

COMISIÓN ASESORA CIENTÍFICA



Estudio de las causas
estructurales de la **desnutrición**

I n f o r m e f i n a l



AUTORES

Comisión Asesora Científica de La Guajira

Subcomisión Wayuu

Iliana Curiel Arismendy
Jazmín Romero Epiayú
Rodolfo Iguarán Uriana

Subcomisión Afrodescendiente

Arcesio Romero Pérez
Yoseth Ariza Araújo
Disney Gómez Pinto
César Arismendi Morales

Instituciones Comisionadas

Ministerio de Salud y Protección Social

Lilian Areliz Sánchez Mesa

Instituto Colombiano de Bienestar Familiar

Ana Marcela Gómez Medina
Valerin Saurith López

Ministerio de Ciencias Tecnología e Innovación

Marcela Cabanzo González

Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura

Michela Espinosa Reyes

Secretaría Técnica

Comisión Asesora Científica de La Guajira

Valerin Saurith López

Las opiniones y análisis consignados en este informe corresponden únicamente a sus autores. Los miembros de la Comisión Asesora Científica de La Guajira asumen plena responsabilidad sobre el contenido.

CONTRIBUCIONES TÉCNICAS

Astrid Eliana Cáceres Cárdenas

Directora General
Instituto Colombiano de Bienestar Familiar

Julián Moreno Parra

Director del Sistema Nacional del Bienestar Familiar
Instituto Colombiano de Bienestar Familiar

Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia UNICEF

Pedro Esteban Baracaldo Ayala
Salua Marcela Osorio Mrad

Equipo de Investigación

Jenny Alexandra Hernández Montoya
Miguel Ángel Ramírez Ramírez
Joyce Katherine Cuadrado Siosy
Daniela de Fex Wolf
Jesús David Quiroga Monroy
Jennifer Paola Cardona Malaver

Organización de las Naciones Unidas para la Infancia-UNICEF

Dina Luz Pepiñan León
María Claudia Kerguelen
Daniel Herrán

Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura-FAO

Santiago Mazo Echeverri

Ministerio de Salud y Protección Social

María del Pilar Pinto Mora

Instituto Colombiano de Bienestar Familiar-ICBF

Hernán Darío Cárdenas Parra

Apoyo Técnico

Metodologías Participativas

Olimpia Palmar Palmar
Carlos Adán Valbuena Chirinos
Mermis Fernández Montiel

Intérpretes Wayuu

Deimer Luis Uriana Uriana
Deivinson Fernández

Apoyo Técnico Audiovisual

Génesis Giselle Gutiérrez Romero

Edición y corrección de estilo

Verónica Lozada Gallego

Equipo de Comunicaciones (ICBF)

Stefany Cecilia Sánchez Guillen
Gloria Angelica Sánchez Sánchez
Paula Lizzeth Torres Ordoñez

Diseño Gráfico (ICBF)

Camilo Daza Hernández

Contenido

1. Introducción.....	8
1.1. Alcance	13
2. Marco conceptual para el entendimiento de las causas estructurales de la desnutrición en el departamento de La Guajira	16
2.1. El modelo de los determinantes sociales de las inequidades en salud y el enfoque de derechos de las infancias	18
2.1.1. Mecanismos de inequidad desde los determinantes sociales de la salud	21
2.2. Colonialismo académico y sanitario	26
2.3. Interseccionalidad.....	28
2.4. Interculturalidad y escenarios de coexistencia	29
2.5. Relación cuerpo-territorio, salud y desnutrición	31
2.6. Soberanía alimentaria, seguridad alimentaria y derecho humano a la alimentación	34
2.7. Gobierno propio y gobernanza en el pueblo Wayuu.....	39
2.8. Posición, clase social e hibridación desde una perspectiva étnico-racial	43
2.9. Género y desigualdades estructurales en la salud y nutrición: marco conceptual.....	52
2.10. Pobreza: perspectiva occidental a la comprensión del pueblo Wayuu	54
2.11. Desnutrición: perspectiva occidental y del pueblo Wayuu	63
2.11.1. Síntesis Intercultural.....	68
2.12. Marco de derechos de las niñas y los niños	72
3. Ruta metodológica para establecer las causas de la desnutrición en el departamento de La Guajira	76
3.1. Primera fase	79
3.2. Segunda fase	80
4. Resultados: causas estructurales de la desnutrición en el pueblo Wayuu ..	88
4.1. Determinantes estructurales de la desnutrición	88
4.1.1. Estructura socioeconómica extractivista y sus efectos estructurales en el territorio. 89	
4.1.2. El modelo de desarrollo y la estructura socioeconómica	91
4.1.3. Pobreza y desigualdad	102

4.2. La transformación de las jerarquías y del prestigio	115
4.3. Consecuencias de la transición productiva: erosión de saberes tradicionales y precarización de las condiciones laborales en las familias Wayuu	117
4.3.1. La transición forzada: de la “Economía de Soberanía” a la “Economía del Rebusque”	119
4.3.2. Pobreza de tiempo y ruptura matrilineal	120
4.3.3. Mendicidad, trabajo infantil y peajes humanos que transgreden la cultura e inciden en la desnutrición	121
4.3.4. La transaccionalización de la infancia y el peaje como síntoma del “vacío de cuidado”.	123
4.3.5. Organización social Wayuu y conflictos entre ei´rukuu	125
4.4. Movilidad fronteriza	142
4.4.1. Efecto de la migración masiva sobre la soberanía alimentaria de los Wayuu retornados al territorio ancestral de La Guajira	149
4.5. Medicina ancestral y prácticas tradicionales de cuidado	153
4.5.1. El conocimiento ancestral como sistema de cuidado y prevención nutricional	153
4.5.2. Análisis estructural: la exclusión del saber ancestral como determinante de la desnutrición	155
4.6. Violencias históricas y resistencias comunitarias	165
4.6.1. Colonialidad del poder: genealogía de la exclusión alimentaria	168
4.6.2. Conflicto armado y desestructuración del tejido social alimentario	169
4.6.3. Violencias institucionales y despojo silencioso: la construcción política del hambre ..	170
4.6.4. Resistencias comunitarias y reconstrucción del tejido alimentario	172
4.7. La influencia del cambio climático y extractivismo en el pueblo Wayuu y las comunidades afroguajiras	173
4.7.1. Problemas comunes	173
4.7.2. Efectos del cambio climático	178
4.7.3. Efectos del extractivismo	181
4.8. Discriminaciones estructurales.....	184
4.8.1. Orden colonial y racismo	191
4.8.2. Clase social y marginalización política	196
4.8.3. Desigualdades de género y feminización del cuidado como causa estructural ..	199
4.9. Determinantes intermedios	214
4.9.1. Condiciones materiales de vida: vivienda, agua, saneamiento	215
4.9.2. Sistema de salud: acceso, calidad e infraestructura	235
4.9.3. Modelo de salud propio y diálogo intercultural	240
4.9.4. Sostenibilidad financiera	245
4.9.5. Implicaciones estructurales para el seguimiento de la Sentencia T-302 de 2017	251
4.10. Esquema de determinantes estructurales y sociales de la desnutrición en La Guajira-Pueblo Wayuu	253

4.11.	Voces de las niñas y niños Wayuu que orientan el análisis estructural de los determinantes sociales de la desnutrición	254
5.	Situación del pueblo afrodescendiente en el departamento de La Guajira	259
5.1.	Caracterización de la población afroguajira	260
5.2.	Determinantes estructurales en el pueblo afroguajiro	262
5.2.1.	Medicina tradicional afroguajira	263
5.2.2.	Las mujeres afroguajiras sostienen la vida	264
5.2.3.	Relacionamiento interétnico Wayuu–afro	266
5.3.	Determinantes intermedios	267
5.3.1.	Condiciones materiales: Territorio, agua, ambiente y cambio climático	267
5.3.	Esquema de determinantes estructurales y sociales de la desnutrición en La Guajira-Comunidad Afrodescendiente.....	272
6.	Ciencia, territorio y divulgación desde La Guajira	274
6.1.	Extractivismo académico e invisibilización científica	274
6.2.	Enfoque étnico, racial y de género en la comunicación de la ciencia	277
7.	Respuesta institucional para la implementación de la Sentencia T-302 de 2017	280
7.1.	Marco normativo.....	280
7.2.	Resultados e impactos de la política pública	285
7.3.	Logros de la atención integral al Pueblo Wayuu en sus territorios ancestrales en el marco del cumplimiento de la Sentencia T – 302 de 2017 desde el ICBF.	292
7.3.1.	Retos.....	296
8.	Conclusiones	298
8.1.	Desde la subcomisión Wayuu.....	298
8.2.	Desde la subcomisión afroguajira.....	314
8.3.	Desde el proceso investigación de la Comisión Asesora Científica.....	317
9.	Recomendaciones	323
9.1.	Desde los actores sociales y comunitarios	323
9.2.	Para las instituciones competentes.....	324
9.3.	Desde el análisis de las voces de niñas y niños Wayuu	332
9.4.	A partir del análisis de los indicadores relacionados con los determinantes de la desnutrición.	333

9.4.	Desde el proceso investigativo de la Comisión Asesora Científica	336
10.	Agenda de futuras investigaciones: ciencia, equidad y territorio	341
10.1.	Criterios para la construcción de la agenda de investigación	341
10.2.	Líneas prioritarias de investigación	342
10.2.1.	Salud materno-infantil y determinantes estructurales	342
10.2.2.	Modelos de salud propios e interculturales	342
10.2.3.	Gobernanza del conocimiento y justicia cognitiva.....	343
10.2.4.	Relaciones de parentesco, gobernanza, gobernabilidad, autonomía y figuras de autoridad del pueblo Wayuu.	343
10.2.5.	Determinantes sociales y ambientales de la salud	345
10.2.6.	Comunicación, educación y cultura científica	346
11.	Bibliografía.....	347
11.	Anexo-Glosario Wayuunaiki	377
11.1.	Referencias del glosario	394



01

Introducción: génesis institucional y propósito del estudio

1. Introducción

La Comisión Asesora Científica (en la adelante, CAC) para el estudio de las causas estructurales de la desnutrición en el departamento de La Guajira se crea por medio de la Resolución 7391 del 17 de noviembre de 2023, en el marco de la implementación del Plan Provisional solicitado por la Corte Constitucional en los Autos 696 del 2022 y 1290 de 2023, de la Sentencia T302 de 2017. Esta sentencia declaró la existencia de un estado de cosas inconstitucionales en relación con el goce efectivo de los derechos fundamentales a la alimentación, a la salud, el acceso al agua potable y la participación de las niñas y niños pertenecientes a las comunidades indígenas Wayuu de los municipios de Riohacha, Manaure, Maicao y Uribia, en el departamento de La Guajira.

