wayuu tejedor de mochila unicolor, en una ranchería a unos kilómetros de la de doña María. Chindo me dijo que no sabía tejer, pero después de ser presionado por su esposa y Doña María para permitirme realizarle una entrevista, ellas insistieron en que él sí tejía.

En el momento que llegué a la casa de este hombre, él estaba en el monte limpiando la zona para el cultivo con su machete y la yerba que cortaba era espesa debido a las recientes lluvias. Chindo dejó lo que estaba haciendo, fue y sacó su mochila de color amarillo que dejaba en el interior de su casa, una pequeña cabaña sin ventanas con techo de zinc y yotojóro tejido con hilo de hule de llanta vieja, y paredes de bahareque, zinc y bolsas plásticas, donde duermen todos los miembros del hogar. Chindo y su familia se acababan de mover desde su antigua casa, a unos cuantos metros, ya que las lluvias habían inundado ese espacio, lo que los obligó a moverse hasta donde no pasaran los riachuelos que aparecen en épocas de lluvias. Por esta razón no había enramada en su casa, me explicaron. Nos sentamos bajo unos frondosos árboles donde colgaba un chinchorro de hilo reciclado. Chindo, como si fuera una obra de teatro, se acostó en el chinchorro y siguió tejiendo la espiral cilíndrica que ha sido mi objeto de estudios por los últimos años.

Chindo es un hombre joven de no más de 25 años y tiene seis hijos; uno casi había muerto unas semanas antes, ahogado por el agua que el huracán Otto había traído. Su mujer le había enseñado a tejer; el mismo se lo pidió y dice que las mochilas que hace son para su uso, pero, al mismo tiempo señala: *“Y yo ayudo apenas a la esposa mía pa mantener bien con los niños ya [...] cómo es que es yo, yo este yo le dije que me enseñara pues y pa que yo pa mantener y mantener los niños ya pa venderlas pa yo ayudarla pues”* (E-2).

También trabaja en varios oficios como albañilería, cultivos y cuidado de ganado caprino. Pero hace un año aprendió a tejer. A diferencia de Juan, él no vive todo el tiempo en la ranchería y sigue desplazándose a Riohacha y a otras ciudades en busca de trabajo. Cuando le pregunté si los hombres tradicionalmente tejían mochilas, él respondió: *“Claro, por el momento de ahora sí, por qué tan mal no hay trabajo y eso, está paralizada la vaina”*.

Cuando le pregunté si había otros hombres que tejieran, él dijo “*Claro, yo soy uno*”, y cuando le pregunté por qué me había dicho que no tejía, me respondió “*Porque estaba, a mí no me gusta así tejer delante de la gente*”. Él teje una mochila en dos días, que vende a 20 mil pesos (6 euros); al igual que Juan, es su esposa quien vende las mochilas en Riohacha. Chindo disfruta tejiendo, un primo suyo también teje mochilas. Según he comprobado, las mujeres disfrutaban tejiendo juntas, así que le pregunté si a veces tejía con su primo. Respondió: “*El teje en su casa aparte* [Fanny: ¿Nunca se han sentado a tejer?] *No, nada, él se sienta allá en la casa de él. [...] Si yo llevo, el teje allá adentro en la casa.*” (E-2)

A continuación, Doña María interviene para explicarme:

“Lo que más critican son los wayuu Fanny, tú sabes que antes, si hay muchos wayuu que dicen que tejen, que asinasi [“marica” o “desgraciado” en wayuunaiki], dicen que hay mucho marica que teje, y eso no tiene nada, si está haciendo con una mano, ¿acaso anda con los hombres? [se ríe] así dicen los wayuu, ¿verdad?”.

Chindo: Claro.

Doña María: Porque hace 5 años atrás no hay ningún hombre que teja.

Fanny: ¿Entonces los que tejen se dice que son qué?

Chindo: Maricas.

Fanny: Pero casi todos... eso es lo que trae plata ahorita ¿no?

Chindo: Claro si tiene plata yo hace como 12 vainas de esta nada más hay plata.” (E-2).

Doña María pone en evidencia esa relación arbitraria entre el tejido y la sexualidad masculina: cuál es la relación entre una forma de producción y la orientación sexual de un hombre, “*si está haciendo con una mano, ¿acaso anda con los hombres?*”. Doña María siempre tiene la habilidad de hacer las preguntas precisas, pues ¿acaso no es ésta la principal pregunta que debo intentar responder en este texto? Ahora en retrospectiva, me pregunto si esa pregunta que doña María planteaba es el fruto de ser ella arijuna y haber sido socializada desde pequeña en otro *sistema de género* diferente al wayuu.

La relación es clara a nivel social: aquel hombre que teje es *asinasi “marica”*, como nos lo afirma más adelante en el fragmento Chindo. Y, sin embargo, solo con tejer 12 mochilas hay dinero. Por un lado, el tejer katoü implica generar dinero para el sustento del hogar y la supervivencia de la familia. Por otro lado,

está la división sexual del tejido⁷², que delimita el hacer textil femenino y el masculino (más adelante se profundizará en esto), cuya transgresión pone al sujeto-hombre en una categoría peyorativa de *asinasi*. Esta palabra es una grosería, lo que ha implicado una dificultad en el momento de hablar con las mujeres de la ranchería para saber qué quiere decir, pues en las respuestas a mis preguntas sobre esta palabra encuentro silencios y risas, ya que es parte de un léxico restringido. *Asinasi* puede ser desgraciado, de acuerdo con Fannys, o marica como dice Chindo. Su significado parece ser un poco más complejo, cómo me explicaría el sociólogo wayuu Jesualdo Fernández Solano:

“Hay unos roles muy diferenciados entre hombre y mujer, que han venido desde hace muchos años atrás, que nacen con nosotros. Por ejemplo, mi papá me enseñó todo lo que se, todas las funciones que yo hago en mi comunidad, eso me lo enseña mi papá, a la mujer le enseña la mamá, la abuela. En mi caso puede ser mi tío o mi abuelo, si no está mi papá. El concepto, es que un hombre está siendo enseñado por una mujer, oficios de la mujer. Se considera asinas cuando hace funciones de mujer o no hace las funciones de los hombres. Cuando no las hace. Eso es lo que yo tengo entendido es asinas: hacer cosas que no son de hombre.” (E-25).

La palabra asinas o asinasi (la palabra varía dependiendo de la zona: Baja, Media, o Alta Guajira), según lo comentado por Jesualdo Fernández (oriundo de la Baja Guajira), la palabra *asinachi* o asinasi, se construye de la palabra *anaas* que quiere decir “estar bien” y el prefijo “*asi*” que es una negación, pero no debe confundirse con la palabra *no* que en wayuunaiki es “*nojo*”. Así, la palabra *asinashi* se refiere a no estar bien, no hacer las cosas bien; Jesualdo traduce la palabra como hombre que no cumple su función o rol de hombre.

La idea del hombre que no cumple su rol de hombre al realizar una tarea o arte femenino como un hombre-mujer o asinasi, no es algo nuevo. Ya en la década de los setenta, María-Bárbara Watson-Franke hablaba de hombres que tejían⁷³. Aunque cada vez son más los hombres que tejen la katoü, la idea del tejido como un hacer propio de la mujer sigue siendo parte de una normativa de género dentro del sistema de género de la cultura wayuu.

⁷² Ver capítulo 1: “La Gran Nación Wayuu”.

⁷³ Ver capítulo 1.

En una brigada de salud realizada por un equipo de norteamericanos en Mayapo en el mes de marzo del 2017, Fannys llegó a las 4 de la mañana para regresar a las 2 de la tarde sin haber sido atendida debido a que había muchas personas esperando ser atendidos por la brigada. Fannys entonces me mandó un mensaje de voz para comunicarme algo que sabía me iba a interesar:

“Imagínate Fanny. Que yo ayer, que estaba allá en la brigada había un paisano tejiendo, Fanny. ¡En mi vida había visto a un paisano tejiendo! Es que yo me sorprendí y lo miraba, lo miraba, como yo me crié con esa cosa que el hombre que tejía era gay, entonces yo me decía ¿será que es marica? Y lo miraba y lo reparaba. Y otro estaba tejiendo una gasa de esas de nudos, hasta que dije: yo quiero ver para aprender, [...]. Pero Fanny tejiendo y no, no se veía que fueran maricas, sino que estaban tejiendo. Yo le dije: ¿cómo te llamas? y no me quiso decir el nombre o no me entendía el español porque eran paisanos paisanos paisanos. Así es que yo me sorprendí cuando vi al paisano tejiendo mochila [ríe]”. (WhatsApp, Fannys, 01/03/2017).

Fannys no vive hace mucho tiempo en la ranchería, a la que casi no puede ir por razones de salud ya que un accidente que le dañó su espalda limita su movilidad en moto. Pero en su mensaje habla de una fractura para ella con relación al tejido y la normativa de género.

Muchos meses antes en la casa Siosi en Riohacha (uno de mis hogares), siempre me hablaban de *Estrellita*, un wayuu que según las mujeres y hombres de la casa era gay, y que por lo tanto sabía tejer y debía entrevistarlo; cabe enfatizar que eran los hombres los que más insistían. Estrellita, era un hombre cuya voz y gestos eran suaves y delicados, además de vestir colores brillantes; entraba a la cocina y a otros espacios en los que conversaba con las mujeres, espacios donde los hombres no permanecían mucho más tiempo del necesario. El día que lo conocí le pregunté si sabía tejer, a lo que él me dijo que nunca había aprendido. Pero para los miembros del hogar, su forma de ser implicaba directamente que sabía tejer.

Es claro que hay un cambio. Muchos hombres se han integrado al comercio y a la producción de mochilas. Doña María y muchos otros miembros de la comunidad comentan que este cambio de la economía de la ranchería, enfocada en la mochila, es reciente, cinco años o menos. La razón: no hay agua ni trabajo. Pero sí hay trabajo, solo que no remunerado en el sentido capitalista: trabajo para la acumulación de dinero. Trabajo reproductivo masculino y femenino

dentro del sistema de género wayuu, pues aún existe la necesidad de criar chivos con lo que ello conlleva, como construir corrales o marcar los animales para pagos por ofensas y matrimonios, aún se necesitan casas para vivir, enramadas para socializar, queso, carne, miel, vegetales y otros alimentos para el sustento de la familia. Todo lo anterior se enmarca dentro de la categoría de trabajo reproductivo, trabajo reproductivo masculino.

¿Pero si no hay trabajo? Ah, entonces sí.

Después de la entrevista con Chindo y de regresar a la casa de doña María, fui a dejar mis cosas en el chinchorro que me prestan para dormir. Al regresar a la enramada, donde se socializa con la familia y con los visitantes, me encontré con tres hombres, Raúl y dos de sus primos, quienes se reían. Cuando llegué con ellos, Raúl (que es quien tiene más confianza conmigo) me preguntó: “¿*qué hiciste una entrevista con un hombre que teje mochilas?*”, a lo que le respondí que sí. Siguió riéndose y dijo: “*es que los hombres que tejen son raros, perezosos*”. Le pregunté por qué y respondió “*Porque una mochila es mucho*



102 Imagen. Transporte escolar en una moto, cuando no hay presupuesto para transporte.

trabajo y no se gana nada, ¿cuánto gana? ¿Unos 10 mil pesos? Eso es lo que uno se gana en dos días trabajándole a alguien en su tierra”. Luego le pregunté: “*pero si hay sequía y no hay trabajo en la tierra ¿qué puede hacer?*”, y respondió: “*a pues ahí sí*”.

Raúl era en ese entonces profesor del colegio Utpurai y repartía su tiempo entre sus tres mujeres, dos de las cuales tejen mochilas para vender en la tienda de Fannys. Sus dos primos son hombres que recorren el territorio, pasando de casa en casa, saludando, tomando café y comiendo. Uno de ellos trabaja en mototaxi, el otro recibe dinero de su madre (una mujer artesana); esto me fue informado cuando ya la gente de la ranchería me conocía y había creado cierta confianza con ella. Pero lo cierto

es que no hay dinero; esto fue claro para mí. Cuando llevaba un billete de 50.000 (15 euros), nadie pudo cambiarlo e incluso recogiendo dinero entre ellos, el monto común no llegaba a más de 20.000 pesos. En mi última visita a la ranchería, Raúl no estaba trabajando como profesor. El año 2017,



103 Imagen. I ordeñando. Vaca con marca de la familia.

fue muy difícil para los maestros de todo el país⁷⁴, pero especialmente para maestras y maestros de La Guajira. En febrero de ese mismo año, el gobierno central, debido a las altas tasas de corrupción y desnutrición infantil que se presentaban en la región decidió intervenir el Departamento por tres años, tiempo en el que el Estado administrará de forma directa los recursos destinados a salud, agua potable y educación. En el mes de mayo del 2017 regresé por última vez a Itaca. Doña María tenía varios niños varones venezolanos que adoptaría un mes después. La familia había aumentado considerablemente, las niñas y niños iban al colegio los días que podían. El Estado no había contratado maestras o maestros ni transporte para hacer el recorrido de cuatro kilómetros para llegar al colegio y no había comida en la escuela, una de las razones por las que las familias de la región envían sus niñas y niños al colegio. A pesar de esto, las maestras iban a clase, recogían a las niñas y niños en motos (Imagen 102) y de sus ahorros recogían dinero para dar el almuerzo, aunque fuera una taza de agua panela (bebida dulce a base de caña) y un bollo limpio⁷⁵.

⁷⁴ Fecode (Federación Colombiana de Trabajadores de la Educación) comienza una huelga o paro nacional, pidiendo aumento razonable en los salarios de maestras, mejoramiento del servicio de salud y mayor presupuesto para el sector.

⁷⁵ Masa de maíz cocida en agua.

Raúl se encontraba con dos mujeres, tres hijos y sin salario. Durante mi nuevo acercamiento a campo le pedí que él me acompañara a visitar a los hombres de las rancherías cercanas que tejían, pues al ser una sociedad tan marcada con relación a las normativas de género, tal vez sería más fácil encontrar a un hombre dispuesto a darme una entrevista, si estaba junto a Raúl. Él accedió a mi petición.

En tiempos pasados Raúl, como muchos hombres wayuu, pasaba muy poco tiempo en casa. Siempre estaba fuera de la ranchería y ocasionalmente llegaba a la hora del almuerzo a la casa de su madre Doña María. Pero ahora, llegaba a la casa a las 5 de la mañana para ordeñar vacas, las habían traído de un terreno lejano en donde pastan en épocas de sequía. Desde muy temprano él iba hasta el corral, elegía las vacas que quería ordeñar, amarraba a sus crías y recogía la leche en un balde azul (imagen 103). Mientras hacía esto, los niños y las niñas jugaban con las otras vacas y con Peluche, el perro pastor wayuu (imagen 105).