En el marco del trámite de la Sentencia T302 de 2017, las distintas autoridades indígenas allegaron recomendaciones a la Corte Constitucional para solucionar la crisis del hambre de los niñas y niños Wayuu (estas se encuentran en el anexo III de los expedientes). Dentro de las propuestas, se encuentran la creación de una Comisión de la Verdad (folios 2070 a 2073) y de un Equipo Científico (folios 1430 a 1433) que se encargue de relatar las causas que han dado lugar a los fallecimientos por desnutrición y diseñe recomendaciones para nutrir los planes de acción a corto, mediano y largo plazo.

El 17 de noviembre de 2023, el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (en adelante, ICBF) expidió la Resolución 7391, mediante la cual se crea la CAC. El objeto de esta comisión es estudiar en profundidad las causas de la desnutrición en el departamento de La Guajira. La CAC se configura como una instancia orientada a contribuir a la protección integral de los niños, niñas y adolescentes, en el marco del Sistema Nacional de Bienestar Familiar (en adelante, SNBF). Se trata de una instancia de carácter técnico y científico que abordará los determinantes sociales, así como las causas comunitarias, institucionales, culturales y territoriales asociadas a la desnutrición en el departamento de La Guajira. Asimismo, la comisión propondrá



acciones y recomendaciones encaminadas a superar la crisis por desnutrición y a brindar asesoría para la superación del estado de cosas inconstitucional declarado en la Sentencia T-302 de 2017.

El artículo tercero de la Resolución 7391/2023 estipula la creación de dos (2) subcomisiones étnicas, las cuales harán parte de la CAC como instancias técnicas encargadas de realizar el estudio de los factores determinantes asociados a la crisis por desnutrición de los niños, niñas y adolescentes étnicos en el departamento de la Guajira, bajo un enfoque diferencial, étnico y territorial. Cada una estará conformada por cuatro (4) comisionados del pueblo Wayuu y cuatro (4) comisionados del pueblo negro y afrocolombiano del departamento de La Guajira, quienes a su vez designaran a dos (2) de sus miembros para integrarse a la comisión.

Es relevante mencionar que los pueblos afrodescendientes de La Guajira también hacen parte de la CAC, con el ánimo de fortalecer las miradas interculturales y territoriales del estudio de las causas de la desnutrición en el departamento. La participación del pueblo afrodescendiente de La Guajira, en la CAC, se acordó con los directivos del ICBF, a partir de los diálogos sostenidos con la Consultiva Departamental de Pueblos Afrodescendientes de La Guajira en febrero de 2023.

Teniendo en cuenta lo anterior, la CAC está integrada por los comisionados étnicos Wayuu (4) y Afrodescendientes(4) conformando dos subcomisiones étnicas; junto con un (1) delegado del Ministerio de Salud y Protección Social, un (1) delegado del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación, un (1) delegado del ICBF y un (1) delegado de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura (En adelante, FAO) que completan la CAC ampliada. Esta composición se estableció en el artículo 2 de la Resolución 7391 de 2023 (Ilustración 1, estructura de la CAC). Durante el año 2024, el ICBF, a través del SNBF, adelantó las gestiones técnicas y convocatorias necesarias para consolidar la estructura de la Comisión y su reglamento, acciones que hicieron parte de la fase de alistamiento de los procesos de implementación de la comisión.



Ilustración N° 1 Estructura de la Comisión Asesora Científica de La Guajira

A finales del 2024, se inició la implementación de la CAC de la Guajira, para ello se suscribió un convenio de cooperación internacional con el Fondo de Naciones Unidas para la Infancia (en adelante, UNICEF). Desde entonces, UNICEF, en conjunto con un equipo de investigadores interdisciplinarios, brinda apoyo técnico y logístico.

El 19 de febrero de 2025, la CAC aprobó el Plan de Acción, en el que se plasma una línea de tiempo orientada a cumplir con las responsabilidades y funciones de la Comisión. Según el artículo 4 de la Resolución 7391 de 2023 las funciones de la Comisión son:

1. Desarrollar un diagnóstico científico sobre los determinantes sociales asociados a la desnutrición en La Guajira.
2. Realizar un seguimiento y monitoreo de indicadores de los determinantes sociales asociados a la desnutrición en La Guajira.
3. Propiciar la participación y la vinculación de las comunidades con el propósito de identificar acciones sociales e institucionales integrales y sostenibles que contribuyan en la superación de la desnutrición en el territorio y propendan por el fortalecimiento de capacidades de las familias y comunidades indígenas.

- 
4. Elaborar un informe final que establezca las causas, los obstáculos y las problemáticas asociadas a la crisis por desnutrición de los niños, niñas y adolescentes étnicos del departamento de La Guajira, así como las recomendaciones orientadas a la no repetición de las circunstancias que motivaron el estado de cosas inconstitucional declarado en la Sentencia T-302 de 2017.
 5. Promover la participación y vinculación de los grupos étnicos de La Guajira, en el desarrollo de las funciones de la comisión para el esclarecimiento de las causas de la desnutrición en el Departamento.
 6. Reglamentar su funcionamiento y el de las subcomisiones étnicas

Para la determinación de las causas estructurales de la desnutrición en el departamento de La Guajira se llevaron a cabo dos fases. La primera fase consistió en una revisión del alcance a partir de la condensación, reconocimiento y síntesis narrativa de fuentes secundarias en las que se indagó por el estado de la literatura relacionada con los determinantes sociales de la salud y la desnutrición en La Guajira. Para la segunda fase se aplicaron metodologías de investigación participativas en las que se priorizaron voces y actores comunitarios que proporcionaron información primaria y ayudaron a la CAC a complementar los vacíos detectados de la primera fase. De esta manera, se obtuvo un panorama amplio sobre las causas estructurales de la desnutrición, las afectaciones en los determinantes sociales de la salud que contribuyen a estas y los sentires del pueblo Wayuu y comunidades afrodescendientes que coexisten en el territorio. La metodología se fundamentó en perspectivas epistemológicas decoloniales y situadas que aseguran coherencia en las decisiones investigativas relacionadas con los actores y el fenómeno de estudio.

Con base en lo anterior, el documento expone, en primer término, el enfoque y el marco conceptual que orientan la comprensión de los resultados del estudio. Posteriormente, se desarrolla el capítulo metodológico, en el que se detallan la ruta y las fuentes utilizadas por la CAC para identificar las causas estructurales de la



desnutrición en el departamento de La Guajira. Finalmente, el tercer capítulo presenta los resultados de la investigación, con énfasis en el pueblo Wayuu, a partir de la sistematización de sus fases y análisis, destacando las causas estructurales de la desnutrición y los análisis críticos que de estas se derivan. Wayuu Entendiendo que el departamento de La Guajira es un territorio multiétnico y multicultural, en el que las coexistencias definen el rumbo de varios determinantes de la salud, el cuarto capítulo expone los resultados de la investigación con énfasis en la comunidad afroguajira, describiendo las problemáticas más relevantes y su importancia en el entendimiento de la desnutrición en el departamento. El quinto capítulo presenta los resultados de un análisis estructural y ético de las voces de las madres, los niñas y niños Wayuu, como sujetos de protección especial, en el marco del seguimiento a la Sentencia T-302 de 2017.

El capítulo seis desarrolla una crítica al lugar de la ciencia y de la divulgación desde el territorio, en respuesta a la necesidad de comprender la escasa producción científica en contextos locales y la ausencia de abordajes situados de los determinantes sociales de la salud, incorporando metodologías participativas y colaborativas. Por su parte, el capítulo siete describe la respuesta estatal a la crisis de la desnutrición y hace un análisis de las barreras o bloqueos institucionales evidenciados en la investigación, los cuales afectan directamente la implementación de políticas públicas orientadas reconocer apropiadamente la problemática, afrontar o resolver la desnutrición en el departamento.

Finalmente, se plantean las conclusiones y recomendaciones como insumo fundamental para diferentes actores estatales, institucionales, sociales y comunitarios. En sentido, fue posible, plantear algunas bases para la promoción de acciones centradas en la participación comunitaria, el uso de datos y evidencia científica, la coordinación interinstitucional, el enfoque diferencial étnico, racial, de género, el trabajo interdisciplinar y el marco de derechos de las niñas y los niños para abordar adecuadamente la desnutrición en el departamento de La Guajira.



Es importante resaltar que la CAC fue una instancia diversa y polifónica, conformada por comisionados y comisionadas con distintas formaciones académicas y trayectorias personales. En el desarrollo de la comisión se pusieron en diálogo diversas perspectivas políticas, ideológicas y epistemológicas. En los encuentros realizados, estas formas de ver y entender el mundo entraron en diálogo, tensión y reconocimiento; no siempre se alcanzaron consensos, pero se mantuvieron espacios de conversación y discusión enmarcados en el respeto, teniendo como eje central las infancias de La Guajira.

Aunque este informe condensa los resultados de una labor desarrollada durante aproximadamente un año de trabajo intenso, su propósito no fue diluir dichas diferencias, sino reconocerlas y ponerlas en diálogo sin que dejen de existir. Esto se refleja en algunos apartados del documento, en los que se evidencian distintas maneras de comprender y explicar conceptos asociados a la desnutrición infantil en La Guajira.

1.1. Alcance

Este informe contiene un análisis comprensivo de las causas estructurales que inciden en la desnutrición infantil en el territorio guajiro. A lo largo del texto, la CAC propone una lectura compleja del problema, reconociendo que los determinantes estructurales —sociales, económicos, territoriales, institucionales y culturales— operan de manera interrelacionada (multicausal) y se configuran históricamente, por lo que su transformación requiere procesos sostenidos en el tiempo y la articulación de múltiples actores y niveles de decisión.

En este sentido, las recomendaciones presentadas no deben interpretarse como “soluciones mágicas”, sino como orientaciones estratégicas que buscan contribuir a la reflexión, al diseño de políticas públicas más integrales y al fortalecimiento de capacidades institucionales para el abordaje del problema. La Comisión parte del reconocimiento de que los cambios estructurales, y, en particular,



los cambios culturales, demandan plazos de mediano y largo plazo, así como voluntad política, sostenibilidad, continuidad institucional y diálogo intercultural. Por lo tanto, el alcance de este informe es aportar una base analítica rigurosa que permita comprender la complejidad del fenómeno y orientar acciones futuras, más que cerrar la discusión o agotar el problema.

¿Cómo citar este documento?

Formato APA

Sistema Nacional de Bienestar Familiar; Comisión Asesora Científica de La Guajira. (2026). Estudio de las causas estructurales de la desnutrición en el departamento de La Guajira. Instituto Colombiano de Bienestar Familiar. <https://portalsuin.icbf.gov.co/sites/suin>

Formato Vancouver

Sistema Nacional de Bienestar Familiar; Comisión Asesora Científica de La Guajira. Estudio de las causas estructurales de la desnutrición en el departamento de La Guajira; 2026 [citado Año Mes Día]. Disponible en: <https://portalsuin.icbf.gov.co/sites/suin>



02

Marco conceptual para el
entendimiento de las causas
estructurales de la desnutrición en el
departamento de La Guajira



2. Marco conceptual para el entendimiento de las causas estructurales de la desnutrición en el departamento de La Guajira

El trabajo de la Comisión Asesora Científica (en adelante, CAC) adoptó como enfoque analítico el marco de los determinantes sociales de las inequidades en salud (en adelante, DSS) y el enfoque de derechos humanos, con el propósito de comprender las causas estructurales de la desnutrición en niñas y niños menores de 5 años en el departamento de La Guajira y de orientar el conjunto de acciones de política pública definidas en el plan definitivo ordenado por la Corte Constitucional para la implementación de la Sentencia T-302 de 2017. La selección de este marco parte del reconocimiento de su legitimidad dentro de la institucionalidad colombiana y de su utilidad comparativa en relación con otros países. No obstante, al reconocer las limitaciones del modelo, se proponen ajustes desde perspectivas situadas y decoloniales que incorporan dimensiones históricas, relaciones de poder y el reconocimiento del colonialismo y el racismo estructural como determinantes clave de la salud en contextos indígenas y afrodescendientes. Desde 2005, la OMS ha promovido el análisis de los determinantes sociales como eje central para abordar las inequidades en salud, entendidas no como fenómenos individuales o biológicos, sino como el resultado de condiciones sociales, económicas, políticas e históricas que configuran las oportunidades de vida. Desde esta perspectiva la comprensión debe estar orientada a la acción, en este sentido, la Comisión sobre Determinantes Sociales de la Salud (OMS, 2008) estableció tres líneas de acción prioritarias: 1) mejorar las condiciones de vida diaria, 2) abordar la distribución desigual del poder, el dinero y los recursos; y 3) fortalecer la medición y evaluación de las inequidades.

Este marco ha sido actualizado por la OMS en 2025 (Ilustración 2), reconociendo que las inequidades en salud no solo persisten, sino que se han profundizado, e incorpora factores estructurales como el racismo, las desigualdades

de género, el desplazamiento forzado, el cambio climático y las dinámicas económicas globales como determinantes clave de la inequidad (OMS, 2025).

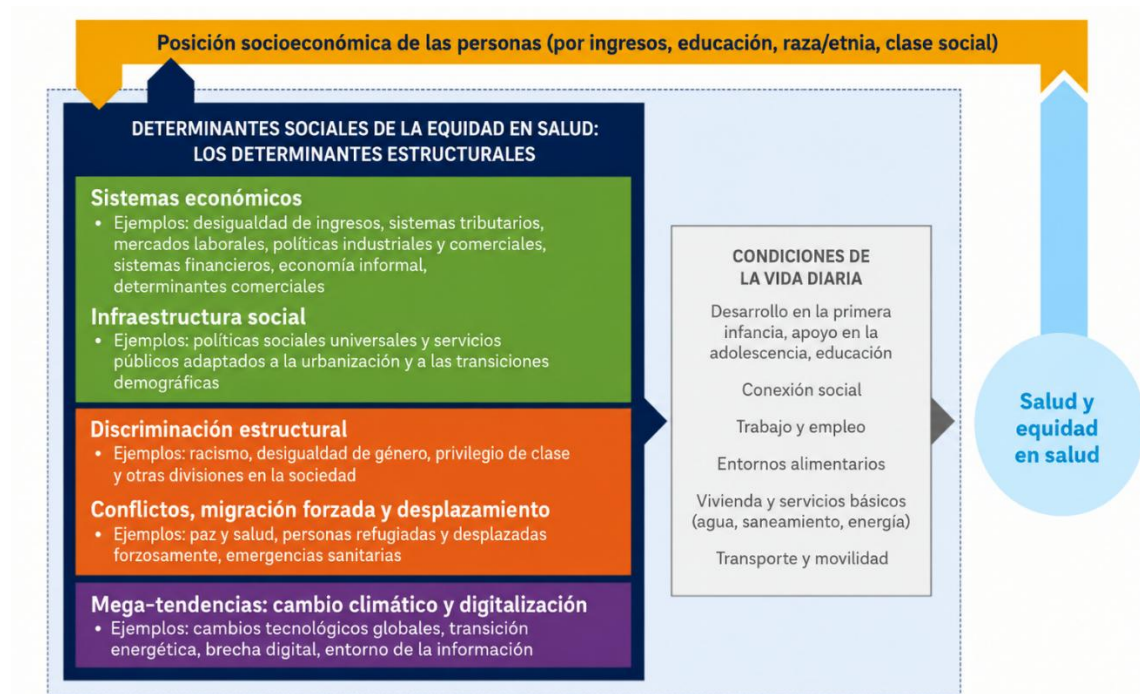


Ilustración N° 2 Determinantes sociales de la equidad en salud-Fuente: OMS, 2025.

Si bien la preocupación por las causas ha estado presente en el área de la salud, el estudio sistemático de la causalidad ha sido central para la epidemiología como disciplina en las últimas cuatro décadas. En este sentido, han desarrollado reflexiones teóricas y metodológicas que la epidemiología ofrece para la comprensión de los patrones de ocurrencia del proceso salud–enfermedad–atención en las poblaciones, como a orientar las acciones dirigidas a mejorar las condiciones de salud.

El uso del marco de los determinantes sociales de la salud (DSS), propuesto por la OMS, posibilita la construcción de explicaciones que incorporan múltiples causas que interactúan en distintos niveles, a través de una diversidad de mecanismos que no solo generan, sino que también perpetúan las inequidades. Este marco propone una perspectiva que integra la complejidad de una problemática dinámica y que, al mismo tiempo, requiere un enfoque multidisciplinar e interdisciplinario que facilite la



adaptación del modelo a las condiciones específicas de la población de interés. Las razones expuestas permiten anticipar la formulación de explicaciones causales complejas, de carácter multicausal, que articulan diversas relaciones causales, proporcionando una descripción más completa del fenómeno y promoviendo un mayor nivel de comprensión (Zemla, 2023).

2.1. El modelo de los determinantes sociales de las inequidades en salud y el enfoque de derechos de las infancias

La OMS define los DSS como las condiciones en las que las personas nacen, crecen, viven, trabajan, y las fuerzas estructurales que configuran dichas condiciones. Estas condiciones están fuera del control de las personas se organizan en dos niveles interrelacionados (OMS, 2023):

- **Determinantes estructurales:** determinan el acceso al poder, al dinero y a los recursos esenciales para una buena salud y se definen mediante sistemas históricos y políticos específicos, políticas y leyes, sistemas de mercado y comercio, y normas sociales y culturales. Se agrupan en factores del contexto político y socioeconómico que determinan la posición socioeconómica.
 - Entre los factores del contexto político y socioeconómico, el modelo propone considerar seis categorías: 1) el sistema económico; 2) la infraestructura social; 3) la discriminación estructural; 4) el conflicto, la migración y el desplazamiento; 5) los valores que define la sociedad; y 6) megatendencias: cambio climático y digitalización.
 - La posición socioeconómica supone la organización jerarquizada de la sociedad y está definida en cada contexto por factores interrelacionados como: clase social, nivel de ingresos, ocupación, educación, género, racismo.
- **Determinantes intermedios:** circunstancias materiales, factores psicosociales y de comportamiento, la cohesión, el capital social y el sistema de salud.

- Las circunstancias materiales incluyen las condiciones de vivienda y acceso a saneamiento básico (agua, alcantarillado, energía), condiciones del lugar de trabajo, ambientes alimentarios (disponibilidad, acceso, seguridad), condiciones de transporte y movilidad.
- Los factores psicosociales incluyen las circunstancias y relaciones de vida estresantes, los acontecimientos estresantes de la vida, el miedo (por ejemplo, del estigma o la discriminación), el aislamiento y el grado de control que las personas tienen sobre sus vidas (grado de autonomía), teniendo en cuenta también las estrategias de adaptación.
- Los factores de comportamiento incluyen los llamados comportamientos de riesgo (como la actividad física, la alimentación, el consumo de tabaco y alcohol), así como las habilidades de adaptación (o la falta de ellas) —cómo lidiamos con el estrés cotidiano—, que se distribuye de manera desigual entre diferentes grupos sociales.
- El capital social se refiere al papel que desempeña la confianza en las instituciones sociales (incluidas las culturales), las relaciones y las redes sociales para influir en la salud de las personas y sus comportamientos relacionados con la salud.
- El sistema de salud es la forma como las comunidades tienen acceso efectivo a los servicios que previenen y tratan las enfermedades, así como promueven activamente la salud.

El modelo de los DSS posibilita proponer articulaciones con otros modelos y enfoques. En el caso particular de la crisis humanitaria por desnutrición infantil en el departamento de La Guajira, es posible articular el marco de los DSS con el enfoque de derechos humanos con el propósito de hacer más evidente el papel de las responsabilidades y obligaciones estatales.



La Convención sobre los Derechos del Niño (en adelante, CDN) establece la obligación de los Estados de garantizar la supervivencia, el desarrollo integral y un nivel de vida adecuado para todos los niñas y niños, a través de sus artículos 6, 24 y 27 (ONU, 1989). La CDN reconoce cuatro dimensiones interdependientes de derechos: supervivencia, desarrollo, protección y participación. La vulneración de los determinantes sociales se traduce directamente en el incumplimiento de estos derechos, y su persistencia refuerza ciclos de inequidad (Goldhagen, 2021).