Fue el hijo menor de doña María quien educó a *Et-chow* el perro pastor de más edad. Según me explicaron, el proceso de educar a un perro pastor wayuu, consiste en dejarlo crecer junto a los chivos y en un continuo entrenamiento en momentos de pastoreo, lo que también parece ser trabajo de los hombres de la comunidad. Los hombres wayuu son pastores, y como tales deben marcar a los animales, lo que hacen cortando la oreja del animal (Imagen 104) y también quemandolos con hierros calientes con la marca del clan y/o de la familia. Aunque las mujeres ayudan, el corte y la marca son actividades masculinas.



104 Imagen. Hombre marcando chivo.



105 Imagen. Perro pastor.



106 Imagen. Raúl con molde de queso.

Después de ordeñar las vacas, Raúl llevaba la leche que dejaba reposar en la casa de su madre, regresando luego de un cierto tiempo para ver el queso (Imagen 106). Ese mismo día tenía preparado el queso para vender y el suero que consumía la familia. El proceso lo obligaba a estar por lo menos tres veces al día en la casa de su madre esperando el proceso natural de transformación de la leche en queso. Ello, además de trabajar en mototaxismo. En esa semana Raúl me llevó

a conocer a varios hombres que hacen parte de la producción de katoü. Sin embargo, debido a la movilidad constante de los hombres wayuu solo pudimos encontrar a José Luis, Rafael, Miguel y Rafa.

Raúl me llevaba en su moto por la zona, enseñándome cómo reconocer las direcciones y dónde quedaba cada comunidad; para entonces ya estaba acostumbrada a los saltos de la moto sobre la arena. Paramos en varias rancherías donde salían mujeres de diferentes edades que hablaban con Raúl. “*Que no está, no saben cuándo regresa*” me decía Raúl mientras arrancaba la moto, dirigiéndose donde sus otros conocidos que tejían.



107 Imagen. Niño tejiendo mochila con kannas de dos hebras.

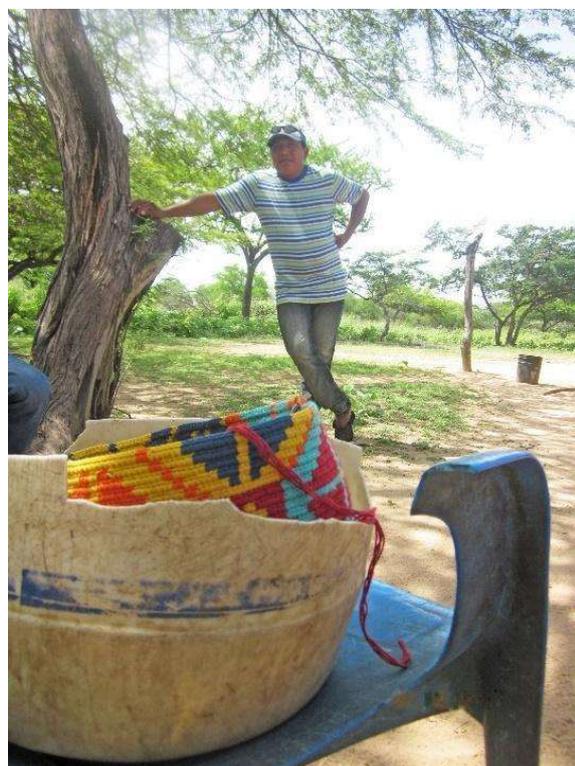
“*Déjate de tejer y sal*” gritó Raúl dirigiéndose a una casa-habitación cuando llegamos a una ranchería que yo no conocía. Al instante salió un hombre pequeño, grueso y moreno que reía mientras saludaba a Raúl.

José Luis era un hombre que tejía mochilas y en sus manos se desarrollaba una mochila de cinco colores (imagen 108), sin errores y dura. Una buena mochila. Su esposa estaba amamantando a un bebé, de no más de siete meses. Uno de sus hijos tejía una bella mochila de seis colores café en

degrade con un kannas complejo y bellissimo llamado, *atsantouúyaa* o “de doble codo”. El niño estaba sentado en un tanque de agua vacío y seguía su mochila apenas reparando en nuestra presencia (Imagen 107 y 109); sus tres hermanos jugaban sobre un árbol. José Luis tiene 7 hijos.

“*Es cliente*”, decía José Luis, mientras me daba una tarjeta de presentación azul con foto de una mujer wayuu con manta amarilla que decía “Beatriz Duran Duran”, fue ella la que lo contactó por primera vez. Él va hasta el Mercado Nuevo con su producción, sean nueve mochilas o 20. Hace tres años había aprendido a tejer, pero prefiere no tejer mochila unicolor, sino con kannas, pues tienen un valor mayor: 32.000 pesos en Riohacha. “*Verde biche, anaranjado morado, este... eh... hay uno rosado*”. Le gustan los colores vivos para sus katoü, pero solo teje de dos hebras y las termina rápido en cuatro días.

“*Y hace tres años ¿qué pasó?*” le pregunté y respondió: “*sí... yo pasé mucho trabajo por acá... porque no hay trabajo, pero por ahí en Maicao tampoco entonces. Entonces yo agarré esto. [...] Si yo trabajo en Venezuela, yo trabajé como cuatro años en Venezuela,*”. Trabajaba como jornalero, pero su familia estaba en Colombia y quería estar cerca, así es que en Maicao trabajó unos meses, como ayudante de construcción. No cultiva pues no



108 Imagen. José Luis y su mochila.

tienen dinero para comprar alambre para hacer el cierre de protección de los chivos y otros animales. Tampoco tiene chivos. Dice: “*no, no tengo no tengo chivos, ah no porque no se compra*”. También porque pastorear es un trabajo difícil que no tiene los beneficios en términos de dinero, que si tiene la producción de katoü; mostrando un cambio en las nociones tradicionales de riqueza en donde la acumulación de chivos y ganado es central (ver capítulo 1).

En la zona muchos hombres tejen, desde los *peladitos* (niños) hasta los grandes, incluso el hermano de Raúl:

“Normalmente eso era el hombre, mejor dicho, que lo veían tejiendo lo trataban de gay. [...] ajá...anteriormente cuando no trabajaban las artesanías... y ahora. Que se. O sea que se hace, se ordenó lo de las mochilas, la mayoría de los hombres tejen.” (WhatsApp, Cirol, 16/07/2017).

“Pero eso es un trabajo. Es un trabajo”, dice José Luis. Jamás ha sido invitado por una institución para participar en talleres. *¿A los hombres casi nunca los invitan a esos talleres?* –pregunté. Respondió: *“muy poco... tú sabes que ellos poco se le miden. Quién sabe, no sé por qué no los invitaron la vez pasada”*. Los hombres no atienden a las convocatorias y las instituciones tampoco las hacen; en los talleres a los que fui solo había mujeres y la metodología estaba dirigida a ellas.

José Luis ese día iría a Riohacha por hilo, que era de mejor calidad que el que vendían en Maicao, y compraría conos de varios colores y no bolas. Esta decisión reflejaba el papel preponderante de la economía de la katoü en su hogar: él iba a ir principalmente a Riohacha por hilo y compraba a un nivel casi industrial” (véase capítulo 2).



109 Imagen. Hijo de José Luis tejiendo su katoü en proceso.

Raúl y yo seguimos nuestro camino. El segundo hombre que encontramos en su hogar fue a Rafael, quien se encontraba en la enramada de su casa con su esposa con un bebé de brazos de un año. Ella tejía una mochila rosada y él una roja (Imagen 110). Mi presencia no pareció molestarlos, pues yo estaba con Raúl. Él continuó su tejido mientras saludábamos, le pedíamos tiempo para una entrevista. Rafael, aprendió a tejer hace seis meses, pero sus mochilas son cilindros perfectos. Según su



110 Imagen. Rafael tejiendo su katoü unicolor roja, y la de su esposa.

mujer: *“Es que la diferencia entre el tejido del hombre y el tejido de la mujer es esa. El hombre teje mucho más duro que la mujer y ese, a el tejido de él es mucho más parejo, el hombre es más... es más... como dice uno cuando...más... ah...”* (E-16). El énfasis en la mejor calidad del tejido que hacen los hombres respecto al de la mujer, me hace recordar las veces en que hombres para ganar una discusión sobre temas de género y oportunidades igualitarias, me decían “y los mejores en la cocina son los hombres”. Cuando en una

actividad tradicionalmente femenina empiezan a intervenir hombres, existe esa necesidad de reafirmar una idea de superioridad de género, por medio del lenguaje.

Aunque ahora teje mochilas, Rafael sigue cultivando la roza a mediodía, pues en la mañana aprovecha para tejer. También *“si tiene flojera, se pone a tejer”*. Cuando sale de la rancharía se dirige a Riohacha, donde vende sus mochilas y compra hilo de acrílico. Como otros hombres, él aprende observando a las mujeres de su rancharía mientras tejían:

“Él veía las mujeres tejiendo y le prestó atención, llamó la atención y aprendió a hacerlas. Que a él no le da pena nada, que no importa que la gente hable [¿pero si hablan?] que no teja, que comienzan a voltearlo a molestarlo [...] que lo que no le gusta a él es robar, dice no está robando, que él está trabajando haciendo su arte entonces no.” (E-16).

En su hogar la economía principal es la de la katoü. Él dice que le enseñó a su esposa a tejer, pero ella no es muy buena y demora mucho tiempo terminando una katoü. Dos de sus 18 hijos también están aprendiendo a tejer. No le gusta tejer fuera de casa o con otros hombres:

“No, tú sabes que aquí el wayuu solamente teje en su casa y no se lleva... y no está acostumbrado a llevarse las mochilas para la calle, no como las mujeres que se llevan sus mochilas. El hombre no saca el tejido para adelantar en otro lado, como hacen comúnmente las mujeres, el hombre no hace eso. Acá en la cultura wayuu... él llega a su casa, cuando está relajado como dice él, que cuando está sin hacer nada, organiza y se sienta a tejer, pero de aquí no se mueve. ¿Ya?” (E-16).

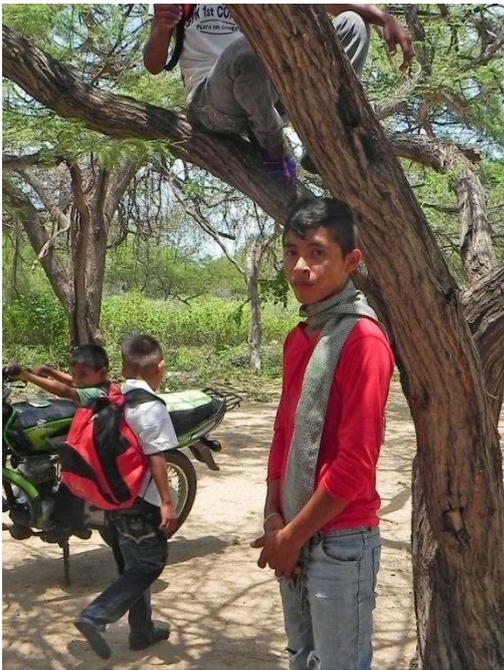
Acá Rafael nos recuerda que el tejido es parte del tiempo de ocio *“cuando está relajado como dice él, que cuando está sin hacer nada, organiza y se sienta a tejer”*, ya en el capítulo anterior se había mencionado ese carácter de tiempo libre.

Después de un café negro y dulce, Raúl me dice que nos vamos, y nos dirigimos a otra casa en la búsqueda de más hombres tejedores.

Cuando llegamos a la casa de Miguel, no había enramada. Eran cuatro niños, una mujer y Miguel debajo de un frondoso árbol junto a su casa de yotojoró y plástico; dos de los niños tejían unas hermosas katoü. Raúl se dirigió a Miguel en wayuunaiki; según me explicó después, le pasaba un regaño de la directora del colegio pues dos de sus hijos no habían asistido a clases en una semana. Los niños estaban trabajando en un pedido y no podían ir al colegio antes de terminar.

Miguel tiene clientes de katoü en el Mercado Nuevo, a un precio de 40 mil pesos con kannas y 27 unicolor, aunque él y su familia preferían hacer mochilas con kannas pues el precio era más acorde con el trabajo que las de un solo color. El negocio de mochilas ya tenía unos cinco años. Mientras hablábamos, los niños sentados, movían sus agujas con delicadeza y precisión, sin decir una palabra, con sus ojos fijos en su mochila. Eran tan diferentes a los niños que siempre se burlaban de mí, tratando de borrar mis tatuajes con sus uñas o simplemente

jugando a mi alrededor, reconociendo a una arijuna que llegaba a sus casas. El pedido era de diez mochilas, que esperaban vender y con el dinero comprar y pagar algunos insumos del hogar, pudiendo vivir de esto unas cuantas semanas hasta el próximo pedido. Pronto mi indagación en las mochilas y en su negocio pareció incomodar a Miguel, por lo que nuestro encuentro fue corto. En muchos



111 Imagen. Luis en la Escuela.

de los hogares cuya economía principal es la katoü, los niños se ven obligados por la situación de subsistencia precaria, a aportar al sustento del hogar, dejando en segundo lugar el colegio y otros espacios de aprendizaje tradicionales. Además de esto, el tejer es un ejercicio que tiene impacto sobre el cuerpo cuando se vuelve una actividad muy recurrente, causando dolor de cabeza y de espalda, según me han dicho una y otra vez las artesanas.

Unos meses antes había conocido a Luis (Imagen 111), un wayuu nacido en la parte venezolana del territorio; él y su

familia llegaron hace un año a la ranchería. Su padre trabaja la tierra de otros familiares que le pagan por construcción de casas y manejo de la roza. Aunque ellos tuvieron que regresar por un problema del padre y no por la crisis económica, ahora su madre reconoce que no se puede regresar por los altos costos de los alimentos. La abuela, por esos días había regresado a Venezuela “*para ver la casa y las hermanas mías*” decía la madre de Luis, una mujer joven que trabajaba en la cocina de una de las familias ricas de la ranchería. Luis sueña con ser abogado y me llamó la atención su uso de bufanda en ese clima. Solo sabía tejer mochilas unicolor que solía vender a 12 mil pesos, lo que era fundamental para el soporte de la familia. Algunas familias wayuu que retornan desde la parte venezolana de su territorio, llegan a la parte colombiana en un momento de crisis o abandono tradicional del Estado, a la que se suma la crisis económica del lugar de donde provenían.

Los hombres que se mueven como Juyá (hombres-transporte-tradición)

“El hombre wayuu, desde el inicio de nuestra cosmovisión, viene con la mujer, entonces no se piensa al hombre solo, sino en complementariedad con la mujer. El hombre está representado en nuestra mitología por Juyá.” (E-27).