Desde el enfoque de derechos, la desnutrición infantil no constituye un evento aislado, ni una falla individual, sino una expresión acumulada de determinantes estructurales no garantizados y de obligaciones estatales incumplidas. En el caso de los pueblos indígenas y afrodescendientes, las inequidades en salud reflejan estructuras históricas de exclusión, racismo institucional y despojo territorial. En este sentido, la desnutrición vulnera directamente los derechos a la supervivencia y al desarrollo integral, y se agrava cuando fallan las condiciones estructurales necesarias para una vida digna.

Para ejemplificar esta potencialidad de articulación, la CAC propone un marco analítico relacional que vincula los determinantes sociales de la salud con los derechos de la niñez reconocidos en la CDN, permitiendo una lectura de las inequidades en salud como vulneraciones de derechos humanos que, para ser superadas y avanzar a la garantía efectiva del derecho a la salud, exige acciones multisectoriales.

Asimismo, la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible establece un marco de integralidad entre los Objetivos de Desarrollo Sostenible (en adelante, ODS), particularmente el ODS 2 (Hambre Cero), el ODS 3 (Salud y Bienestar) y el ODS 5 (Igualdad de Género). Este enfoque reconoce que no es posible garantizar la salud y la nutrición infantil sin abordar simultáneamente las desigualdades de género, la pobreza, el acceso a servicios básicos y el reconocimiento del trabajo de cuidado no remunerado (Asamblea General de las Naciones Unidas, 2015).

Tabla N°. 1 Relación entre determinantes sociales, derecho vulnerado y ejemplo en niñez Wayuu. Adaptado de OMS (2008); ONU (1989); ALAPE (2024); CAC (2025).

Nivel (OMS)	Determinante social	Derecho vulnerado (CDN)	Ejemplo en niñez indígena (Wayuu)
Estructural	Pobreza / ingreso	Art. 6, 24, 27 (supervivencia, salud, vida adecuada)	Desnutrición y mortalidad infantil por hambre y falta de agua potable.
	Educación	Art. 28, 30 (educación, identidad cultural)	Escuelas sin pertinencia lingüística ni formación en salud.
	Género	Art. 2, 19, 34 (no discriminación, protección)	Embarazo infantil y sobrecarga de cuidado en niñas y mujeres.
	Etnicidad / racismo	Art. 2, 30 (no discriminación, identidad cultural)	Atención médica sin intérpretes o negación del saber tradicional.
Intermedio	Vivienda y agua	Art. 6, 24 (supervivencia, salud)	Niños enfermos por agua contaminada o viviendas precarias.
	Sistema de salud	Art. 24, 30 (salud, cultura)	Falta de pertinencia intercultural y atención desigual.
	Cohesión social	Art. 19, 12 (protección, participación)	Niños excluidos de espacios comunitarios o de decisión.
	Factores biológicos	Art. 6, 24 (supervivencia, salud)	Mortalidad perinatal por ausencia de controles prenatales.

2.1.1. Mecanismos de inequidad desde los determinantes sociales de la salud

En el marco de los DSS, particularmente tras la revisión del modelo posterior a la pandemia por COVID-19, se propone incorporar el racismo estructural como un mecanismo que opera en todos los niveles. En este sentido, la articulación adecuada del modelo de DSS con otros marcos teóricos implica apoyarse en teorías provenientes de distintas disciplinas que aporten una explicación más robusta y comprensiva. Dado que, en el contexto particular de la desnutrición en el país, los grupos que soportan



una carga desproporcionada son poblaciones racializadas, se propone emplear el modelo teórico del “Sistema Social Racializado” (Bonilla-Silva, 1997). En síntesis, esta articulación sostiene que las inequidades étnico-raciales en salud resultan de mecanismos complejos que tienen lugar en la sociedad colombiana, entendida como un sistema social racializado (Bonilla-Silva, 1997; Bonilla-Silva, 2015), y en un sistema de gobierno concebido como una organización racializada (Ray, 2019; Ray, 2023)

Según Bonilla-Silva, en las sociedades los niveles económico, político, social e ideológico están parcialmente estructurados por la ubicación de los actores en categorías raciales o razas. De este modo, la racialización (o etnización) configura una estructura social real, en la que los grupos racializados —objeto de discriminación— se ordenan jerárquicamente y en la que emergen “relaciones sociales” y “prácticas” acordes con la posición que ocupan los grupos dentro del régimen racial (supremacista). Quienes se sitúan en la parte superior del orden desarrollan puntos de vista y prácticas que sostienen el *statu quo* racial (segregacionista), mientras que quienes se encuentran en la parte inferior tienden a desarrollar perspectivas y prácticas orientadas a desafiarlo (Bonilla-Silva, 1997).

El modelo de “sistema social racializado” se propone como alternativo al modelo que hasta finales de la década de los noventa predominó en el discurso de las ciencias sociales y que estaba centrado en una perspectiva individual sobre el racismo. En ese modelo, el racismo era concebido como un conjunto de ideas o creencias con el potencial de llevar a los individuos a desarrollar prejuicios, definidos como actitudes negativas hacia todo un grupo de personas. Tales prejuicios pueden inducir a las personas a realizar acciones reales o discriminar a las minorías raciales. Si bien este enfoque sobre el racismo fue el más empleado, Bonilla-Silva señala, en 1997, los principales problemas de esta perspectiva individual y propone como alternativa un enfoque estructural (Bonilla-Silva, 1997). La siguiente tabla muestra el contraste de las dos perspectivas

Tabla N°. 2 Perspectivas individual y estructural sobre el racismo-Fuente: elaboración propia a partir de Bonilla-Silva 1997.

Racismo desde la perspectiva individual	Racismo desde la perspectiva estructural
El racismo se ve como externo a la estructura de la sociedad	El racismo está incrustado en la estructura de una sociedad
El racismo se psicologiza	El racismo tiene una psicología, pero está fundamentalmente organizado alrededor de una realidad material
El racismo se trata como un fenómeno estático	El racismo cambia con el tiempo
El racismo es considerado como comportamiento irracional.	El racismo tiene una “racionalidad” (los actores apoyan o resisten un orden racial de diversas formas porque creen que hacerlo es beneficioso para ellos).
El análisis del racismo se limita a los "racistas" y su comportamiento racializado manifiesto.	Los comportamientos racializados abiertos, encubiertos y normativos (siguiendo la etiqueta racial de un orden racial) son todos los caminos que tienen los "sujetos raciales" en cualquier sociedad.
El racismo es visto como algo que las sociedades tienen hoy debido a los pecados del pasado (por ejemplo, esclavitud, colonización y genocidio).	El racismo tiene una base contemporánea y no es un mero remanente del pasado.

Una vez se entiende el concepto de sociedad racializada, se debe dar cuenta de los factores fundamentales para mantener el orden racial. La perspectiva estructural propone el constructo de “ideología racial” que proporciona las racionalizaciones para las interacciones sociales, políticas y económicas entre las razas, de manera que cristaliza nociones y estereotipos. Una parte de la ideología racial es el racismo, que corresponde a la idea de prejuicios en la perspectiva individual. Sin embargo, este factor por sí mismo no garantiza la dominación racial y se presenta como reto analítico la comprensión de los mecanismos y prácticas en los niveles sociales, económicos, ideológicos y políticos que son responsables de la reproducción de la dominación racial (Bonilla-Silva, 1997).



En el marco de este modelo es fundamental tener conceptualizaciones de referencia de mecanismo y práctica social. Para esta investigación entendemos los mecanismos como los procesos prácticos mediante los que se producen las relaciones de causa y efecto en el mundo social. De esta manera, acogemos la propuesta de Gross, que los define como “cadenas o agregaciones de situaciones problemáticas, y los efectos que se derivan de los hábitos que los actores usan para resolverlas” (Gross, 2009, p. 368). Por otro lado, una práctica social se conceptualiza como un tipo de comportamiento rutinario que consta de varios elementos, interconectados entre sí: formas de actividades corporales, formas de actividades mentales, “cosas” y su uso, un conocimiento previo en forma de comprensión, saber hacer, estados de emoción y conocimiento motivacional (Reckwitz, 2002). Estas formas de hacer y pensar son tácitas, adquieren significado a partir de presuposiciones ampliamente compartidas y códigos semióticos subyacentes, y están ligadas a ubicaciones particulares en la estructura social y a la historia colectiva de los grupos. La promulgación colectiva de tales prácticas produce y reproduce esas estructuras y grupos (Gross, 2009).

En 2015, Bonilla-Silva publica una revisión del modelo, en el que destacó dos características del marco propuesto, a saber: 1) se aleja de la idea de que existe un racismo único, en cambio propone considerar que existen variaciones en la forma en que se organizan los regímenes raciales y, por lo tanto, variaciones en las ideologías raciales de esos regímenes. 2) Propone como fuerza impulsora crucial de cualquier sistema social racializado “la contienda racial”, resultado de prácticas raciales de oposición en distintos niveles y que cuando se vuelve colectiva y general, puede producir cambios sistémicos significativos en la organización racial de una sociedad.

En esta misma revisión, Bonilla-Silva señaló tres limitaciones de la formulación inicial: 1) no se describieron de manera suficiente los alcances materiales y consecuenciales de la ideología racial; 2) no se explicó adecuadamente el proceso dinámico de las razas y la formación racial; y 3) no se abordó la interseccionalidad



entre raza, clase y género. Para las dos primeras limitaciones ofreció nuevos argumentos que fortaleció la perspectiva; y para la interseccionalidad, postuló algunas consideraciones para tener en cuenta en el presente y futuro del campo ((Bonilla-Silva, 2015).

Adicionalmente, si bien el marco del Sistema Social Racializado ha iluminado el campo disciplinar, se ha documentado que el sector académico de la teoría organizacional ve a las organizaciones como estructuras burocráticas neutrales a la raza, y que el sector académico estudioso de la raza y la etnia ha descuidado en gran medida el papel de las organizaciones en la construcción social de la raza (Ray, 2019). Para aportar al cierre de esta brecha, la teoría de las organizaciones racializadas, desarrollada por Ray, plantea que las organizaciones son estructuras raciales, comprendidas como esquemas cognitivos que conectan las reglas organizacionales con los recursos sociales y materiales. Así, se configuran como estructuras de nivel meso fundamentales para la disputa sobre el significado racial, la construcción social de la raza y la estabilidad y el cambio en el orden racial (Ray, 2019).