No existe la versión única de El Hombre, pues lo que existe es una variedad de experiencias que construyen a los hombres. Sin embargo “*en todas las culturas existe un ideal, modelo o estereotipo de lo que una mujer o un hombre deberían ser.*” (Bullen, 2003; p. 58). En su texto sobre los tejidos wayuu, Pía Escobar apelaba a las figuras mitológicas de *Juyá* y *Pulowi*⁷⁶ quienes “*representan básicamente los ideales wayuu del ser hombre y el ser mujer, tejen una serie de complementariedades en las cuales se basa la concepción del mundo y “codifican en sí mismo el universo social wayuu” [...]*” (1995; p. 16). Juyá, como estereotipo, permite y legitima el movimiento de los hombres de la ranchería por el territorio. Perrin (1979) habla de la pareja mítica (*Pulowi* y *Juyá*) como un centro organizador del pensamiento wayuu y define a Juyá en los siguientes términos:

“[...] Juyá es el amo de las aguas del cielo. Simboliza la vida renaciente, la fecundidad: vinculado a los cultivos y la cría de ganado, hace germinar las semillas y reverdecer el pasto. Hipermasculino, único, es móvil como las lluvias torrenciales que todos los años inundan las tierras indígenas, como el hombre polígamo que visita a sus esposas diseminadas por un ancho territorio. Es también el amo de la caza; su arma infalible es la centella.” (p.38).

La comunidad indígena wayuu, ha sido definida como una comunidad poliresidencial y matrilocal, pero la definición es desde una perspectiva androcéntrica, si bien los hombres son poliresidenciales, debido a la poligamia permitida para ellos y la familia se cría en las tierras del apüshi (familia materna). Ellos como Juyá son móviles y tienen múltiples esposas Pulowi. También, se podría definir a la comunidad wayuu como una de mujeres monógamas y sedentarias en su territorio, como Pulowi sedentaria y múltiple (toda Pulowi es esposa de Juyá). En todo caso, si Pulowi y Juyá son modelos organizadores del comportamiento de los cuerpos humanos, un elemento central los diferencia: el movimiento o desplazamiento por el territorio:

⁷⁶ Ver capítulo 1.

“Siguiendo de nuevo la mitología. Juyá va a varias partes del territorio, va llevando fertilidad y vida a donde va. Entonces la función de nosotros es eso, mi papá desde un principio me dijo “nosotros como hombres tenemos que ir, darnos a conocer a reconocer a las demás familias”. Cuando un wayuu, es un buen hombre hace eso. Lo reciben bien a donde va, y uno comparte. [...] es una etapa de la niñez más o menos, que al niño lo llevan y lo dan a conocer. [...] después de eso, el niño pasa a cumplir otros trabajos, otras funciones, ya deja de salir por que ya lo conoces, entonces tiene que ganarse su prestigio, ya saben que es hijo de tal persona, de eso no va a vivir, del reconocimiento del papá, sino que uno tiene que ganarse su propio espacio, su propio reconocimiento, su propio rango. Y eso es una etapa, por decir algo de los 7 a los 17 años. [¿desde qué edad un niño es pastor?] Vamos a decir desde los 6, 7, 8, 9, 10 años y va desde los diez, once, en algunas familias hasta los trece, pero eso va de acuerdo a si es el principal sustento económico de la familia, se dedicará hasta los 17, los 20 a eso. Pero si tiene otras formas de subsistencia económica, tiene que aprender de eso, dejar el pastoreo y dedicarse a las otras actividades.” (E-27).

De nuevo la figura de Juyá, está relacionado con el movimiento: “*nosotros como hombres tenemos que ir, darnos a conocer, a reconocer a las demás familias*”. El Hombre wayuu (el ideal), es ser un ser en movimiento. Esta relación es la que se analizará en el siguiente apartado.

Sobre el desplazamiento

Al siguiente día, después de que Raúl terminará sus trabajos diarios con las vacas, chivos y de mototaxismo (incluido llevar a sus hermanas y sobrinas al colegio), nos dirigimos hacia la ranchería Atatou.

Llegamos a una ranchería que parecía abandonada, pues las puertas estaban cerradas y no se veía movimiento. En un comienzo creí que no había nadie, hasta que Raúl señaló a un hombre acostado en un chinchorro de fondo amarillo y morado, junto a una moto, a unos metros de la casa de yotojoró (imagen 112). Esta era la casa de Rafa. Rafa aprendió a tejer hace dos años y en una semana puede hacer



112 Imagen. Rafa junto a su tejido.

dos mochilas. Antes no trabajaba o trabajaba en tareas tradicionales que no tienen una gran representación en dinero; como la mayoría de los habitantes de la ranhería, no tiene un ingreso fijo, como un salario, y su trabajo era como el de muchos hombres wayuu, cuidar sus chivos y cazar conejos para autoconsumo y para venta ocasional. Hace dos años había dejado la cacería para tejer; antes, cazaba de noche, pero los venados y los conejos son escasos, en *vía de extinción* en palabras de Raúl, quien traducía para mí las palabras de Rafa (debido a mi bajo nivel en wayuunaiki), quien sentado en un chinchorro descolorido por el sol dibujaba el símbolo de su casta en el suelo de arena junto a su canasta plástica para sus bolitas de hilos multicolores:

“El conejo desapareció por un tiempo y hacer una mochila sale mejor creo yo, porque no se trasnocha cazando conejos de noche, si matan muchos conejos en una noche matarían unos cinco si acaso, cuando lo va a vender, sale con cinco, siete, ocho mil pesos, eso depende del tamaño.” (E-24).

Aunque trabaja en sus mochilas para la venta en las afueras del Mercado Nuevo junto a mujeres y otros hombres que venden mochilas, frutas y gasolina, sin clientes fijos debe aventurarse a vender en ese espacio y rebajar en ocasiones sus mochilas de 30 mil a 28 mil pesos, pero en general habla de un buen trato por parte de los compradores. Él prefiere tejer mochilas con kannas, ya que las planas (unicolor) no dan dinero. Pero cuando llueve cultiva, sobre todo frijol. Aprender a tejer coincidió con el divorcio con su pareja, con quien tiene seis niños; fue ella quien le enseñó a tejer, al ser él zurdo, recuerda el gran esfuerzo de su mujer en su educación en tejido y los regaños de ella, su maestra: *“De día lo regañaba, ¡que no le había agarrado para aprender!... que eso fue lo único que ella le dejó a él ahora: la enseñanza.”* No obstante, el capital que produce con su cultivo y sus mochilas es para su propio sustento.

El mismo compra el hilo de acrílico en Riohacha; sus colores favoritos para hacer mochilas son el hueso, aguamarina y negro. También, es allí donde vende sus mochilas; sin clientes fijos, debe tomar el riesgo de salir de su ranhería a vender sus mochilas afuera del Mercado Nuevo. Rafa sabe los precios estándares de las mochilas y su escaso castellano le permite comunicarse con los compradores. En un momento durante la conversación se dirigió a Raúl. *“Qué dijo, Raúl?”* le pregunté; *“¿que si no le interesa hacerles también entrevista a las mujeres?”* respondió Raúl. Dicha pregunta sería reiterativa en las entrevistas a

los hombres que tejían; ningún hombre a los que entrevisté se nombraba a sí mismo como hombre tejedor, el tejido era una respuesta estratégica a un momento de cambio o crisis económica en su vida. Sobre los cambios de patrones laborales y masculinidades, Margarita Atanassova (2005) dice:

“Los cambios en los patrones laborales y culturales afectan profundamente las relaciones de género, las imágenes y los roles. La masculinidad está ahora en un campo de tensión entre cambios, disolución y persistencia. En esta situación, los hombres a menudo permanecen, obviamente, atrapados en viejos modelos que se divorcian bruscamente de la realidad social o, al menos, no están claros.” (p. 175).

¿No reconocerse como tejedores es acaso parte de un proceso de este tipo? La verdad es que no es posible saberlo, pues es un proceso reciente, de apenas hace cinco años. No se sabe si es de hecho un cambio en los patrones laborales de los hombres wayuu o si, en efecto, es una estrategia en momento de crisis.

“Venga don Rafa, y ¿usted se encuentra con otros hombres a tejer?” Para mi sorpresa, Rafa me respondió: *“ahí... sí, sí, se reúne, por ejemplo, cuando las peladas están aquí. Ellos se acuestan aquí en sus chinchorros y hablan ahí...”*. Al ver la expresión de mi rostro Raúl me explica, *“es que aquí la mayoría teje, ya no, ya no hay quien molestarlos a ellos, aquí ya no, ósea, ya todo el mundo teje, ya prácticamente el que no teje es escaso.”* “Y ¿al comienzo como era tejer?” le preguntó a Rafa; Raúl continuó la traducción, *“bueno de pronto al comienzo ahí les daba pena... se metían allá dentro...”*. Cuando visite a Rafa junto a Raúl, ya estábamos en épocas de lluvias, había la posibilidad de trabajar la tierra, y era necesario cuidar a los pocos chivos que tenía. *“Estos animales son muy sensibles al agua”* (Rafa, Diario de campo 22/05/2017). Además, el precio de las mochilas había bajado desde hacía dos semanas, de 30 mil a 25 mil pesos, por lo que había dejado de venderlas mientras mejoraba el precio. Él seguía tejiendo, pero las guardaba. *¿Entonces qué está haciendo ahora?* le pregunté. Respondió: *“muchas cositas, dice que muchas cosas, que sabe hacer casas, ajá”*. Rafa, como muchos hombres wayuu, sabe desde hacer casas hasta waireñas (zapatos tradicionales). Sabe tejer gasas en la técnica *osonuchii*, que aprendió hace muchos años de un sobrino de su padre, *“pero eso era para los burros y como ya no hay”*, -continúa Rafa- *“ah porque tú sabes que ya los burros se acabaron ya, eso... se los llevó, se los pelaron... los ladrones. No quieren ni tejer ni trabajar sino a robar que es lo más fácil...”*. *“¿Pero un burro? ¿Y qué es*

lo que hacen con la piel del burro?” pregunté. “Ahí en El Viento, ahí es que dice la gente que lo que sabe. Y lo que es lo que compran... es que camuflan la cocaína para qué para que eso no los detengan” -me respondió Raúl. Junto al chinchorro de Rafa a unos metros estaba estacionada su moto. Asumo que, como otros wayuu de la zona, también trabajaba en mototaxismo. Le pregunté a Rafa si podía tomarle fotos y me dice que sí.

No era la primera vez que escuchaba del robo de burros y el encuentro del animal sin piel en medio del bosque seco o del desierto. No era por hambre, pues sus carnes eran dejadas en el animal, sólo era su cuero el que tomaban los ladrones. Siempre había una razón diferente: ese día Raúl hablaba del robo del cuero para transportar drogas. En el año 2016 se hablaba de 55 burros que habían muerto bajo las mismas condiciones, pero en el departamento del Cesar, en una noticia del periódico El Heraldo se lee:

“Esta es una situación que desde el 2015 aqueja a nuestro Departamento y no se ha demostrado para qué dejan la carne abandonada y se llevan la piel del animal. Creemos en la hipótesis de que es usada para la industria del cuero”, sostiene Salaimán. La misma hipótesis fue lanzada tres meses atrás por el coronel Julio César Sánchez, comandante de la Policía Nacional en Sucre.” (Doku, 2016).

En el artículo, Doku hablaba del aumento en los precios mundiales del cuero del burro, ya que de él se sacaba el ejiao, una substancia de la medicina tradicional china:

“Es una mezcla tradicional de piel de burro frita, azúcar morena y otras hierbas. La medicina tradicional china lo recomienda para las mujeres después del parto. Es como una gelatina que se pone en agua caliente y se bebe. Tiene una función medicinal y es una costumbre alimentar a las mujeres con ejiao después del embarazo para fortalecer su sangre.” (2016).

Aunque en el artículo se habla de un aumento del 150% de la entrada de piel de burro en el gigante asiático, *“pasando de 9,32 toneladas a 22,44 toneladas anuales”*. Sería en 2018 cuando las autoridades chinas impondrían una reducción del impuesto a la importación de pieles de burro (EFE, 2018). Los burros son parte fundamental en la vida de la mayoría de las comunidades wayuu, en las que son animales de trabajo y medio de transporte. Decía Wilder Guerra, en un artículo:

“Los asnos han acompañado y servido a la humanidad durante miles de años. En muchas comunidades campesinas e indígenas el burro es más que un simple medio de carga, monta o arado y puede otorgarle una valoración social y un

sentido lúdico, como bien lo saben los niños del campo. También suelen atribuírsele rasgos humanos, como el de ser manso, sufrido, paciente y trabajador. Narran los wayuu que sus hijas, las pretenciosas mulas, les dan fuertes coces cuando se acercan [los burros] a abreviar en una fuente de agua, olvidando que sin el concurso de su modesto padre no hubiesen obtenido la vida. Por otro lado, el burro siempre ha sido visto por los planificadores como un ícono inseparable del “subdesarrollo” (Guerra, 2018).

Solo otra forma de saqueo, la promesa del desarrollo, del cambio del animal por la máquina. La imposición de una forma de movilidad sobre otra, que ya no consume cosas del entorno, pero consume gasolina. La imposición del valor económico, sobre el valor social. Pero sin el burro las mujeres tendrían que esforzarse más para buscar agua, invirtiendo más tiempo en esta actividad. La importancia de los burros se puede ver en su reproducción en objetos como mantas y katoü (Imagen 113).

De regreso, Raúl me habla del negocio de las motos, le habían ofrecido unos 500.000 por una moto *bacana*, ese mismo día:

“[...] cuando piden por ella por ahí... 500.000... Están buscando una moto como loco, de manera legal es lo mejor, [¿Era ilegal?] Sí. Yo tengo una en ese estado, legal. 1.600.000 así, así, como esta así de bacana, así como nueva, así está también, solamente tiene la tarjeta de propiedad...no tiene seguro, no tiene técnico mecánico, tú sabes que eso se vence...” (E-16).

Siguió comentándome que muchos de los hombres que tejían en esa ranchería, salían a recorrer el territorio en moto, buscando una carrera (trabajando como mototaxistas) y cuando no había carreras volvían a casa a tejer. Ellos mismos compraban a veces las motos con las ganancias del tejido, pero a veces son ilegales y no las pueden sacar de la ranchería a la carretera:

“Esas motos se las roban a sus dueños y las venden para acá baratas, me entiende, acá las dan baratas [Las motos] en 800, 900 [800.000 o 900.000 pesos colombianos]. Una moto nueva si vale 3´500.000 que acá las venden en 800 o 900 es barata. [...] no hace mucho, creo que el miércoles o el jueves les quitaron las motos, hace una semana les quitaron tres motos [y eso cómo impacta la economía de la familia] pues les duele porque ellos la compraron y ellos comen de eso, entonces las pulen y las dejan bien bonitas. De lo que ellos compran les invierten más plata. ¿Entiende? Pero como son ilegales, ni modo, ellos se tienen que conformar. [...] se las quitaron, ¿cómo van a reclamar? En cambio, si es legal tengo como reclamar, “no que, porque no tiene seguro”, no acá no necesitamos seguro, en el monte, si nos accidentamos tenemos el seguro de nosotros mismos.” (E-16).



113 Imagen. Los burros en la ranchería y katoü con representación de un burro.

Lo primero que llama la atención en relación con los hombres de la ranchería, es que pocas veces están en ella, se mueven todo el tiempo, en oposición a las mujeres que pueden estar días e incluso semanas sin moverse mucho más lejos de lo necesario para cuidar de los chivos y realizar una visita a sus vecinas. La movilidad de los hombres es más evidente si en la ranchería hay moto (Imagen 1114). Pues, aunque la moto sea comprada por las mujeres, ninguna la conduce (o tiene conocimientos de cómo hacerlo); de hecho, las mujeres compran motos con el dinero de sus mochilas y otros ingresos para que los miembros hombres tengan algo que hacer, puedan contribuir a la economía del hogar y estén disponibles para movilizarlas, como con el mototaxismo. Las mujeres terminan dependiendo en gran medida de ellos para desplazarse y vender sus bienes (mochilas, ahuyamas, frijoles, chivos, etc) hasta la carretera principal para poder ir a las ciudades de la región. El trayecto en moto puede tardar de 10 minutos a una hora, lo que caminando podría ser unos 40 minutos a cuatro horas.



114 Imagen. Moto de la ranchería, el niño está recogiendo el aceite viejo.

Actualmente la forma de desplazarse por el territorio es el mototaxismo. Los mototaxistas son siempre hombres jóvenes, que se mueven todo el día por el territorio buscando “carreras” que pueden costar desde 4 a 20 mil pesos (1, 27 a 6 euros) dependiendo de la distancia, el grado de cercanía familiar y si

eres arijuna (para los cuales siempre es la tarifa máxima). Parece existir una prohibición sobre el uso de las motos, bicicletas y automóviles para las mujeres wayuu, como lo comenta Fannys en una de nuestras conversaciones por WhatsApp cuando le pregunto si las mujeres manejan moto:

“No es como antes, si antes hubiese habido las motos no lo hubiesen permitido, es que tú no veías a una paisana manejando carro que los carros si han existido y no, no las ve uno manejando carro y como es, pero ahora si se ve igual como te digo si hubieran motos desde hace tiempo tampoco hubiese sido permitido, los que guardan las costumbres wayuu, porque ya prácticamente algunos no guardan esas costumbres eso se ha perdido bastante, ya cada quien hace lo que se le da la gana. [¿tú sabes montar moto Fannys?] Pues si Fanny, yo sé montar en moto pero que la maneje otro [ríe] pero yo manejarla no sé Fanny, no aprendí a manejar bicicleta por qué no me dejaron cuando, cuando era niña, me regañaba mi tío porque decía que eso era para hombres y no aprendí a andar en bicicleta, si montaba en caballo, si nos dejaban porque supuestamente ese era el animal que daban por uno cuando lo fuera a vender, pero como yo no me dejé vender entonces no le pararon bolas a esa parte, pero si me montaba en caballo, me montaba en los burros, pero lo que fue bicicleta cuando eso no me dejaron [...]” (Fannys WhatsApp, 21/03/2017).

Fannys habla de una prohibición tradicional para las mujeres de manejar bicicleta (Imagen 115), moto y automóvil, tecnologías de movimiento adquiridas recientemente, pero el montar en caballo o burro



115 Imagen. Hombre con bicicleta y mochila para bicicleta.

no lo es, debido a que el animal será parte del pago tradicional, que el futuro esposo dará por ella (ver capítulo 1). El uso de estas nuevas tecnologías va en contra de la tradición, claro que son ellas en su mayoría las usuarias del servicio de mototaxi; consecuentemente, su movilidad depende de los hombres.

“Antes”

Hasta ese momento, Raúl me había llevado a la casa de hombres tejedores que se habían adaptado a la crisis económica a partir del uso estratégico de uno de

los elementos de su propia economía mixta. Pero quería saber la reflexión de hombres con otra actividad económica. Así fue como conocí a Germán. Me lo presento Luzdary, la directora del colegio, en medio de una jornada educativa. Germán es profesor, tiene 27 años y es un niño wayuu, pues el niño se transforma en hombre:

“Cuando agarra mujer y tiene los hijos ahí, se vuelve netamente wayuu [¿si no tiene hijos es un niño?] Sí, es un niño, al momento de agarrar mujer, se vuelve hombre se vuelve padre de familia, le dan sus chivos, hace sus casas, comienza a pastorear, eh.... se vuelve un hombre. [¿y los hombres normalmente en que trabajan?] Ahí nosotros los wayuu, normalmente, trabajamos en pastoreo en las rozas, en los cultivos, eso es lo que hacemos los wayuu, los hombres wayuu, es que nosotros pastoreamos chivos, eh... cultivábamos también maíz, [...] cazábamos, también éramos cazadores” (E-18).

Los niños se vuelven hombres solo a través de las mujeres, cuando forman familia y tienen hijos. Germán aun no tenía hijos. Su actividad como profesor le permitía conocer la situación de la región, además de habitarla. Me continuó comentando sobre lo que él observaba sobre el tema de los hombres que tejen mochilas, desde su lugar en el mundo:

“[...] tengo un primo que hace eso, mochilas hace también, dicen que no es muy difícil, que incluso las hacen más rápido que las mujeres [...] y las puntas las hacen, pero las puntadas hacen más fuertes e incluso la mochila queda bien firme, que es rápido y fácil.” (E-18).

Cuando se habla de katoü tejidas por hombres, siempre se hace énfasis en la “superioridad” de la calidad del producto debido a la fuerza de estos. Y simultáneamente existe 1) el discurso desde la tradición y 2) la transformación estratégica de la tradición, a razón de satisfacer necesidades básicas. Para Germán, la razón de dicha transformación es la cultura occidental:

“[¿Los hombres tejen?] eh...anteriormente no, hasta ahora es que está viendo eso que se hace [¿y porque se está viendo eso?] Más que todo por la necesidad la necesidad económica. [¿y porque, pero si la necesidad económica siempre ha existido?] ¿Anteriormente? Sí había sí, había necesidad económica, pero anteriormente no nos, la cultura occidental, no nos habían jodido ahí. La cultura occidental o arijuna pues, ha jodido más fuerte esto, y hay más necesidad económica. [...] Sí.... no sé... para algunos se ve mal que un hombre wayuu este tejiendo, porque eso normalmente es trabajo para las mujeres, ya un wayuu por ahí piensa, está viendo un padre de familia que está tejiendo, uno mira, allá, está tejiendo. Que anteriormente no se veía eso. ¿Ya? Desde pequeño a uno le enseñaban a

pastorear, y le enseñaban a cultivar y a cazar, mas no a tejer desde niño”. (E-18).

Los hombres tienen sus propios tejidos, a Germán su abuelo le enseñó a tejer waireñas:

[...] “nos enseñaba que esta es la puntada así, y la metes así, y nos enseñaba desde pequeños, no nos, nos enseñaba a cómo te digo desde pequeños vengan les voy a enseñar esto, que es y es hacer guaireñas, que se hacen los cortes así, las puntadas son así, las figuras son así, y así desde pequeños”. (E-18).

En su propia ranchería, hay tres hombres tejiendo, cada uno tiene su cultivo, su roza. Sin embargo, el cultivo depende de la lluvia porque si no hay lluvia no se cultiva, como ha ocurrido con la sequía de los últimos años:

“Ha habido hambruna, mucha necesidad... falta de agua, se han muerto los animales por falta de comida, por falta de agua.... nada... no hay lluvia, es eso mismo, veníamos, regresamos otra vez, porque nos regresamos a hacer mochilas, ... se volvió... la economía la economía principal, mientras eso no estaba, mientras los chivos no estaban, entre... no había lluvia, porque sin lluvia, no hay prácticamente nada.” (E-18).

Vivir en una comunidad wayuu, es vivir entre tejidos. Las enramadas, son espacios de socialización, los techos de las casas, las cercas de la roza, dormir en grandes chinchorros de hilo acrílico, socializar en las enramadas sentados en chinchorros de hilo reciclado, mientras las mujeres tejen katoü. Mujeres y hombres wayuu tejen su existencia en su entorno semidesértico (Escobar, 1996); los roles de género y la división sexual del trabajo son también importantes en el arte del tejido wayuu/einushii. Los hombres tejen techos, cercas, sombreros (técnicas de cestería), waireñas (calzado tradicional), sii'ira (faja masculina, parte de la indumentaria tradicional masculina) y otros elementos para adornar a los caballos (objetos que demuestran niveles de estatus para los hombres de la comunidad) como la siia (silla de montar), la jáquima (cabezal de caballos) o la osonuchii (técnica de hilo torcido). Las mujeres tejen chinchorros, katoü, süsü (mochila grande para viajes) y mantas (ropa tradicional femenina).

Encontrar hombres que tejieran y después conocer que de hecho más que algo anormal, era un fenómeno creciente en los últimos cinco años, por lo menos en Itaca, hace pensar que es un fenómeno extendido en la región. La diseñadora textil Marta Ramírez, que llegó a La Guajira en 1987 y que se convirtió con la

ayuda y la guía de Iris Aguilar en una de las más importantes investigadoras del tejido wayuu/einushii, nos habla de la transformación en el tejido marcadamente generizado:

“En este momento eso ha cambiado sustancialmente porque ahora las mujeres están tejiendo sombreros y los hombres están tejiendo crochet, están haciendo mochilas y los hombres están haciendo las gasas paleteadas están tejiendo en telar que eso no. [...] No, era todo dividido masculino femenino y era muy marcado y era muy estricto, pero eso ya ha cambiado mucho, o sea, la misma necesidad de cumplir, hacer la cadena productiva ¿no? De cumplir a los clientes, de cumplir con la demanda de toda esa cantidad de pedidos que hay, entonces ellos han cambiado los roles” (E-13).

Marta habla de la demanda del mercado por las mochilas y tejidos wayuu, como elemento principal de las transformaciones en los roles productivos establecido para el orden de género de la cultura wayuu.

En el tiempo que estuve en Itaca, la presencia del Estado se podía percibir mayormente reflejada en proyectos de seguridad alimentaria y talleres de artesanías, dos elementos propios de los actos performativos del ser mujer wayuu (y también arijuña): cuidado de las niñas y niños y producción de tejidos femeninos, específicamente mochilas. Hace unos años hubo una granja donde las mujeres cocinaban y los hombres trabajaban la tierra, pero fue una donación, no hubo seguimiento por parte de la institución que propuso el proyecto a la comunidad. Este fue el único proyecto que, según me contaron, estaba dirigido a los hombres de la ranchería.

Esto habla también de una normalización por parte del Estado de la sobreexplotación de las mujeres wayuu y la aparente invisibilización de los hombres wayuu: no supe de hombres que participaran de proyectos, aunque existe prueba material de su asistencia a talleres, en informes de agentes del Estado (artesanías de Colombia S.A.).

La centralidad de la katoü en la economía del grupo, no empodera a la mujer, pone de hecho una mayor presión en ellas, pues siguen siendo ellas las encargadas de mantener el hogar, esto es cuidar a todos los miembros, incluso a los hombres que ahora permanecen más tiempo en una ranchería tejiendo. La entrada de hombres al comercio y producción de katoü, implica un mayor número de katoü en el mercado provocando una disminución del precio del objeto, esto

afecta esa potencialidad del tejido como fuente de autonomía económica de las mujeres que ahora deben entrar a competir con la producción de katoü por parte de los hombres. Como se mencionó en el capítulo 2, la katoü como parte de políticas económicas no está dirigida al mejoramiento de la vida de las y los productores, sino en la misma producción de la mochila para general capital.

No es posible ver a la comunidad wayuu bajo el presupuesto de la división del trabajo productivo y reproductivo; por lo menos, no desde el punto de vista dicotómico arijuna. Si bien las mujeres se encargan del trabajo de la casa, que no es remunerado, los hombres también realizan otros tipos de trabajos que tampoco son remunerados y que están íntimamente relacionados con la reproducción del hogar, como la construcción de casas (imágenes 113, 116 y 117), corrales (imagen 118), cercas para el cultivo tradicional (imagen 115), tejidos masculinos. Si los vemos como trabajo remunerado desde el punto de vista del sistema cultural wayuu, donde existen clases sociales en relación al capital (ganado caprino y bovino) que es controlado por los hombres, son los que marcan, matan e intercambian el ganado; es necesario entender que todos somos parte de una economía capitalista mundial, donde el tejido (femenino) tiene un valor mayor que el del ganado caprino (masculino). Se trata de un proceso de acumulación generizado que, en teoría, favorece la acumulación femenina de capital, pues las mochilas no son un producto que genere mucho capital al ser parte de una economía de supervivencia: *“A capitalist economy that operates through a gender division of labour is, necessarily, a gendered accumulation process”*. (Connell, 2010; p. 25). Es así que es necesario pensar el trabajo interno en la comunidad como trabajo reproductivo de hombres y mujeres; y la producción de mochilas como un trabajo productivo, pues es el que tiene un carácter de acumulación de capital. Este cambio o adaptación al sistema económico mundial, implica cambios en el sistema de género wayuu, incluso en algo tan importante como el movimiento de los cuerpos y el género, como lo sugieren esas imágenes de Juyá y Pulowi.

Tejidos masculinos.

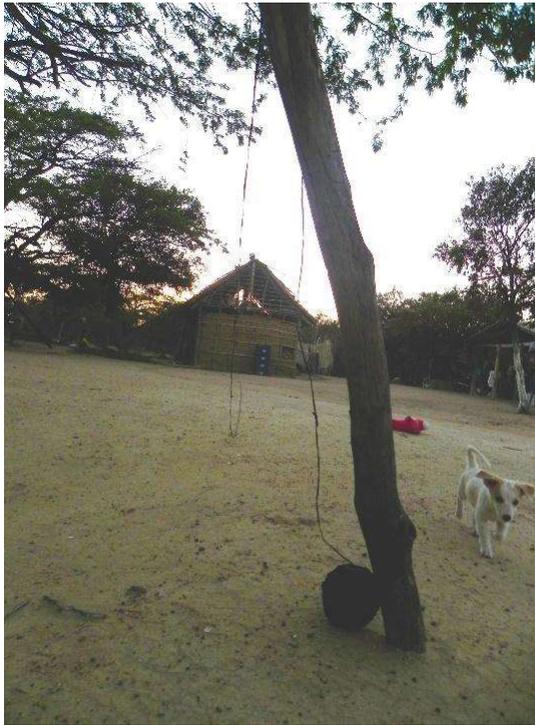


Imagen 116. Hombre tejiendo techo con madeja de hule reciclado.