La teoría de las organizaciones racializadas analiza los patrones habituales de normas culturales codificadas y distribución de recursos que existen más allá de las preferencias de los miembros individuales de la organización. Al hacerlo, las organizaciones racializadas tratan las prácticas administrativas—incluida la aplicación de requisitos políticos, reglas organizativas y distribución de recursos— como mecanismos para explicar patrones persistentes de desigualdad racial (Ray, 2023).

Sobre la dinámica del funcionamiento de las organizaciones racializadas, la teoría de Ray postula cuatro principios básicos que explican cómo operan estas estructuras en la práctica: 1) las organizaciones racializadas mejoran o disminuyen la agencia de los grupos raciales; 2) las organizaciones racializadas legitiman la distribución desigual de los recursos; 3) la blanquitud es una credencial; y 4) la disociación de las reglas formales de la práctica organizacional es a menudo racializada (Ray, 2019 y 2023).



Las organizaciones racializadas son a la vez resilientes y flexibles. La resiliencia surge porque acumulan recursos que les hace posible perdurar y la flexibilidad proviene de su capacidad de adaptación. Es así, como en condiciones históricas nuevas, las organizaciones aplican esquemas de subordinación racial a los recursos emergentes, permitiendo que se desarrollen nuevos mecanismos de exclusión racial (Ray, 2023).

2.2. Colonialismo académico y sanitario

Para comprender cómo opera el racismo, en articulación con la colonialidad, resulta necesario referirse —en el contexto de esta investigación y del análisis de la desnutrición en La Guajira— al colonialismo académico y sanitario. En este sentido, es importante reconocer que la colonización de América implicó la instauración de un nuevo patrón global de poder y la configuración de una matriz de colonialidad, de carácter eurocéntrico y capitalista, sobre la cual se sostienen las ficciones de la modernidad y que permitió definir la creación del Otro de Europa.

América se constituyó, así como el primer espacio-tiempo de un nuevo patrón de poder mundial y, por tanto, como la primera entidad de la modernidad; en su configuración convergieron y se articularon dos procesos históricos fundamentales que dieron lugar a la producción de dicho espacio-tiempo (Escobar, 2003).

La codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados, trae consigo la producción jerárquica de la clasificación y la articulación de las formas históricas de control de recursos, trabajo y productos, alrededor del capital y el mercado mundial (Quijano, 2000).

La colonialidad como un proceso posterior a la colonización también estableció jerarquías epistémicas, que subestiman el conocimiento, las subjetividades, las experiencias y las formas de vida de quienes están dominados (Quijano, 2000, 2001). La colonialidad epistémica excluye y silencia el conocimiento periférico, dicho conocimiento fue concebido como una fase mítica, inferior, pre-moderna y pre-



científica (Castro-Gómez, 2000), en una posición distante del conocimiento producido en Europa. Posiciona, así, al eurocentrismo como un paradigma dominante y universal, como esta construcción que piensa y organiza la totalidad del tiempo y el espacio para toda la humanidad (Lander, 2000).

La colonialidad ha sido el marco en el que se han organizado y desarrollado los sistemas de formación profesional de las disciplinas en las Américas y como producto de este proceso se ha forjado el sistema de medicina occidental. Este sistema de medicina occidental que se consolidó como hegemónico en la formulación de políticas públicas, en la organización de la prestación de los servicios individuales y de la salud pública, y en la definición de políticas de investigación.

Los avances de la medicina occidental, en términos de conocimiento y de avances científicos, también han sido logrados a través de convertir la práctica y el saber médico en dispositivos de poder y control colonial. Para Fanon (1961), la situación colonial no solo vacía de contenido las relaciones entre médico y paciente, sino que, además, convierte al médico en un eslabón muy importante de la red colonial. Esta situación se reproduce incluso cuando el médico pertenece al pueblo colonizado. Es por esto, el pueblo colonizado muestra su sospecha y ambivalencia en relación con cualquier miembro que adquiera, discursiva y prácticamente, las técnicas del colonizador (Espinell Vallejos, 2022).

Al respecto, Basile y Feo (2022) desarrollan una reflexión en la que muestran que el sistema-mundo moderno/colonial, reproductor de un orden Centro-Periferia con una aceleración deshumanizante —mediada por la globalización—, es el resultado de un proceso de pliegues que, en la región latinoamericana y caribeña, se vincula con la propia constitución histórica de América y del capitalismo en sus transiciones entre las fases colonial, moderno/eurocentrada, desarrollista y neoliberalizada (Mignolo, 2000), entendido como un patrón de poder que deja cada vez menos espacios para la salud y el vivir bien.



En este contexto, las bases epistemológicas de la salud tendieron a moverse en un péndulo entre la reproducción de una constante colonialidad del poder y del conocimiento sanitario (Quijano, 2000). Esto hace que los ciclos históricos se muevan en acumulados de importación de teorías, políticas, metodologías, en una dinámica permanente de imitación o. en el mejor de los casos, en la adaptación de tesis, según el Norte global. Cada episteme produjo sedimentaciones, acumulados geoculturales, condensaciones institucionales en el campo sanitario en la academia, en los Estados, en las propias sociedades a largo de todo el siglo XX (Basile & González, 2022).

En el pensamiento crítico latinoamericano en Salud, en el siglo XXI, no basta con mirar solo hacia y desde Latinoamérica y el Caribe, sino es imprescindible un primer ejercicio de deconstrucción, lo que implica trazar un objetivo metodológico primario en la necesidad de descolonización de la salud hacia una geopolítica del Sur global. Es decir, trascender los marcos impuestos por las epistemologías dominantes y construir alternativas que respondan a las realidades y necesidades locales de nuestras comunidades. Esto lleva a cuestionar los fundamentos tradicionales de las políticas de salud y a proponer nuevas narrativas que aborden las desigualdades estructurales y promuevan la justicia social en el ámbito sanitario (Basile & González, 2022).

La agenda, la geopolítica y las acciones de la salud global liberal —de la doctrina panamericana regional y sus impactos nacionales y locales— tienen implicancias en este carácter intrínseco de dependencia en el campo de las teorías y en las políticas sobre los sistemas de salud. Esto ha generado una homogenización de caminos posibles y de limitada comprensión de la especificidad de los sistemas sanitarios situados en el capitalismo mundialmente periférico (Basile & Feo, 2022).

2.3. Interseccionalidad

La interseccionalidad se configura como una herramienta analítica fundamental para comprender cómo los sistemas de opresión tales como racismo,



patriarcado, clasismo entre otros actúan de manera simultánea e interrelacionada en las trayectorias vitales de los sujetos. Según Viveros Vigoya (2014), la interseccionalidad no solo constituye un paradigma teórico, sino también un instrumento metodológico que permite interpretar de manera compleja la realidad social. Desde esta perspectiva, se visibilizan y profundizan los cruces de múltiples identidades que, en su interacción, producen y reproducen dinámicas de opresión y dominación que afecta a los grupos sociales y particularmente a las mujeres y a los cuerpos feminizados.

Investigar desde la interseccionalidad implica asumir importantes advertencias epistemológicas, particularmente el reconocer que los sistemas de opresión no operan de forma aislada, sino que se articulan y potencian recíprocamente, configurando un entramado único de opresión. Aunque es posible identificar los trazos de las inequidades estructurales, su carácter entrelazado exige el perfeccionamiento de las herramientas analíticas para su adecuada comprensión (Miliario González et al. 2020).

Este enfoque resulta particularmente pertinente para analizar las formas diferenciadas en que las estructuras de poder afectan a los grupos sociales situados en territorios concretos. Si bien el orden económico y social global obstaculiza el acceso a una vida digna y plena para amplios sectores de la población, no todas las personas experimentan este impedimento de la misma manera. Las afectaciones sobre de cada sujeto depende de la interacción particular de género, clase y raza que se inscribe en su cuerpo y experiencia (Davis, 2004).

2.4. Interculturalidad y escenarios de coexistencia

Siguiendo a Walsh (2010), “entendemos interculturalidad como la posibilidad de diálogo entre las culturas”. Esta definición no se limita a la coexistencia o al intercambio formal entre tradiciones culturales, sino que remite a un proyecto crítico orientado a transformar las relaciones de poder que históricamente han jerarquizado



saberes y sujetos. En este sentido, la interculturalidad implica la construcción de condiciones materiales, políticas y epistémicas que hagan posible un diálogo no subordinado entre culturas. Esta noción, por tanto, exige ir más allá del simple intercambio entre representantes del mundo académico o de las instituciones dominantes. Como señala Dussel (2012):

Un diálogo intercultural deber ser transversal; es decir, debe partir de *otro lugar* que el mero diálogo entre los eruditos del mundo académico o institucionalmente dominante. Debe ser un diálogo multicultural que no presuponga la ilusión de la simetría existente entre las culturas (p. 45).

Desde esta perspectiva, la interculturalidad no supone que todas las culturas se encuentran en condiciones de igualdad, sino que reconoce las desigualdades históricas y estructurales entre ellas.

Dussel propone entender la interculturalidad como una oportunidad para poner en diálogo lo mejor de las distintas tradiciones de pensamiento. Esto implica construir nuevas formas, sentidos y lógicas en la producción de conocimiento. Por un lado, articula los avances del conocimiento científico de tradición europea y griega; y, por otro, los saberes indígenas, particularmente sus éticas, su relación con la naturaleza y su lógica sistémica. En otras palabras, para Dussel, la interculturalidad consiste en rescatar lo más valioso de cada tradición la científica liberal y la indígena y, a partir de ese encuentro, generar nuevas miradas sobre la realidad (Dussel, 2012).

Abordar el diálogo intercultural requiere reconocer las estructuras de poder racistas y patriarcales que configuran asimetrías en los sistemas de conocimiento, enmarcados históricamente en contextos de colonialismo y capitalismo. En este sentido, el conocimiento científico de tradición europea adquiere una posición hegemónica, al ser considerado el modelo legítimo de racionalidad y progreso. Esta jerarquización sitúa los saberes indígenas como residuales, no científicos o pertenecientes al pasado. Como plantea este pensador latinoamericano, es necesario identificar estas relaciones de poder epistémico y cuestionar su legitimidad para abrir



posibilidades a una interacción horizontal entre formas de conocimiento. El diálogo intercultural, por lo tanto, no puede eludir el análisis crítico de estas desigualdades, ni la necesidad de dismantelar las lógicas que subordinan otras epistemologías.