Imagen 117. Cactus de yotojoro.



Imagen 118. Cerca de roza, tejido por hombres.



Imagen 119. Pared de yotojoro vivo en cocina tradicional.



Imagen 120. Corral de chivos en construcción por hombre con ropa tradicional



Imagen 121. Tejido de techo hecho por hombres. Madera unida con hilo de hule reciclado.

Conclusiones

Esta tesis es una pequeña contribución al campo de la antropología de la materialidad, desde donde se propone complejizar la relación entre el mundo humano y el de las cosas o el no-humano, no como elementos aparte sino como actores interrelacionados en tramas sociales. Mi elección de seguir a las katoü desde su creación, desplazamientos y venta, pensando el objeto no como algo trivial y pasivo, sino como un objeto-actor que produce y reproduce realidades sociales complejas. Es el seguimiento al objeto, lo que permite dilucidar procesos de construcción de género, procesos de explotación e intercambio y relaciones coloniales. Aunque el objeto pone en relación a los actores, son los actores quienes animan al objeto: lo crean, lo desplazan e intercambian, le dan un sentido como mercancía o como arte, es en esta dinámica que el objeto se convierte en una lupa etnográfica única.

La katoü no es solo un objeto que tiene su lugar al interior del sistema cultural wayuu, es también un objeto aglutinador de relaciones con el mundo arijuna. El objeto nos permite ilustrar una trama compleja de relaciones, en donde la katoü es multifacética: es un puente material entre saberes arijunas y wayuu usado por la misión capuchina; es apropiado por el Estado y el Cerrejón como mercancía redentora/salvadora que es apropiada y transformada para el mercado, dicho proceso crea la categoría de “la mujer artesana wayuu” (un objeto comprensible para el Estado, pero no es un sujeto completo, solamente uno económico). Su carácter aglutinador de relaciones es reconocida por organizaciones de base quienes, apelan a la katoü como puente material entre el mundo arijuna y el wayuu, y convocan a resistir la arremetida de la economía extractivista; y finalmente yo la uso como lupa para pensar críticamente a mi propia sociedad y como artificio heurístico de mi propia etnografía: es a través del arte de tejer que he podido acercarme a la producción de la katoú y a las personas que la producen, siguiendo sus ritmos, descubriendo nuevas conciencias corporal de mi cuerpo-etnógrafo, mi cuerpo blanco, mi cuerpo andino acostumbrándose al calor con el

movimiento rítmico de las agujas que observé. Los conceptos de jugada colonial y la doble representación son herramientas para indagar en esos discursos que retratan al objeto como producto casi natural de una región para explotar (colonialidad de la naturaleza).

Esta tesis se enfocó principalmente en la institución del tejido/einushii y su transformación a causa de la intervención de instituciones arijunas directamente en el tejido y su producción, pero también debido a las nociones de *territorio para explotar* (colonialidad de la naturaleza) de la sociedad hegemónica arijuna (explotación de carbón y turismo), que han transformado el territorio, a la comunidad y su institución del tejido.

Como estudio de caso, esta tesis espera contribuir a la teoría sobre sistemas de género con información empírica sobre un sistema cultural matrilineal, matrifocal, matrilineal y no matriarcal. A la vez, esta tesis aporta a los estudios sobre la comunidad wayuu, la revisión feminista del estado del arte sobre el tema, en primer lugar, buscó cuestionar ideas sobre la comunidad como su poliresidencialidad, señalando una visión androcéntrica sobre el grupo, que sin embargo fija su vista en en las mujeres y los hombres son invisibilizados tenuemente bajo su calidad de masculino genérico: Los Wayuu.

A continuación, mostraré las tres estructuras internas del tejido wayuu o einushii: trabajo, poder, cathexis; y sus transformaciones emergentes debido a la intervención del mundo arijuna en dicha institución como parte de políticas económicas de dominación sobre la población wayuu.

Como institución, el tejido impone una serie de reglas generizadas que estructuran las prácticas e interacciones sociales del colectivo. Siguiendo el modelo de Connell, se presentan tres estructuras que constriñen las prácticas sociales:

El trabajo: existe una clara división sexual de las técnicas textiles del reino del tejido. Estas reglas estipulan lo que las mujeres tejen, lo que los hombres tejen (relacionado a elementos de movilidad) y lo que los asinasi tejen (cuerpos masculinos que hacen tejidos que corresponden a cuerpos femeninos). Se crea así un sistema de categorización de la división sexual

del tejido, esto es: Mujer tejedora, Hombre Tejedor y Asinasi (hombre que no cumple su función o rol de hombre).

La intervención del mundo arijuna y las relaciones del mercado en el tejido ha producido cambios en estas reglas, dando paso a transformaciones emergentes, como los hombres que sin ser asinasi usan técnicas textiles tradicionalmente entendidas como femeninas. También han transformado esa relación entre el género y la movilidad/desplazamiento (juýa y Pulowi). En el segundo capítulo he expuesto el conflicto medioambiental en el que se desenvuelven los y las habitantes de La Guajira (especialmente la comunidad wayuu), donde el conflicto sobre el agua, ha tenido un impacto en la economía mixta de la comunidad. Sin posibilidad de mantener una soberanía alimentaria (cultivos y pastoreo) los hombres, poco a poco, se integran a la economía de la katoü. En momento de crisis no todo hombre que teje katoü es asinasi. La centralidad de la katoü en la economía del grupo, crea la posibilidad de que las mujeres puedan producir dinero (incluso acumularlo), siendo su tejido el que es apetecido por el mercado arijuna. Es esa la economía que desde los ojos del poder es legítima de ejercer por parte de los miembros de la comunidad wayuu.

La institución del tejido interactúa con la institución de la economía mixta, los objetos textiles han sido vendidos e intercambiados por hombres y mujeres, pero siempre en un plano secundario a la figura central de la economía: el ganado caprino. Con la centralidad que ha adquirido el tejido, ¿se transformarán las lógicas de riqueza tradicional del grupo? Aún es muy pronto para comprender el impacto que las lógicas productivas del capital tengan sobre estas dos instituciones.

Poder: el conocimiento sobre el tejido dota a las mujeres de una autonomía económica que les permite desarrollar habilidades como lideresas y navegar por las diferentes instituciones de forma prestigiosa. El tejido es una práctica prestigiosa femenina (cuerpos generizados disciplinados por medio del encierro), el conocimiento para producir el tejido es lo que confiere prestigio, da cuenta de un capital simbólico (tener un mayor conocimiento textil expande la capacidad de comunicación por medio del textil) y de una potencial autonomía económica de las mujeres.

Este prestigio se evidencia en términos de reconocimiento y valoración por parte de la comunidad (a modo de ejemplo, se contrata a una gran artesana para ser la maestra de las majayut) pero no da cuenta de un poder de decisión sobre el grupo, aunque si da espacio para ser escuchadas en momento de toma de decisión.

Las relaciones de poder entre hombres y mujeres al interior del grupo permanecen: la centralidad de la figura femenina en el sistema no niega el poder de decidir y representar de la figura del tío materno. Pero las relaciones de poder entre hombres y mujeres wayuu en relación al exterior del grupo tienen otro carácter, son las mujeres de la comunidad, las que adquieren un mayor nivel de decisión sobre el grupo en cuanto a acceso a servicios provistos por el Estado y otras organizaciones arijunas que impactan al apüshi.

Cathexis: La institución del tejido permite una serie de elecciones en relación a las técnicas textiles y patrones que se pueden realizar. El disfrute individual es central para la reproducción de la institución, hay mochilas que emocionan. En el proceso de creación de la katoü, existe un placer mediante la apropiación del hilo (materialidad bruta) por los cuerpos de los y las artesanas que sumando puntos ven crecer el plato y el cuerpo de la katoü: *“A mí me gusta ver cómo va quedando, me emociona ver cómo quedan los kannas”* (diario de campo, 12/07/2016). El disfrute también tiene lugar en el proceso de intercambio material de hilos, mochilas, patrones; lo cual que crean espacios de encuentro colectivos en torno a la katoü entre mujeres, lo que señala un espacio de fortalecimiento y generación de relación entre ellas.

El tiempo de ocio y producción, además del ejercicio del tejer, es un espacio/tiempo de las creadoras donde se cultiva el pensamiento matemático y la creatividad. No obstante, la nueva centralidad de la katoü en la economía del núcleo familiar, desplaza la centralidad del placer y disfrute en la institución del tejido en dirección a la del capital-supervivencia. Se distorsiona así el tiempo de ocio transformándolo en tiempo de producir capital.

Para concluir esta idea de Einushii como una institución del sistema de género, es necesario preguntarse en qué medida la transformación de la institución afectará al sistema de género, para esto se presentó dos modelos.

El modelo 1 es el que presente en el capítulo 1, en donde mostraba la centralidad de la institución del apüshi en el sistema, el encierro se presenta como eje ritual del aprendizaje de la institución del einushii. En el modelo 2, las instituciones arijunas desplazan esta centralidad del apüshi, y aquel eje ritual de aprendizaje que era el encierro gestionado por el apüshi, que es reemplazado poco a poco por instituciones arijunas que gestionan la enseñanza del tejido wayuu.

Es posible que la mochila como puente material de políticas económicas de la sociedad arijuna, tenga el problema de estar rodeada de unos códigos cuyo origen es la relación colonial y extractiva que define al grupo como parte del paisaje de La Guajira. Pero también puede pensarse como una de las pocas políticas económicas exitosas. No es exitosa por ser producto del mundo arijuna, sino por ser parte de una política económica que surge del mismo grupo wayuu, de su sistema cultural, que prioriza la autonomía económica de las mujeres, en una sociedad en las que ellas son centrales, fuertes y sabias. La relación entre Iris Aguilar y Marta Ramírez es una muestra de la fuerza que puede tener el tejido como puente material, construido desde el respeto y la admiración mutua.

¿Qué pasaría si se fortaleciera el proceso de base, como aquella escuela textil que anhela Iris Aguilar construir en su amada ranchería Maku? Una escuela en la que ellas, siempre gestoras de este saber (incluso en forma de taller), puedan decidir qué enseñar y cómo hacerlo. Una escuela no sólo para otras mujeres wayuu, tal vez también arijunas. Una universidad textil. Quizás esta sería una forma de aprovechar el éxito y la potencialidad no solo de la katoü sino de todo el reino del textil de la cultura wayuu. Pero esa decisión debe ser de la comunidad, pues la potencialidad económica de la katoü debe ser secundaria al bienestar de las y los wayuu. Se hacen necesarias políticas económicas que enfatizen

en la importancia de una autonomía alimenticia, económica y política para la comunidad, extender unos derechos que, a pesar de ser derechos, son privilegios. Buscar alternativas para la inclusión de los hombres de la comunidad en políticas económicas del Estado.

Finalmente, si se quiere comprar una katoü o cualquier otro objeto producido por una comunidad étnica, es importante informarse de los conflictos socio-ambientales y políticos de las regiones, y vale la pena comprar estos objetos directamente a las organizaciones de base. O preguntar a los y a las vendedoras que venden el objeto de qué forma aquella compra beneficiará a la comunidad. O simplemente dudar y preguntarse por las condiciones de producción de las cosas bellas y de las que no lo son tanto.

Telaraña de la wale´kerü

Wale´kerü tejó su casa, ella se mueve entre dimensiones, cada nodo de la telaraña es Wale´kerü tejó su casa, ella se mueve entre dimensiones, cada nodo de la telaraña es un cuerpo humano wayuu o arijuna o, una institución que encontró un espacio en la red, pero todas en la telaraña de Wale´kerü. Un nodo pueden ser los internados Capuchinos que utilizaron el tejido como herramienta de educación occidental (su moral y costumbres) pero fue Wale´kerü que transformó la técnica arijuna de tejido (crochet) y lo incluyó en su red de conocimientos del tejido ancestral. La red se transforma y está en constante desarrollo, adopta las nuevas herramientas, y se reproduce. Un cuerpo humano wayuu o arijuna o, una institución que encontró un espacio en la red, todas en la telaraña de Wale´keü. Un nodo pueden ser los internados Capuchinos que utilizaron el tejido como herramienta de educación occidental (su moral y costumbres) pero fue Waleket la que transformó la técnica arijuna de tejido (crochet) y lo incluyó en su red de conocimientos del tejido ancestral: Einushii. La red se transforma y está en constante desarrollo, adopta las nuevas herramientas, y se reproduce.

Glosario

Alaüla: Lider del apüshi.

Anas taya: En wayuunaiki “estoy bien”

Anaas: En wayuunaiki estar bien.

árbol de dividivi: *Caesalpinia coriaria*

Arijunaiki: Lo que hablan los arijunas

arijunas o *alijuna*: No wayuu.

Apshana: Clan Wayuu.

Apüshi: Familia materna.

Arhuacos: Comunidad étnica de la región caribe colombiana, principalmente establecidos en la sierra de Santa Marta y alrededores.

Asinasi, asinachi: Palabra punitiva para señalar a los hombres tejedores (ver capítulo 4).

Ahuyama: Tipo de calabaza.

Bahareque: Técnica de construcción de vivienda, con palos entretejidos y barro que los recubre.

Capoterra: Tipo de mochila wayuu para viajes sin base, dos cordones son el mecanismo para cerrarla.

Chuequito: Diminutivo de torcido.

Cojosa: Leche cuajada

Dividive: *Caesalpinia coriaria*, planta endémica de La Guajira. De sus frutos se extrae una tinta usado para los textiles antiguamente.

E'inuushi: Tejidos

Eirruk: Interpretado por arijunas como clan.

Et-chou: Perrito.

Flojera: Pereza.

Henequén: Especie de agave que se emplea para hacer sombreros.

liwa: Primavera.

Itaca: Calabaza

Jamaya pía: En wayuunaiki ¿Cómo está?

japunas y tirapos: Fajas.

Jawaipi: Tipo de planta.

joutaleulu: estación de sequía.

Kannas: Dibujos tradicionales wayuu, presentes principalmente en katoü y otros textiles.

Kásha: Tambor.

Kapülainrú jiiipu: Contagio de los huesos.

Kashí: Luna.

Ke'esü: El comején o termita.

Laniia: Una contra o amuleto.

Lapü: El sueño.

Majayut: Mujer wayuu recién salida del encierro.

Ojutu: O Alia hace referencia al síntoma.

Osonuchii: Tipo de gasa.

Outsu: Médico tradicional, llamada por Perrin (1995) como chamanes.

Oupayu: Familia paterna.

Pimpinas de gasolina: Una medida de venta de gasolina, suele ser una botella de gaseosa.

Pioi: Pista de baile.

Platicos: Diminutivo para referirse a la base de la katoü.

Perratpu: Resguardo indígena wayuu, Camarones, departamento de La Guajira.

Piache: Medica tradicional, llamada por Perrin (1995) como chamanes.

Ranchería: Asentamiento tradicional wayuu.

Roza: Huerta tradicional wayuu.

Suazas: Hace referencia a un tipo de sombrero en hilo vegetal.

Supuka: O atula es el cordón que cierra la mochila.

Süsü: mochila grande generalmente usada para viajes.

Totuma: recipiente generalmente hecho de la cascara del fruto del árbol de totumo.

Wale´kerü: O wareket o alekerü es la araña que enseña a las mujeres a tejer según su mito.

Yonna: Baile tradicional wayuu.
Capítulo 1.

Yotojoró: Es la madera seca del *Stenocereus griseus* un cactus columnar, de donde se extraer la madera para corrales, casas y otros espacios de las rancherías.

Bibliografía

- (22 de 11 de 2016). *La Nueva Cronica*, págs. <https://www.lanuevacronica.com/el-tejemanaje-los-hombres-tambien-tejen>.
- Acuña, P. (2011). Los indígenas de la Guajira en la independencia de las provincias caribeñas de la Nueva Granada: una aproximación. *Colombia* , 15(30), 21-37.
- Aguilar Ipuana, I. (2007). El arte del tejido entre los hombres del etnia Wayuu de la Guajira colombo-venezolana. Bogotá: Fundación Universidad de América.
- Alarcón Puentes, J. (2006). La sociedad wayuu, entre la quimera y la realidad. *Gazate de antropología* .
- Alarcón, M. (2009). La inversión de la memoria corporal en danza. *A Parte rei. Revista de filosofía*, 66, 1-7.
- Alcaldía Mayor de Bogotá. (2018). <http://integracionsocial.gov.co>. Recuperado el 03 de 04 de 2018, de <http://integracionsocial.gov.co/index.php/noticias/116-otros/2337-quiere-formarse-divertirse-y-hasta-hacer-deporte-gratis-todo-listo-en-los-centros-de-desarrollo-comunitario-de-la-secretaria-social>
- Alfieri, M. (22 de 12 de 2017). "Hombres Tejedores" se reúnen para romper con los estereotipos de género. *La Nacion* , págs. <https://www.lanacion.com.ar/2094776-hombres-tejedores-se-reunen-para-romper-con-los-estereotipos-de-genero>.
- Alimonda, H. (2011). La colonialidad de la naturaleza. una aproximación a la ecología política Latinoamericana . En H. Alimonda (Ed.), *La naturaleza colonizada: Ecología política y minería en America Latina* (págs. 21-58). Buenos Aires: CLACSO.
- Amodio, E., & Pérez, L. A. (2006). *Las pautas de crianza del pueblo wayuu de Venezuela*. Caracas: Unicef.
- Appadurai, A. (1991). *La vida social de las cosas*. Mexico D.F.: Grijalbo S.A.
- Artesanías de Colombia S.A. (2016). *Manual de participación. Expoartesanías 2016*. Recuperado el 17 de 03 de 2017, de http://www.artesantiasdecolombia.com.co/PortalAC/C_noticias/convocatoria-para-ser-parte-de-expoartesanias-2016_7133
- Banerjee, M., & Miller, D. (2008). *Sari*. New York: Berg.
- Barrera, E. (1990). La rebelión Guajira de 1769. *Credencial Historia*(6), <http://www.banrepcultural.org/node/32643>.
- Bartra, E., & Huacuz, M. (2015). *Mujeres, feminismo y arte popular*. Mexico: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Bartra, R. (2011). El salvaje en el espejo. En C. Tezontle (Ed.), *El mito del salvaje* (págs. 11- 217). Mexico D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- BBC Mundo (Ventas, Leire). (13 de 12 de 2016). *BBC News*. Recuperado el 12 de 06 de 2017, de <http://www.bbc.com/mundo/noticias-37884575>
- Bhabha, H. K. (2002). La otra pregunta. El estereotipo, la discriminación y el discurso del colonialismo. En *El lugar de la Cultura* (págs. 91-110). Argentina: ediciones Manantial SRL.
- Bidaseca, K. (2011). Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café": desigualdad, colonialismo jurídico. *Andamios. Revista de Investigación Social.*, 8(17), 61-89.
- Bosa Bastien, A. (2015). Volver: el retorno de los capuchinos españoles al norte de Colombia a finales del siglo XIX. *HISTOReLo. Revista de Historia Regional y Local*, 7(14), 143- 178.
- Bullen, M. (2003). *Basque Gender Studies*. United States of America: Center for Basque Studies.
- Butler, J. (1988). Performative acts and gender constitution: an essay in phenomenology and feminist theory. *Theatre Journal*, 4(40), 519-531.
- Butler, J. (2012). *Deshacer el género*. España: Paidós.
- Carrasco, C. (2001). La sostenibilidad de la vida humana:¿un asunto de mujeres? *Mientras Tanto* .
- Carrasquero G., Á., Finol, J. E., & García G., N. (2009). Símbolo, espacio y cuerpo en la Yonwayuu. *Revista de Ciencias Sociales*, XV(4), 635- 653.
- Castro, D. M. (2017). La expansión del VIH y SIDA: percepciones y respuestas sociales en los Wayuu de Colombia. . Granada: Universidad de Granada (tesis Doctoral).
- Censat. (07 de 02 de 2018). <http://censat.org/es15/actividades/lanzamiento-pagina-web-la-guajira-le-habla-al-pais>. Obtenido de <http://censat.org>: <http://censat.org/es15/actividades/lanzamiento-pagina-web-la-guajira-le-habla-al-pais>
- ChiquiChiqui- Cocineras de Sueños Ancestrales* (2016). [Película]. Colombia. Obtenido de https://www.youtube.com/watch?v=St_vG-B7noo
- CINEP, (. d. (Dirección). (2017). *Así desterró la mina de carbón a los negros de La Guajira* [Película]. CINEP (Centro de Investigación y Educación Popular).
- Comision Interamericana de Derechos Humanos. (11 de 12 de 2015). *Resolucion 60/2015. Medidas Cautelares No. 51/15. Asunto niñas, niños y adolescentes de las comunidades de Uribí, Mauare, Riohacha y Maicao del pueblo Wayúu, asentados en el departamento de la Guajira, respecto de Colombia*. Recuperado el 14 de 03 de 2017, de <http://www.oas.org/es/cidh/decisiones/cautelares.asp>
- Concha, P., & Figueira, P. (2011). Comercio justo, otra cara del desarrollo. *Gazeta de Antropología*, 1(27), <http://digibug.ugr.es/handle/10481/17490>.
- CONGRESO DE COLOMBIA. (1984). LEY 36 DE 1984 "Por la cual se reglamenta la profesión de artesano y se dictan otras disposiciones.". Colombia: EL CONGRESO DE COLOMBIA,.
- Connell, R. (2010). *The men and the boys*. Australia : Allen &Unwin .
- Connell, R. (2015). *Masculinidades* . México: PUEG-UNAM.
- Connell, R. W. (1987). *Gender and power*. Cambridge : Stanford University Press.

- Contraloría. (2016). FONDO NACIONAL DE GESTIÓN DE RIESGOS DE DESASTRES- FNGRD CONTROL EXCEPCIONAL AL DEPARTAMENTO DE LA GUAJIRA RESPECTO DE LOS RECURSOS EJECUTADOS ATRAVES DEL FONDO TERRITORIAL DE GESTIÓN DE RIESGO Y LOS TRANSFERIDOS POR EL FONDO NACIONAL DE GESTIÓN DEL RIESG. Bogotá: <https://www.contraloria.gov.co/documents/20181/479114/INFORME+FINAL+ACE+128+FNGRD+DEPARTAMENTO+DE+GUAJIRA1.pdf/05e35649-5766-42b2-81b6-d033e7c50ae0?version=1.0>.
- Córdoba, J. (2012). *En tierras paganas Misiones católicas en Urabá y en La Guajira, Colombia, 1892-1952*. (Thesis (PhD). ed.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Corpoguajira. (2015). *Resolución 00932. Por la cual aprueban los ajustes realizados al programa de inversión del 1% del preoyecto represa del Río Ranchera y se dictan otras disposiciones*. Riohacha: Corpoguajira.
- Corporación Universitaria Minuto de Dios. (6 de 07 de 2014). *Catálogo de iniciativas de innovación social y buenas prácticas*. Recuperado el 14 de 07 de 2018, de https://issuu.com/ciscolombia/docs/cat__logo_final_con_portada_para_la
- Curiel Pichardo, O. (. (2010). *EL REGIMEN HETEROSEXUAL DE LA NACION. Un análisis antropológico lésbico-feminista de la Constitución Política de Colombia de 1991*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Obtenido de <http://www.bdigital.unal.edu.co/2733/1/478294.2010.pdf>
- DANE. (2005). *Censo Nacional de población*. . Republica de Colombia .
- DANE. (2012). *ICER. Informe de coyuntura económica regional* . DANE-Banco de la República.
- Del Valle, T. (. (2002). *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género*. Madrid: Narcea, S.A.
- Del Valle, T. (1993). *Gendered anthropology*. New York: Routledge.
- DIY-Malee. (24 de 05 de 2017). *Wayuu bag || กระเป๋า wayuu || ถักกันกระเป๋า wayuu | Mochila bag |*. Recuperado el 15 de 07 de 2018, de https://www.youtube.com/watch?time_continue=4&v=7144hijuGDU
- Doku, K. (16 de 10 de 2016). ¿tráfico de piel de burros costeños a China? *El Heraldo*, págs. <https://www.elheraldo.co/local/la-piel-de-burro-la-base-para-medicamento-usado-en-china-294255>.
- Durán, V. (2010). Cuerpo y educacion en la cultura Wayúu. *Revista educación física y deporte*, 29(2), 239-252.
- Edición impresa. (13 de 11 de 2017). *Los hombres que tejen “crochet” para luchar contra los estereotipos de género*. Recuperado el 12 de 06 de 2017, de <https://www.eldia.com/nota/2017-11-13-4-10-34-los-hombres-que-tejen-crochet-para-luchar-contralos-estereotipos-de-genero-informacion-general>
- Editorial, El Espectador. (22 de 02 de 2017). La Guajira intervenida. *El Espectador*, págs. <https://www.elespectador.com/opinion/editorial/la-guajira-intervenida-articulo-681286>.

- EFE. (02 de 01 de 2018). Amenaza para los burros, China recorta impuestos a importación. *El Espectador*. , págs. <https://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/amenaza-para-los-burros-china-recorta-impuesto-importacion-articulo-731346>.
- El Congreso de Colombia, Sistema Único de información Normativa. (11 de 10 de 1912). *Ley 32 de 1912. Sobre creación de Orfelinatos en la Goajira*. Recuperado el 14 de 03 de 2017, de <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1588304>
- El Congreso de Colombia. Sistema Único de información Normativa. (11 de 10 de 1914). *Ley 64 de 1914. Por la cual se dictan medidas para la reducción y civilización de unas tribus indígenas*. Recuperado el 14 de 03 de 2017, de <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1615862>
- El Tiempo . (08 de 11 de 2015). Con niños 'fantasma', desfalcan al Bienestar Familiar en La Guajira. *El tiempo* , págs. <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16425135>.
- Escobar Gutierrez, P. (1996). *Los wayúu se tejen a si mismos*. Santafé de Bogotá: Universidad de los Andes. Facultad de Humanidades y ciencias sociales, Departamento de Antropología.
- Escobar, A. (2007). *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.
- Etxebarria, M. (2012). Bilingüismo y realidad sociolingüística de la lengua del grupo Wayuu en el caribe Colombiano. *Anuario del Seminario de Filología Vasca "Julio de Urquijo"*, XLVI(2), 271-293.
- Etxebarria, F., Arbe, P., Mintegui, M. C., & Apaolaza, J. (2001). Modelas emergentes en los sistemas y relacion de género: nuevas socializaciones y políticas de implementación. *Revista de investigación Educativa*, 19(2), 562-573.
- Exposición del Vicario Apostólico. (1915). *Mision de La Goajira, sierra Nevada y Motilones, a cargo de los reverendos padres Capuchinos*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Frias, A. (08 de 02 de 2018). *Three Lifestyle Brands Marketers Can Look To For Inspiration*. Obtenido de forbes.: <https://www.forbes.com/sites/forbesagencycouncil/2016/02/18/three-lifestyle-brands-marketers-can-look-to-for-inspiration/#740e77533b64>
- Fundacion Hilo Sagrado. (20 de 09 de 2017). *fundacionhilosagrado*. Obtenido de [fundacionhilosagrado.org/fhs](http://www.fundacionhilosagrado.org/fhs): <http://www.fundacionhilosagrado.org/fhs>
- Giraldo, E. (2011). La Frontera Invisible del territorio Wayúu. *transpasando fronteras*(1), 47-58.
- Godelier, M. (1986). *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Akal S.A.
- González, F. (1993). El Concordato de 1887: los antecedentes, las negociaciones. *Credencial Historia* 41, <http://www.banrepultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-41/el-concordato-de-1887>.