La propuesta del dialogo intercultural implica asumir una crítica desde la exterioridad, que permita evidenciar de qué manera los pueblos indígenas y diversidades étnicas han sido constituidos como víctimas del sistema patriarcal y racista, sostenido en narrativas universalistas. Se trata de una narrativa que desconoce las especificidades de sujetos colectivos que poseen sistemas propios de conocimientos. Así, pues, el diálogo intercultural exige reconocer que los saberes no se encuentran en una relación de simetría inexistente entre las culturas, sino que están atravesados por desigualdades históricas y estructurales.

2.5. Relación cuerpo-territorio, salud y desnutrición

El territorio constituye una dimensión central para el análisis de las causas estructurales de la desnutrición, en tanto configura las condiciones materiales, sociales, culturales y ambientales que hacen posible la vida y el bienestar. Desde la geografía social y los estudios territoriales, el territorio se entiende como una construcción social y relacional, organizada y gestionada por actores sociales, caracterizada por tres atributos analíticos fundamentales: totalidad, multiescalaridad y multidimensionalidad (Fernandes, 2005; 2009).

La totalidad refiere a que cada territorio conforma una unidad relativamente autónoma, con formas propias de organización social, política y económica que inciden directamente en las condiciones de vida de sus habitantes. La multiescalaridad reconoce que el territorio se expresa simultáneamente en distintas escalas —local, comunitaria, municipal, regional y nacional—, cuyas interacciones deben ser analizadas de manera articulada, sin privilegiar una escala sobre otra (Dicken et al., 2002). La multidimensionalidad, por su parte, alude a la coexistencia e



interdependencia de dimensiones sociales, culturales, económicas, políticas y ambientales en la configuración territorial. La omisión de alguna de estas dimensiones conduce a concepciones reduccionistas que limitan la capacidad de agencia de los actores locales y pueden derivar en procesos de desterritorialización, entendidos como la pérdida de control, uso y significado del territorio (Montañez Gómez & Delgado Mahecha, 1998; Fernandes, 2009).

En contextos indígenas, esta comprensión del territorio se amplía y adquiere una expresión ontológica relacional. Para el pueblo Wayuu, el territorio no se concibe únicamente como un espacio físico delimitado, sino como una construcción cultural, histórica y espiritual profundamente arraigada en su cosmovisión y organización social. Weilder Guerra Curvelo (2019) señala que el territorio Wayuu se estructura a partir de principios fundamentales que dan cuenta de su carácter relacional y de su función en la reproducción social y cultural del pueblo.

Entre estos principios se destacan la precedencia, entendida como la ocupación ancestral del territorio por un clan o grupo familiar, materializada en elementos como cementerios, viviendas y huertas que constituyen verdaderas “escrituras del territorio”. La adyacencia se refiere a las áreas circundantes necesarias para actividades de pastoreo, caza, recolección y cultivo, indispensables para la subsistencia y la vida comunitaria. Finalmente, la subsistencia que está asociada al uso continuo y sostenido de los recursos naturales del territorio, que refuerza los derechos colectivos y el reconocimiento social sobre la tierra (Guerra Curvelo, 2019).

Asimismo, la organización social matrilineal del pueblo Wayuu implica que los derechos territoriales se heredan por línea materna, y que el tío materno (apūshi) cumple un rol central en la toma de decisiones relacionadas con la tierra y el ordenamiento del territorio. En este sentido, el territorio constituye un entramado de relaciones de parentesco, memoria y autoridad, cuya continuidad es condición para el bienestar colectivo. Guerra Curvelo (2019) describe esta relación como un



“ensamblaje ecológico-social donde el territorio da sentido a la vida y al bienestar”, subrayando que la ruptura de estos vínculos tiene efectos directos sobre la reproducción social y la salud comunitaria.

Desde esta comprensión ontológica del territorio, resulta posible establecer un vínculo analítico directo con el enfoque de cuerpo-territorio. En la medida en que el territorio es concebido como una red de relaciones vivas que articula memoria, parentesco, subsistencia y bienestar, el cuerpo no se entiende como una entidad separada del espacio que habita, sino como parte constitutiva de ese entramado territorial. Esta lectura relacional permite comprender que las afectaciones al territorio tienen implicaciones directas sobre los cuerpos y las condiciones de salud.

Con el fin de integrar estas perspectivas, la Comisión adopta el enfoque de cuerpo-territorio como una herramienta analítica que permite comprender la interdependencia entre los procesos territoriales y las condiciones corporales de salud. Este enfoque, desarrollado en América Latina desde perspectivas comunitarias y feministas, plantea que las transformaciones, afectaciones o rupturas del territorio se expresan simultáneamente en los cuerpos que lo habitan, particularmente en poblaciones históricamente vulnerabilizadas y marginalizadas (Zaragocin & Caretta, 2021). Asimismo, este enfoque se ha utilizado como una metodología para analizar dinámicas espaciales vinculadas con procesos extractivos y con diversas formas de violencia, incluidas las basadas en género (Zaragocin & Caretta, 2021).

En la formulación del concepto de cuerpo-territorio ha sido central el trabajo de feministas comunitarias como Lorena Cabnal, indígena maya xinca de Guatemala. Cabnal, en diálogo con otras feministas decoloniales y latinoamericanas como Silvia Rivera Cusicanqui y Julieta Paredes, postula que el cuerpo-territorio es una categoría analítica y política que articula la defensa del cuerpo con la defensa del territorio. Cabnal argumenta que la defensa del cuerpo, especialmente de los cuerpos feminizados, en los que se incluye la población infantil, es “una lucha cotidiana e



indispensable porque el cuerpo-territorio ha sido un territorio en disputa durante milenios” (Cabnal, 2010, p. 22).

La geógrafa feminista Delmy Tania Cruz-Hernández destaca que el cuerpo “ha sido despojado de su sensibilidad, su carne, sus vísceras, sus miserias, sus alegrías y sus placeres” (2015, p. 1). Sugiere que la metodología que aporta el concepto de cuerpo-territorio es valiosa para dar voz a las escalas más íntimas, las más micro, y conectar intrínsecamente con otras escalas o territorios (Cruz Hernández, 2015).

En este sentido, la incorporación del enfoque cuerpo-territorio constituye una herramienta analítica pertinente para comprender cómo los procesos que afectan al territorio se expresan en los cuerpos de quienes lo habitan, especialmente en contextos de desigualdad estructural. Esta perspectiva permite reconocer que las transformaciones, deterioros o rupturas territoriales no son fenómenos abstractos, sino que inciden directamente en las condiciones de vida, el bienestar y la salud de las poblaciones.

Desde este marco conceptual, la salud y la nutrición se analizan como procesos estrechamente vinculados a la integridad territorial, entendida no solo en términos ambientales, sino también sociales y culturales. La incorporación de esta perspectiva amplía el análisis de la desnutrición infantil más allá de explicaciones individuales o biomédicas, y orienta la identificación de causas estructurales asociadas al territorio, cuyas manifestaciones empíricas serán desarrolladas en el capítulo de resultados del presente informe.

2.6. Soberanía alimentaria, seguridad alimentaria y derecho humano a la alimentación

Se trata de articular el territorio, alimentación y derecho humano a la alimentación para comprender las causas estructurales de la desnutrición en el departamento de La Guajira. Desde esta perspectiva, la soberanía alimentaria no se



entiende únicamente como una política pública o una condición técnica de disponibilidad de alimentos, sino como una relación histórica, cultural y territorial que sostiene la vida colectiva. En el caso del pueblo Wayuu, esta relación se ve afectada por procesos estructurales de fragmentación territorial —como el extractivismo y la apropiación de bienes comunes— que inciden directamente en la capacidad de producir, acceder y decidir sobre los alimentos. Esto sitúa a la desnutrición infantil como expresión de la ruptura de los sistemas alimentarios territoriales y del incumplimiento del derecho humano a la alimentación adecuada (ONU, 1999; Patel, 2009; FAO, 2015).

Para el pueblo Wayuu, la alimentación no constituye un acto meramente biológico ni un componente técnico de la nutrición, sino una relación integral entre territorio, vida, espiritualidad y organización social. Comer implica mantener el vínculo con los aseyuu¹ (espíritus protectores), con el ei'rukuu (linaje territorial), con los ciclos de la naturaleza y con los lugares donde germina la semilla y fluye el agua. En esta comprensión, la alimentación forma parte del equilibrio que sostiene la vida colectiva y la continuidad del pueblo.

Desde una perspectiva indígena, la soberanía alimentaria no se reduce a la disponibilidad de alimentos, sino que se expresa en la capacidad de decidir qué se come, cómo se produce, en qué territorio y bajo qué sistemas de conocimiento (Vía Campesina, 2007; Nyéléni, 2007). Esta noción dialoga con planteamientos críticos que

¹ **Aseyuu:** es un ser intangible, se personifica en plantas, animales, personas etc. Su personificación en Wayuu mediante los sueños o en trances mediante voces propias manifiestan su presencia de curación, son seres protectores de los ei'rukuu Wayuu, cada ei'rukuu antiguamente tenía su propio aseyuu protector de wanülüü., no es una presencia maligna sino todo lo contrario, es una presencia buena, de salvación espiritual y curación; el aseyuu escoge quien va ser su portadora entre los Wayuu, escoge su vehículo o portador para revelarse, y este vehículo es conocida como Oütsu (Mujer) o Oütchi (hombre), a quien haya escogido en un ei'rukuu, debe ser instruida bajo una sabia **Oütsu** quien le otorga roles con estrictas dietas y disciplinamientos que cambia por completo la vida normal de una Wayuu común a una Oütsu, en su mayoría las portadoras de aseyuu son mujeres, el vehículo de los aseyuu sirven para transmitir los mensajes de las curaciones de enfermedades de índole complicada, sagrado o espiritual, enfermedades de **raíces antiguas y muy profundas**, inexplicables por cualquier tipo de conocimientos, los aseyuu en el mundo intangible sirven de portavoces (una especie de Palabrer@s) que entablan conversación con los causantes de los Ayüülee-enfermedades o los wanülüü.



reconocen la alimentación como un derecho colectivo inseparable del control territorial, la autodeterminación y la reproducción cultural (Patel, 2009; FAO, 2015).