- Grupo de Memoria Histórica. (2010). *La Masacre de Bahía Portete. Mujeres wayuu en la mira*. Bogotá: Ediciones Semana. Obtenido de http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2010/informe_bahia_portete_mujeres_wayuu_en_la_mira.pdf
- Guerra Cuervo, W. (2002). *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad wayúu*. Bogotá: Mincultura.
- Guerra, W. (02 de 02 de 2018). El éxodo indígena de Venezuela. *El Espectador*, págs. <https://www.elespectador.com/opinion/el-exodo-indigena-de-venezuela-columna-736883>.
- Guerra, W. (05 de 01 de 2018). El misterio de los burros perdidos. *El Espectador*, págs. <https://www.elespectador.com/opinion/el-misterio-de-los-burros-perdidos-columna-731902>.
- Gutiérrez de Pineda, V. (1948). Organización social en la Guajira. *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, 3(2), 1-235.
- Gutiérrez de Pineda, V. (1986). *La familia tradicional de la comunidad guajira*. Pereira.
- Gutiérrez Torres, C. (2 de 03 de 2017). ¿Cómo permitió el Estado que La Guajira se convirtiera en esta tragedia? *El Espectador*, págs. <https://www.elespectador.com/noticias/nacional/como-permitio-el-estado-que-la-guajira-se-convirtiera-en-esta-tragedia-articulo-682677>.
- Herzfeld, M. (1992). *The social production of indifference*. London: University of Chicago Press.
- Hodgson, G. (2011). ¿Que son las intituciones? *CS*(8), 17-53.
- Ingold, T. (2012). Hacia una ecología de los materiales. *Annual review of antropology*, 427-442.
- Jamieson, S. (2009). *emale initiation ritual among urban wayuu in Hugo Chavez's multicultural Venezuelan Republic*. (PhD Dissertetion ed.). New Mexico: The University of New Mexico.
- Judicial., R. (29 de 01 de 2017). *La Guajira: ¿más de una década en manos de la corrupción política?* Recuperado el 14 de 03 de 2017, de <http://www.elespectador.com/noticias/judicial/guajira-mas-de-una-decada-manos-de-corrupcion-politica-articulo-677147>
- Junta Mayor Autónoma de. (2009). *PLAN ESPECIAL DE SALVAGUARDA DEL SNW SISTEMA NORMATIVO WAYUU Aplicado por el Pütchipü'üi*. Recuperado el 15 de 07 de 2018, de <http://patrimonio.mincultura.gov.co/SiteAssets/Paginas/PLAN-ESPECIAL-DE-SALVAGUARDA-DEL-SNW-SISTEMA-NORMATIVO-WAYUU-Aplicado-por-el-P%C3%BCtchip%C3%BC%E2%80%99%C3%BCi/02-El%20sistema%20normativo%20way%C3%BAu%20aplicado%20por%20el%20palabrero%20Putchipu%E2>
- Junta Mayor Autónoma de Palabreros & COMISIÓN COORDINADORA DE SALVAGUARDA DEL SISTEMA NORMATIVO WAYUU. (2009). Plan Especial de Salvaguardia (PES) del Sistema Normativo Wayuu aplicado por el palabrero. Colombia : Ministerio de Cultura & Fondo Mixto Para la Promoción de la Cultura y las Artes de La Guajira.

- Justicia, El tiempo. (22 de 09 de 2014). A La Guajira lo que más daño le hace es la corrupcion: Procurador. *El tiempo*, págs. <http://www.eltiempo.com/politica/justicia/procurador-alejandro-ordonez-el-problema-de-la-guajira-es-la-corrupcion/14573535>.
- Kuethe, A. (1987). La campaña pacificadora en la frontera de Riohacha (1772-1779). *Huellas. Revista de la Universidad del Norte*, 9-17.
- Larraín, A. (2009). A patrimonialização da arte e da cultura indígena na Colômbia. O caso do sombrero Vueltiao. *Tellus*, 207-229.
- Marín Ortiz, E. (2014). *Cosmogonía y Ritual en la vivienda Wayuu* ([tesis Maestría] ed.). Manizales, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Marroquín-Gramajo, A. (2007). *Hybrid cultures and economic strategies for economic development among the wayuu of colombia*. Recuperado el 04 de 07 de 2018, de https://www.academia.edu/989058/HYBRID_CULTURES_AND_ECONOMIC_STRATEGIES_FOR_ECONOMIC_DEVELOPMENT_AMONG_THE_WAYUU_OF_COLOMBIA
- Mauss, M. (1991). Tecnicas y movimientos corporales . En M. Mauss (Ed.), *Sociología y Antropología* (págs. 337-356). Madrid: Tecnos.
- Mazzoldi, M. (2004). Simbolismo del ritual de paso femenino entre los wayuu de la alta guajira. *Maguré(18)*, 241-268.
- Méndez, G. (2014). El hacerse hombre en la guerra: la construcción de las masculinidades en el caso de Bahía portete. Repositorio Universidad del Rosario.
- Méndez, L. (2012). Ellos, “artistas” a secas; ellas, “mujeres artistas”; que no es lo mismo. *SYMPOSIUM | No 10 : Agencia Feminista y Empowerment en artes visuales*. MUSEO THYSSEN-BORNEMISZA.
- Migración Colombia. (19 de 01 de 2018). *Radiografía migratoria. Colombia Venezuela*. Obtenido de www.migracioncolombia.gov.co: <http://www.migracioncolombia.gov.co/index.php/es/prensa/multimedia/6308-radiografia-de-venezolanos-en-colombia-31-12-2017>
- Miller, D. (2005). *Materiality*. London: Duke University.
- Miller, D. (2010). *Stuff*. UK: Polity Press.
- Ministerio de Comercio, Industria y Turismo de Colombia. (20 de 09 de 2017). *Colombia es Realismo Mágico. Magdalena/La Guajira*. Obtenido de [colombia.travel/realismomagico/colombia/la-guajira#poster](http://www.colombia.travel/realismomagico/colombia/la-guajira#poster): <http://www.colombia.travel/realismomagico/colombia/la-guajira#poster>
- Ministerio de Cultura. República de Colombia. (2010). Wayuú, gente de arena, sol y viento. Bogotá, República de Colombia: 200 Cultura es independencia 1810-2010. Recuperado el 14 de 07 de 2018, de <http://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/noticias/Documents/Caracterizaci%C3%B3n%20del%20pueblo%20Wayu%C3%BA.pdf>
- Mochila Bags. (20 de 09 de 2017). *mochilabags.com/about-us*. Obtenido de About the Wayuu Women: <https://www.mochilabags.com/about-us/>

- Mohanty, C. (2008). Bajo los ojos de Occidente. En L. Suárez, & A. Hernández (Edits.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (págs. 117-163). Madrid: Cátedra.
- Moreno Blanco, J. (2002). Transculturación amerindia en la narrativa de Gabriel García Márquez. *Estudios de literatura Colombiana*(10), 41-58.
- Museo Nacional de Bellas Artes. (07 de 06 de 2018). *mnba*. Obtenido de Hombres tejedores: la no violencia del tejido masculino: http://www.mnba.cl/617/w3-article-72807.html?_noredirect=1
- Nájera Nájera, M., & Lozano Santos, J. (2009). Curar la carne para conjurar la muerte. Exhumación ,segundo velorio y segundo entierro entre los wayuu: rituales y practocas sociales. *Boletín de antropología Universidad de Antioquia*, 23(40), 11-31.
- Naji, M. (2007). *Weaving and the value of carpets: female invisible labour and male marketing in the southern Morocco*. Londres: University College London .
- Organización Musical Wayuu INDIO. (2013). Mal llamado Indio. Riohacha. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=mlxCpwTf-TI>
- Orsini, G. (2007). *Poligamia y contrabando. Nociones de legalidad y legitimidad en la frontera Guajira siglo XX*. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- OXFAM. (2014). *Mapeo de la situación de los medios de vida y la seguridad alimentaria de familias vulnerables en La alta Guajira*. Uribia, Colombia: OXFAM.
- Oyèwùmi, O. (1997). *The invention of women. Making an african sense of western gender discourse*. Minneapolis: University of Minenesota Press.
- Padilla, P. (Dirección). (2013). *La eterna noche de las doce lunas* [Película]. Colombia.
- Paz Reverol, C. L. (2018). Los ritos de muerte y doble enterramiento en el pueblo wayuu. *Interacción y Perspectiva. Revista de Trabajo Social.*, 8(1), 67-92.
- Peñin, J. (2005). La guajira: Música de solistas en tierra de soledad . *Anuario Musical*, 60, 273-298.
- Pérez Preciado, A. (1990). Evolucion Paleografica y dinámica actual de los medios naturales de la Península de La Guajira. En G. Ardila (Ed.), *La Guajira. De la memoria al porvenir una vision antropologica* (págs. 25-58). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia .
- Perrin, M. (1987). *The way of the dead indians. Guajira myths and symbols*. Austin, Texas: University of Texas press.
- Perrin, M. (1995). *Los practicantes del sueño. El chamanismo wayuu*. Caracas, Vanezuela : Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Política. (03 de 02 de 2018). Con los venezolanos, Colombia vive la más grave crisis migratoria. *EL Tiempo*, págs. <http://www.eltiempo.com/politica/gobierno/migracion-de-venezolanos-a-colombia-es-la-mas-grave-crisis-migratoria-del-pais-178596>.
- Polo Acuña, J. (1999). Los Wayúu y los cocina: dos caras diferentes de una misma moneda en la resistencia indígena en la Guajira, siglo XVIII. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*(26), 7-29.

- Polo Acuña, J. (2011). Los indígenas de la Guajira en la independencia de las provincias caribeñas de la Nueva Granada: una aproximación. *Colombia Memoria Y Sociedad* , 15(30), 21-37.
- Ponce-Jiménez, I. (2006). *Wayuu Women: Indigenous Responses to Neoliberal Adjustments and Constitutional Reforms in Colombia*. Arizona: Northern Arizona University .
- Procuraduría delegada para la defensa de los derechos de la infancia, la adolescencia y la familia. (2016). *La Guajira: pueblo wayúu, con hambre de dignidad, sed de justicia y otras necesidades insatisfechas*. Procuraduría General de la nación. .
- Puchert, R., Gärter, M., & Höyng, S. (. (2005). *Work Changes Gender. Men and Equality in the transition of labour forms*. . Germany: Barbara Budrich Publishers.
- Putchipuu. (21 de 09 de 2017). *putchipuu.com*. Obtenido de putchipuu.com/pages/about-us: <https://putchipuu.com/pages/about-us-1>
- Quijano, A. (2006). El "movimiento indígena" y las cuestiones pendientes en América Latina . *Review (Fernand Braudel center)*, 29(2), 189-220.
- Ramírez Boscán, K. (04 de 04 de 2014). *Susu Wayuu, Mochila Wayuu, Wayuu Bag: así se 'roban' el patrimonio cultural Wayuu*. En *Wayunkerra*. Recuperado el 14 de 07 de 2018, de <https://www.wayunkerra.com/single-post/2013/11/6/Susu-Wayuu-Mochila-Wayuu-Wayuu-Bag-as-C3%AD-se-E2%80%98roban-E2%80%99-el-patrimonio-cultural-Wayuu>
- Ramírez Zapata, M., Aguilar, I., & Pocarreta, J. (1995). *Wale keru. Tomo I y II*. Bogotá: Artesanías de Colombia S.A. .
- Ramírez, M. H. (2006). El impacto del desplazamiento forzado sobre las mujeres en Colombia. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM [En línea]*, <https://journals.openedition.org/alhim/531#quotation>. Obtenido de <http://journals.openedition.org/alhim/531>.
- Real Academia Española . (2018). *dle.rae.es (juicioso, sa)*. Recuperado el 14 de 07 de 2018, de <http://dle.rae.es/?id=MbaSLVJ>
- Redaccion El Tiempo . (26 de 12 de 1998). *Pescas milagrosas: terror en carreteras*. *El Tiempo*, págs. <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-815983>.
- Redacción Judicial. (20 de 10 de 2016). Los graves casos de corrupción en La Guajira. *El Espectador* , págs. <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/los-graves-casos-de-corrupcion-guajira-articulo-661327>.
- Redacción Judicial. (29 de 01 de 2017). La Guajira: ¿más de una década en manos de la corrupción política? *El Espectador*, págs. <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/guajira-mas-de-una-decada-manos-de-corrupcion-politica-articulo-677147>.
- Redacción La Guajira Hoy. (12 de 01 de 2015). Las mochilas wayuu son más económicas en Medellín que en La Guajira. *La Guajira Hoy*, págs. <https://laguajirahoy.com/2015/01/las-mochilas-wayuu-son-mas-economicas.html>.

- República de Colombia. (1991). *Constitución Política de Colombia*. . Colombia: Centro de Documentación Judicial (Cendoj).
- Revista Semana. (2016). *El indignante video de la precaria alimentación de niños en Aguachica*. Recuperado el 14 de 07 de 2018, de <https://www.semana.com/nacion/multimedia/aguachica-asi-recibirian-los-alimentos-los-ninos-de-un-colegio-oficial/467333>
- Robles, D. A. (2000). *Beyond Assimilation Vs. Cultural Resistance: Wayuu Market Appropriation in Riohacha, La Guajira, Colombia*. University of Kansas: https://kuscholarworks.ku.edu/bitstream/handle/1808/4167/umi-ku-2665_1.pdf;sequence=1.
- Romo Ordoñez, S. (2014). Seguridad democrática: un análisis del discurso político en Colombia durante el mandato presidencial del 2002 al 2006. *Monografía de grado*. . Bogotá, , Colombia: Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. .
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo. *Nueva Antropología*, VIII(30), 95- 145.
- Samper, D., & Hernández Camacho, J. (1995). *Desiertos : zonas áridas y semiáridas de Colombia*. Cali: Banco de Occidente.
- Semana. (14 de 09 de 2015). *La turbia ruta del contrabando en La Guajira*. Recuperado el 10 de 02 de 2018, de <http://www.semana.com/nacion/articulo/gasolina-la-turbia-ruta-del-contrabando-en-la-guajira/442534-3>
- Serge, M. (2011). *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Simanca Pushaina, E. . (4 de 07 de 2007). *manifiestanosaberfirmar. El encierro de una pequeña Doncella*. Recuperado el 04 de 05 de 2015, de <http://www.manifiestanosaberfirmar.blogspot.com.es/2007/07/el-encierro-de-una-pequea-doncella.html>
- Simanca Pushaina, E. (19 de 07 de 2007). <http://manifiestanosaberfirmar.blogspot.com>. Recuperado el 14 de 07 de 2018, de <http://manifiestanosaberfirmar.blogspot.com/2007/07/el-encierro-de-una-pequea-doncella.html>
- Simanca Pushaina, E. (19 de 07 de 2007). *Manifiestanosaberfirmar.blogspot.com*. Recuperado el 14 de 07 de 2018, de <http://manifiestanosaberfirmar.blogspot.com/2007/07/la-terrible-realidad-de-los-inocentes.html>
- Singer, A. (1973). Marriage Payments and the Exchange of People. *Man*, 8(1), 80-92.
- Siosi, V. (2002). *El dulce corazón de los piel cobriza*. . Riohacha : Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y las Artes de la Guajira.
- Siosi, V. (2002). *El dulce corazón de los Piel cobriza*. Riohacha: Fondo mixto de cultura de La Guajira.
- Tapia, Á. (26 de 12 de 2016). Hombres que tejen: Cuando son ellos los que piden la igualdad. *emol* , págs.