En los espacios de palabra colectiva (Otkajawaa²) realizados en territorio, las abuelas (laülayuu) sintetizan esta relación con una afirmación reiterada: “Sin territorio no hay comida, sin comida no hay palabra, y sin palabra no hay futuro”. Esta expresión condensa una ontología donde la alimentación es condición de la palabra, de la memoria y de la existencia misma del pueblo.

Antes de la expansión de la minería a gran escala y otros proyectos extractivos, amplias zonas del sur de La Guajira constituían territorios agrícolas funcionales, sustentados en el bosque seco tropical, y en sistemas productivos adaptados a la variabilidad climática. Lejos de ser espacios improductivos, estos territorios conformaban un mosaico de suelos fértiles, arroyos estacionales, nacederos y biodiversidad, que permitían la producción de alimentos durante buena parte del año (FAO, 2017; IDEAM, 2018).

En este territorio convivían familias Wayuu, afrodescendientes y campesinas, cuyas prácticas productivas se complementaban: los Wayuu organizaban la siembra según el calendario ecológico propio; las familias campesinas compartían técnicas de manejo del suelo y riego; y las comunidades afrodescendientes conservaban semillas criollas de maíz, frijol, ajonjolí y otras especies adaptadas al ecosistema local. Estos sistemas alimentarios diversificados constituían una base de seguridad y soberanía alimentaria territorial, hoy profundamente erosionada.

El calendario Wayuu constituye un sistema ecológico complejo de lectura del territorio, basado en la observación de lluvias, sequías, vientos, migración de aves,

² **Outkajawaa:** término wayunaiki (también: Otkajawaa) que se entiende como un espacio para juntarse o reunirse, alrededor de un tema de interés de los participantes, donde la palabra de cada actor cobra gran relevancia. “Es el acto tradicional de estar unidos, ligados, convocados, congregados o concentrados para analizar, acordar o resolver un propósito común. Es estar reunidos para dialogar, reflexionar, avizorar o visionar la solución de problemas, conflictos, diferencias o discrepancias” (Ojeda, Guillermo, s. f)



ciclos lunares, constelaciones y floración de especies nativas. Este calendario orienta decisiones fundamentales para la alimentación: cuándo sembrar, recolectar, mover el ganado, almacenar agua, activar bancos de semillas o preparar la sal marina.

Desde la literatura sobre conocimientos ecológicos tradicionales, estos sistemas son reconocidos como formas legítimas de ciencia ambiental, fundamentales para la resiliencia alimentaria en contextos de alta vulnerabilidad climática (Berkes, 2012; FAO, 2013). La interrupción de los ciclos naturales —por desvío de arroyos, contaminación del suelo o destrucción de sitios sagrados— afecta directamente la precisión ecológica del calendario, constituyendo una forma profunda de despojo cultural, epistémico y alimentario.

Los bancos de semillas Wayuu representan una memoria viva de la alimentación y de la autonomía territorial. En ellos se conservan semillas de maíz tradicional, frijol guajiro, calabaza, patilla nativa, melón criollo y plantas medicinales del bosque seco tropical. Estos bancos son cuidados principalmente por mujeres, oütsu³, abuelas y jóvenes, y cumplen funciones esenciales: asegurar semillas propias para cada ciclo agrícola, reducir la dependencia del mercado, conservar variedades resistentes a la sequía y sostener el conocimiento intergeneracional.

La literatura sobre soberanía alimentaria reconoce los bancos comunitarios de semillas como pilares de la autodeterminación alimentaria y de la resiliencia frente a

³ **Oütsu o Oütschi:** son Wayuu que sirven de vehículo de los aseyuu (Curadores y palabreros espirituales que intermedian con wanülüü para sanar los Ayuulee-enfermos), son los vehículos de los mensajes de los aseyuu; es la portadora de los aseyuu, esta sabiduría es innata, son escogidas o escogidos por sus propios aseyuu que se le revela constantemente en los sueños, se le manifiesta en forma agresiva cuando su portador hace caso omiso a su revelación, de manera corporal inicia escenarios de convulsiones (que pueden causarle desmayos inclusive la muerte si es constante), voces sin explicación hasta que otra Oütsu interceda y pueda enseñar cómo tratar y como dialogar los aprendices con sus aseyuu. Son guías espirituales en la vida de los Wayuu dentro de los territorios claniles; se encargan de diagnosticar, dar tratamiento y curar males causados por seres del mundo pülasü (Mundo-otro, de los espíritus), pero también de hacer rituales de protección (Serrano, 2020, p.273). Existen hombres y mujeres Wayuu que fueron escogidos por un Aseyuu (El espíritu auxiliar) para dedicarse a guiar la vida espiritual de ese pueblo, las comunidades ven a las mujeres como las encargadas de la protección y del cuidado de las familias y la comunidad en general.



crisis climáticas y económicas (FAO, 2019; Altieri & Toledo, 2011). Su afectación por procesos extractivos —mediante degradación del suelo, alteración de ciclos climáticos o fragmentación territorial— compromete directamente la continuidad de estos sistemas y, con ello, la base material de la alimentación.

El derecho humano a la alimentación adecuada, reconocido en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (ONU, 1966) y desarrollado por el Comité DESC (ONU, 1999), establece que los alimentos deben ser disponibles, accesibles, adecuados y culturalmente aceptables⁴. Sin embargo, desde la perspectiva Wayuu, este derecho solo puede ejercerse plenamente cuando existen condiciones territoriales específicas: acceso libre al territorio, agua no privatizada, semillas propias, respeto por el calendario ecológico, protección del mar, la sal, la pesca y el bosque seco tropical, y garantía de las rutas ancestrales de movilidad.

En este sentido, la desnutrición y el hambre en La Guajira no pueden comprenderse únicamente como fallas en la provisión de alimentos o en la atención nutricional, sino como expresiones de procesos estructurales de despojo territorial asociados al extractivismo, la transición energética y la mercantilización de los bienes comunes (Guerra Curvelo, 2019; Gudynas, 2015). La ruptura del territorio implica la ruptura de los sistemas alimentarios y, con ello, la vulneración sistemática del derecho humano a la alimentación.

⁴ **Culturalmente aceptable/adecuado en el contexto de la CAC** no designa la simple adecuación a una tradición concebida como intacta, sino una práctica reflexiva que reconoce las condiciones históricas y las relaciones de poder en las que se producen los significados. A la luz de las tesis de Gayatri Chakravorty Spivak (1998) sobre la subalternidad, lo pertinente implica interrogar quién habla, desde dónde y bajo qué marcos de inteligibilidad, evitando reproducir la violencia epistémica que silencia o traduce al otro en los términos de la cultura dominante. Supone también comprender la identidad como una articulación estratégica y contingente, útil para disputar espacios de representación, pero nunca como una esencia fija o pura. Lo propio puede y debe ser rescatado, pero no como un núcleo originario inmutable, sino como un tejido de prácticas, memorias y saberes que se reconfiguran colectivamente en contextos situados, atravesados por conflictos, mediaciones y resignificaciones históricas.

2.7. Gobierno propio y gobernanza en el pueblo Wayuu

Este apartado desarrolla el marco conceptual que permite comprender el Gobierno Propio del pueblo Wayuu y sus formas de gobernanza comunitaria, como elementos centrales para el análisis de las causas estructurales de la desnutrición infantil en La Guajira. Lejos de constituir un simple arreglo organizativo, el gobierno propio expresa una forma histórica, cultural y territorial de ordenar la vida colectiva, regular los conflictos, proteger el territorio y garantizar la reproducción material y simbólica del pueblo Wayuu.

Desde el derecho público y la ciencia política occidental, el gobierno suele entenderse como el conjunto de instituciones formales que ejercen el poder político y administran el orden social; mientras que la gobernanza se refiere a los procesos mediante los que se toman, implementan y evalúan decisiones colectivas, involucrando múltiples actores, normas y mecanismos de coordinación (Whittingham Munévar, 2011). No obstante, estas categorías resultan insuficientes si se aplican de manera directa a los pueblos indígenas. En el caso del pueblo Wayuu, el Gobierno Propio no se organiza como una estructura jerárquica ni burocrática, ni se fundamenta en la delegación estatal del poder.

Se trata de un sistema normativo, político y territorial propio (autogobierno), basado en la legitimidad cultural (Aküaipaa⁵), que emana de la historia, el parentesco matrilineal (apüshii), los clanes (ei' rukuu), la palabra, el reconocimiento colectivo, y el ejercicio de autoridad de los Alaülayuu, quienes cumplen funciones políticas, sociales y territoriales en virtud del reconocimiento colectivo y del arraigo con el territorio. Este sistema ha sido reconocido por el ordenamiento jurídico colombiano (Constitución

⁵ **Aküaipaa:** El Wayuu es un ser individual, miembro de una colectividad, en la que produce, reproduce y transmite saberes y normas de convivencia social para mantener la cohesión interna entre los miembros de la Nación. Especialmente el pütchipüü es el garante del cumplimiento de las normas y reglas en la búsqueda del equilibrio social (Proyecto Etnoeducativo de la Nación Wayuu Anaa Aküaipaa).



Política de Colombia, arts. 7, 246 y 330) y por el derecho internacional, en particular por el Convenio 169 de la OIT (OIT, 1989).

Mientras el gobierno propio responde a la pregunta por quién ejerce la autoridad y por qué es legítima, la gobernanza remite a cómo se toman las decisiones, cómo se gestionan los conflictos y cómo se preserva el equilibrio social y territorial. En el mundo Wayuu, ambas dimensiones están profundamente entrelazadas y no pueden comprenderse de forma separada, la gobernanza comunitaria se expresa mediante el consenso, el uso de la palabra, la negociación intra e interclanil y mecanismos propios de resolución de conflictos orientados a la reparación y al restablecimiento del equilibrio social. Su fundamento no es la autoridad delegada por el Estado, sino el ejercicio de la autonomía política y jurídica reconocida por la comunidad y respaldada por el derecho propio y el ordenamiento constitucional colombiano (Constitución Política de Colombia, 1991; Corte Constitucional de Colombia, Sentencia T-652/98, 1998; Sentencia T-302/17, 2017; Sentencia T-172/19, 2019).