<http://www.emol.com/noticias/Tendencias/2016/12/26/837168/Hombres-Tejedores-Cuando-son-ellos-los-que-piden-la-igualdad.html>. Recuperado el 12 de 06 de 2018, de <http://www.emol.com/noticias/Tendencias/2016/12/26/837168/Hombres-Tejedores-Cuando-son-ellos-los-que-piden-la-igualdad.html>

Tomé Martín, P. (2013). The political construction of desertification: the creeping desert. *Revista de Antropología Social* (22), 233-361.

UNESCO. (2010). *Wayuu normative system, applied by the Pütchipü'üi (palabrero)*. Recuperado el 04 de 06 de 2015, de <http://www.unesco.org/culture/ich/RL/00435>

Velasquez, C., & Quintero, E. (2013). La conciliación en el sistema normativo wayúu como expresión del poder de la palabra y la retórica mediada por el pütchipu o palabrero. *Revista de Comunicación y ciudadanía*, 6, 110-115.

Vergara, O. (1990). Los wayuu. Hombres del desierto. En G. Ardila (Ed.), *La Guajira. De la memoria al porvenir una vision antropologica* (págs. 139-160). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia .

Watson, L. (1968). *Watson, L. C. (1968). The inheritance of livestock in guajiro society*. fundacionlasalle.org.ve. Obtenido de http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1968_23_3-17.pdf

Watson-Franke, M. B. (1974). A woman's profession in guajiro culture: weaving. *Antropológica*, 37, 24-40.

Watson-Franke, M. B. (1976). Social pawns social powers? The position of guajiro women. *Antropológica*, 45, 19-39.

Watson-Franke, M.-B. (1982). Seclusion Huts and Social Balance in Guajiro Society. *Anthropos*, 77(3/4), 449-460.

Wayuu Made. (20 de 09 de 2017). *wayuumade.com*. Obtenido de Wayuu People: <http://wayuumade.com/wayuu-people/>

Wayuu tribe. (20 de 09 de 2017). *Wayuu people*. Obtenido de Wayuu tribe: <https://wayuutribe.com/pages/about-wayuu-women>

WFTO. (Junio de 2004). *History of Fair Trade. 60 years of fair trade: A Brief History of the fair trade movement*. Recuperado el 14 de 07 de 2018, de <https://wfto.com/about-us/history-wfto/history-fair-trade>

Zamora, C., & De La Cuadra, J. (Dirección). (2017). *Así desterró la mina de carbón a los negros de La Guajira* [Película]. Colombia.

Lista de imágenes.

1. Imagen. Katoü

2. Imagen. Mapa La Guajira

3. Imagen. La Guajira, Google maps, 2017, alteraciones de la autora.

4. Imagen. Imagen de campaña: El riesgo es que te quieras quedar. Parte superior de la imagen encontramos katoü.

5. Imagen. Fragmento video, Colombia es realismo mágico, 2017.

6. Imagen. Fragmento video, Colombia es realismo mágico, 2017.

7. Imagen. Fragmento video, Colombia es realismo mágico, 2017.
8. Imagen. Afiche de LA Guajira, dentro de la campana "Colombia es realismo mágico".
9. Imagen. Fotografía de la Primera Dama con pintura facial tradicional wayuu, realizada por Ruven Afanador. Publicada en el Instagram del autor, 2 de agosto del 2018.
10. Imagen. [Izq] Primera dama con niñas wayuu, página de facebook oficial de Artesanias de Colombia S.A. 26/01/18. [Der] Primera Dama en calle Primera Riohacha, El Heraldo. 14/01/18.
11. Imagen. Fundación Hilo Sagrado (04 de 10 de 2017), infografía y "women empower one another". Obtenido en https://www.facebook.com/HiloSagrado/?ref=br_rs
12. Imagen. Mochila de dos hebras con piedras brillantes con virgen.
13. Imagen. Mapa de la Guajira con Cerrejón, vía férrea y puerto, mochila de una hebra.
14. Imagen. [Izq] Mochila de dos hebras con kannas de reloj de arena. [der] Logo sistema de Fundaciones Cerrejón.
- 15 Imagen. GIF organización La Guajira Le Habla al País.
16. Imagen. Bordado en manta tradicional wayuu.
17. Imagen. Doña María.
18. Imagen. Bosque seco Itaca
19. Imagen. Esquema de ranchería de doña María en Itaca.
20. Imagen. Mano de mujer artesana wayuu.
21. Imagen. Aro mágico.
22. Imagen. [Derecha] Imagen de mochila de tutorial tailandés "mochila wayuu". [Izquierda] Fotografía de mochila en la ranchería de Itaca.
23. Imagen. Interior de la base de una katoü café.
24. Imagen. Bases de Katoü.
25. Imagen. Katoü rosada. Improvisación estética.
26. Imagen. Kalepsú: Como el gancho de madera usado para colgar objetos. (a.c. s.a).
27. Imagen. Katoü antigua y descolorida.
28. Imagen. Mochila de hilo reciclado y torcido en técnica de crochet.
29. Imagen. Katoü de Haidina.
30. Imagen. Katoü de pájaro hecha por Doña María hace 15 años.
31. Imagen. Doña María tejiendo la katoü salmón.
32. Imagen. Mujer y niños tejiendo una supuka.
33. Imagen. Elva y su hija.
34. Imagen. Elva tejido un chinchorro.
35. Imagen. Roza de la familia.
36. Imagen. Esquema de ranchería de Elva.
37. Imagen. Elva tejiendo una gasa.
38. Imagen. [Izq.] Dibujo de telar de gasa. [der.] Elva tejiendo una gasa.
39. Imagen. Elva con chinchorro en proceso y katoü en proceso.
40. Imagen. Mujer tejiendo, Mercado Nuevo.
41. Imagen. Mototaxista, Riohacha.
42. Imagen Mochilita en colectivo. Riohacha
43. Imagen. Google map Riohacha, intervención de la autora
44. Imagen. Gooogle map calle 1, intervenciones de la autora.
45. Imagen. Folleto de turismo, La Guajira, de FONTUR y min. comercio, industria y turismo.
46. Imagen. Calle Primera, a la derecha el Banco Popular y el Banco de la República.
47. Imagen. Pulseras wayuu.
48. Imagen. Pirata roja, rompoy.
49. Imagen. Mujer compradora buscando vendedora de katoü en pirata.
50. Imagen. Katoü comprada por Hernando.
51. Imagen. Mujer compradora de mochilas.
52. Imagen. Mural sobre wale'kerü, Calle 33 con Carrera 6a.
53. Imagen. Google maps Mercado Nuevo, Riohacha, intervenciones de la autora.
- 54 Imagen. Separador, compradores y vendedores-productores.
55. Imagen. Mochila para pesar sandias.
56. Imagen. Mujeres vendiendo cerezas.
57. Imagen. Chivo.
58. Imagen. Mochilas sobre baúl de automóvil. En la parte de atrás un hombre vendiendo gasolina.
59. Imagenes. Mujeres wayuu vendiendo mochilas.
60. Imagen. Venta de gasa osonuchii, fuera del Mercado Nuevo.
61. Imagenes. Caballo con adornos.
62. Imagenes. Comercio de katoü con gasa osonuchii
63. Imagen. [der] gasa de mochila arhuaca; [izq] Gasa en técnica osonuchii.
64. Imagen. Gasas osonuchii en el suelo de un comercio.
65. Imagen. Dos lados de la gaza osonuchii.
66. Imagen. Gasas osonuchii en local de venta.
67. Imagen. Mujer vendedora de gasas, en comercia del Mercado Nuevo.
68. Imagen. Exposición de gasas, en comercio del mercado
69. Imagen. Pasillo del mercado nuevo.
70. Imagen. Sandalia con osonuchii
71. Imagen. Mujeres jóvenes uniendo gasas.
72. Imagen. Mujer en pasillo uniendo gasas.
73. Imagen. Mochilas amontonadas en comercio.
74. Imagen. Exposición de katoü en comercio.
75. Imagen. Mochilas unicolor pintadas.
76. Imagen. Katoü de Gabriel García Márquez.
77. Imagen. Tienda de hilos.
78. Imagen. Hombres desarmando conos de hilo para transfórmalo en pequeñas bolas.
79. Imagen. Conos de hilo de acrílico en comercio.
80. Imagen. Tabla de muestra de combinaciones de hilos.
81. Imagen. Carta de combinaciones de hilo.
82. Imagen. Mujer wayuu caminando entre las tiendas del mercado, fuera de los galpones.
83. imagen. katoü, con representaciones de hombre y mujer.
84. Imagen. Hombre en chinchorro en momento de esparcimiento.
85. imagen. Monumento "Identidad", Riohacha.
86. Imagen. Palabrero, Riohacha.
87. Imagen. Mapa Riohacha. Círculo rojo derecho: monumento

88. Imagen. Imagen publicitaria de Claro.
89. Imagen. Señales Parque Nacional los Flamencos.
90. Imagen. Imagen de video testimonial, Colombia es realismo
91. Imagen. Afiche la Guajira, Colombia es realismo mágico.
92. Imagen. Afiche Colombia es realismo mágico, parque Tayrona.
93. Imagen. Logo "hombres tejedores" Facebook
94. Imagen. Intervención Hombres tejedores en MNBA
95. Imagen. <http://www.bbc.com/mundo/noticias-37884575>
96. Imagen. Tráiler "Real men knit".
97. Imagen. Hombre en paisaje de ranchería, manta del Mercado Nuevo.
98. Imagen. Doña María, caminado por el bosque seco.
99. Imagen. Mano de hombre wayuu tejedor.
100. Imagen. Casa de Elva, construido por su padre.
101. Imagen. Venezuela escrito en una katoü
102. Imagen. Transporte escolar en una moto, cuando no hay presupuesto para transporte.
103. Imagen. l ordeñando. Vaca con marca de la familia
104. Imagen. Hombre marcando chivo
106. Imagen. Raúl con molde de queso
107. Imagen. Niño tejiendo mochila con kannas de dos hebras
108. Imagen. José Luis y su mochila.
109. Imagen. Hijo de José Luis tejiendo su katoü en proceso
110. Imagen. Rafael tejiendo su katoü unicolor roja, y la de su esposa.
111. Imagen. Luis en la Escuela.
112. Imagen. Rafa junto a su tejido.
113. Imagen. Los burros en la ranchería y katoü con representación de un burro
114. Imagen. Moto de la ranchería, el niño está recogiendo el aceite viejo.
115. Imagen. Hombre con bicicleta y mochila para bicicleta.
116. Imagen. Hombre tejiendo techo con madeja de hule reciclado.
117. Imagen. Cactus de yotojoro.
118. Imagen. Cerca de roza, tejido por hombres.
119. Imagen. Pared de yotojoro vivo en cocina tradicional.
120. Imagen. Corral de chivos en construcción por hombre con ropa tradicional.
121. Imagen. Tejido de techo hecho por hombres. Madera unida con hilo de hule reciclado.

Códigos QR.

- 1) Código QR. Corto "Wale'kerü". Leonardo Torres, 2006
- 2) Códigos QR. Atlas de conflictos medioambientales. [en dirección de arriba abajo] 1) Anglo American; 2) BHP Billinton; y 3) Glencore.
- 3) Código QR, para ver video "Así desterró la mina del carbón a los negros de La Guajira.
- 4) Código QR, para ver video "Así desterró la mina del carbón a los negros de La Guajira.
- 5) Código QR, street view, calle primera, Riohacha.
- 6) Código QR. Código QR, street view. Mercado Nuevo.
- 7) Código QR. 1. Colombia realismo mágico,
- 8) Código QR. Trailer "Real men knit".

Anexo



Presidencia
República de Colombia

**Prosperidad
para todos**

ARTESANIAS DE COLOMBIA S.A.
Req: 4023596 Fec: 2012/02/22 Hora: 15 05
Proc: PR PRESIDENCIA DE LA REPUBLICA
Dest: 110 GERENCIA GENERAL EXT.225
Asun: MARIA CARVAJAL/CARTA ALC.RIOHACHA

OFI12-00017176 / JMSC 10008

Bogotá D.C. lunes, 20 de febrero de 2012

Doctora
Aida Vivian Lechter de Furmanski
Gerente General
ARTESANÍAS DE COLOMBIA
Carrera 2 No 18 A-58, teléfono: 2861766
Bogotá D.C.

Asunto: EXT12-00013494 Cumbre Américas, apoyo exposición artesanías Wayuu

Apreciada doctora Aida Vivian:

Bidita,

Teniendo en cuenta que para la señora María Clemencia Rodríguez de Santos es importante brindar atención oportuna orientada a satisfacer las necesidades de los colombianos, me permito enviarle la comunicación del señor Rafael Ricardo Ceballos Sierra, Alcalde de Riohacha, Guajira, quien pide ayuda para disponer de un stand en la "Cumbre de las Américas", en el cual se pueda exponer la tradición, cultura y belleza de la etnia Wayuu.

Le agradecería su amable atención y por favor enviar una copia de la respuesta a esta solicitud, citando el número del asunto.

Cordial saludo,

Maria Fernanda Carvajal Sinisterra
Maria Fernanda Carvajal Sinisterra
Secretaría Privada
Primera Dama de la Nación

Anexos: uno

Marina R.

EXTIC-00013494

ALCALDIA MUNICIPAL
DE RIOHACHA**Es momento
de gobernar**

Artesanías.

Riohacha 10 de febrero de 2012

Doctora
MARÍA CLEMENCIA RODRÍGUEZ DE SANTOS
Primera Dama de la Nación
Bogotá D.C.

Referencia: Exposición de artesanías Wayuu en Cumbre de las Américas

Respetada Primera Dama,

Quiero manifestarle que la comunidad Riohachera valoró con mucha simpatía la compra significativa que usted hizo de mochilas wayuu a mujeres de esta etnia. Este hecho ha generado la expectativa de que buenas acciones y apoyos del Gobierno Nacional vendrán para Riohacha y particularmente para las comunidades wayuu que tanto lo necesitan.

Hemos conocido extraoficialmente que las mochilas podrían ser presentes para los asistentes a la Cumbre de las Américas, lo cual nos hace sentir una profunda gratitud con usted.

No queriendo abusar de su amable gesto con la etnia Wayuu, le queremos solicitar que estudie la posibilidad de disponer de un stand en el marco de dicha cumbre donde puedan estar presente 3 artesanas Wayuu para que expongan la tradición, cultura y belleza de esta etnia Colombiana.

El pueblo Wayuu y esta administración le seguiremos agradeciendo su valioso apoyo.

Atentamente,


RAFAEL RICARDO CEBALLOS SIERRA
Alcalde del municipio de Riohacha

*Por una Riohacha Digna, Próspera y Segura.*Calle 2 No. 8 - 38 Tel: 727 2333 - www.riohacha-laguajira.gov.co - Riohacha - La Guajira