El gobierno propio Wayuu se sustenta en principios y estructuras culturales que preceden al Estado moderno y que continúan organizando la vida colectiva. Entre sus fundamentos centrales se encuentran:

- **El ei' ruku (La matrilinealidad)**, que define la pertenencia, la herencia y la continuidad del linaje a través de la madre.
- **El apüshii (familia materna, familia extendida)**, como unidad básica de organización social, territorial y política.
- **El alaülaa (tío materno)**, quien ejerce funciones de orientación, decisión y representación del linaje.
- **Los alaülayuu y laülayuu**, autoridades reconocidas por su sabiduría, trayectoria y capacidad de armonizar la vida comunitaria.
- **El derecho propio (Aküaipaakalü)**, orientado a la reparación, la compensación y el restablecimiento del equilibrio, más que al castigo.



Como explica la Junta Mayor Autónoma de Palabreros, al interior de los matrilineajes, los tíos maternos actúan como líderes naturales para organizar, desarrollar y orientar la vida interna de su propio linaje familiar; esto se realiza de acuerdo con el sistema propio de valores y principios de vida social y espiritual. En la representación familiar, los tíos maternos son los que conservan la potestad de tomar las decisiones para conservar el bienestar y la integridad física y cultural de su linaje familiar; sobre todo, aquellas decisiones que se toman para cumplir con acuerdos de compensación y restauración de derechos individuales y colectivos (Junta Mayor Autónoma de Palabreros & OEI, 2020).

En la sociedad Wayuu, la autoridad no se concentra en un órgano central ni en una jerarquía vertical, sino que se configura de manera dispersa y horizontal, distribuida entre los e'irukuu y los linajes maternos. La figura denominada por la literatura etnográfica, antes de la Constitución Política de 1991, como “cacique” corresponde a un líder cuya legitimidad proviene del respaldo de su familia materna, de su prestigio social y económico y, especialmente, de su capacidad para ejercer la palabra como mediador en conflictos intra e interclaniles Wayuu. Este liderazgo se sostiene en el consejo, la reciprocidad, la hospitalidad y el cumplimiento de la ley tradicional, de manera que su autoridad no es impuesta ni garantizada por una institución estatal, sino reconocida colectivamente por su capacidad de mantener el equilibrio social. La continuidad de esta autoridad se hereda generalmente por línea matrilineal (al sobrino hijo de hermana) o se adquiere por méritos personales, lo que evidencia que el ejercicio del poder es relacional, comunitario y basado en la confianza, prestigio y capacidad de convocatoria (Gutiérrez de Pineda, 2022).

Esta autoridad no es impuesta ni garantizada por una institución externa, sino que se construye y se mantiene a partir del prestigio, la palabra cumplida, la reciprocidad y la capacidad de preservar la paz interclanil, como lo han documentado la antropología clásica y contemporánea sobre La Guajira (Gutiérrez de Pineda, 2022; Guerra Curvelo, 2019).



La gobernanza Wayuu se expresa a través de prácticas comunitarias de deliberación, negociación y consenso, donde la palabra ocupa un lugar central como mecanismo de regulación social. Las decisiones relevantes para la vida colectiva, como el uso del territorio, la resolución de conflictos y las relaciones interclaniles, se construyen mediante el diálogo, la mediación y el respeto a los acuerdos, y no a través de la coerción o la imposición.

En este sentido, la gobernanza Wayuu no se fundamenta en la autoridad estatal ni en procedimientos administrativos formales, sino en una ética relacional orientada a preservar el equilibrio entre personas, linajes, territorio y espiritualidad. La justicia, la autoridad y el bienestar se conciben como procesos colectivos, siempre abiertos a la palabra y a la reparación.

La jurisprudencia constitucional colombiana ha reconocido esta forma de gobierno y gobernanza como expresión de la autonomía política y jurídica de los pueblos indígenas (Corte Constitucional, sentencias T-652 de 1998, T-302 de 2017, T-172 de 2019). Esta subraya que el ejercicio del gobierno propio es condición para la garantía efectiva de los derechos fundamentales en contextos indígenas.

Reconocer el gobierno propio Wayuu no implica idealizarlo ni desconocer las tensiones internas que atraviesan al pueblo. Diversas voces desde el territorio han señalado que, aun cuando la organización social es formalmente matrilineal, en la práctica persisten desigualdades de género y concentraciones de poder masculino en decisiones cotidianas, especialmente en contextos de intermediación con el Estado, empresas y actores externos.

Asimismo, los procesos históricos de colonización, extractivismo, institucionalización y economía de mercado han introducido nuevas formas de jerarquización y disputas de legitimidad al interior de los ei'rukkuu, alterando equilibrios tradicionales y generando conflictos interclaniles que inciden directamente en la gobernanza territorial y en la capacidad colectiva de proteger la vida, el territorio y la niñez.



Desde esta perspectiva, el debilitamiento del gobierno propio y de las prácticas de gobernanza comunitaria no puede entenderse como un “déficit cultural”, sino como el resultado de procesos estructurales de despojo, imposición institucional y reconfiguración del poder, que afectan la capacidad del pueblo Wayuu para ejercer control sobre sus decisiones fundamentales.

Es así como el gobierno propio y la gobernanza Wayuu constituyen un eje analítico central para comprender las causas estructurales de la desnutrición infantil. La fragmentación de la autoridad comunitaria, la ruptura de los mecanismos tradicionales de decisión y la deslegitimación de la palabra de las autoridades propias debilitan la capacidad colectiva para garantizar agua, alimento, cuidado y protección a niñas y niños.

En este sentido, la desnutrición no puede leerse únicamente como un problema sanitario o nutricional, sino como una expresión de la crisis de gobernanza territorial, donde se entrecruzan la pérdida de autonomía, el despojo del territorio y la imposición de modelos externos que no dialogan con las formas propias de ordenar la vida.

2.8. Posición, clase social e hibridación desde una perspectiva étnico-racial

A lo largo de la historia, las formas de estratificación social se han entendido de diferentes formas dependiendo de la época y del tipo de sociedad, siempre explican las desigualdades que se reflejan en el acceso al poder, la riqueza y el prestigio (Giddens, 2009; Kerbo, 2012). Para entender cómo se presentan estas desigualdades es fundamental descomponer el concepto amplio de estratificación en sus elementos clave.

La clase social se refiere a cómo se estructuran y diferencian los grupos dentro de una sociedad, basándose en su relación con los medios de producción, los ingresos y el poder (Marx, 1977). En lugares como La Guajira, también se considera el control del territorio y la capacidad de influir en la política y la cultura (Bourdieu, 1984). Por otro



lado, la posición social indica el lugar que ocupa un individuo o grupo en esta estructura social, y está determinada por el reconocimiento, el prestigio y el acceso a recursos simbólicos o institucionales que les otorgan legitimidad tanto dentro como fuera de su comunidad. En cuanto al estrato social, este representa el nivel o categoría dentro de la jerarquía social, que resulta de una mezcla de factores económicos, educativos y culturales (Weber, 1922). Estos factores determinan la movilidad y las distancias entre los grupos, reflejando tanto desigualdades materiales como simbólicas.

Las clases sociales en La Guajira deben verse como un proceso histórico que entrelaza factores económicos, étnicos, culturales y políticos. A diferencia de lo que ocurre en las regiones andinas, donde la clase social se ha estudiado a partir de la industrialización y el trabajo asalariado, en La Guajira las categorías de clase, posición, jerarquía y estratos se redefinen en función del territorio, liderazgo político, la identidad étnica y las formas de autoridad comunitaria.

Desde la sociología clásica, que define la clase social según la relación con los medios de producción, este enfoque resulta insuficiente para entender las dinámicas de los pueblos Wayuu y afrodescendientes (Wolf, 1956). Sus estructuras internas responden a sistemas de parentesco, reciprocidad y control territorial.

En este contexto, desde el interior de las etnias se presenta como una forma particular de reproducción material y social, donde el valor no se mide solo en términos monetarios, sino también en prestigio, conocimiento tradicional, participación en circuitos de redistribución interna y acceso a recursos colectivos.

Desde esta perspectiva, las comunidades étnicas transforman la noción clásica de clase social al situar el valor en dimensiones colectivas y simbólicas (Escobar, 2012). La posición social, más que ser el resultado de la acumulación material, surge del reconocimiento dentro del grupo por el ejercicio del liderazgo, el conocimiento ancestral o la capacidad de mediación cultural y política.



Por su parte, la estratificación social no se organiza a partir de categorías fijas, sino que responde a la interacción entre lógicas tradicionales —basadas en el parentesco, el ei'rukuu⁶ y la reciprocidad— y lógicas modernas relacionadas con el capital, la educación y la representación institucional (Mintz, 1985). Este entrelazamiento explica la coexistencia de estructuras comunitarias horizontales junto a nuevas jerarquías que emergen de la participación en proyectos extractivos y energéticos, un fenómeno que ha dado lugar a procesos internos de neojerarquización.

Durante el periodo de colombianización territorial —que se extendió desde 1930 hasta 1970—, las comunidades étnicas comenzaron a integrarse en los circuitos productivos a través de la extracción de recursos como sal, caliza y dividivi (Carabali Angola, 2008). Este proceso trajo consigo nuevas relaciones salariales y una subordinación laboral que transformaron los patrones de las autoridades tradicionales.

En el caso de los Wayuu, los alaülaa⁷ y líderes se unieron a comerciantes y empresarios mediante lazos de compadrazgo y clientelismo, lo que los llevó a las primeras diferenciaciones económicas internas. La clase social empezó a definirse en función del acceso a recursos externos —como dinero, armas o medios de transporte— que otorgaban prestigio dentro de la comunidad.

cEn las comunidades afrodescendientes, especialmente en Riohacha, Dibulla, Barrancas, Fonseca y San Juan, las jerarquías sociales se establecieron en relación con los centros urbanos y el trabajo en las fincas bajo jornales cosechando algodón,

⁶ **Ei'rukuu:** la familia Wayuu se define a través de la carne o ei'rukuu materno, es una sociedad matrilineal donde el poder político es totalmente descentralizado, las autoridades de los clanes o familias Wayuu son los tíos maternos. Cada clan es autónomo y tiene carácter totémico, es decir, que los clanes están representados por un animal ancestral y un símbolo gráfico que los identifica (Echeto, Marilín, 2025).

⁷ **Alaülayuu:** tío materno que es la principal figura de autoridad legítima reconocida por el pueblo Wayuu. Es una persona mayor, madura, sabia, conocedora de su territorio ancestral y de su historia y que nace con el don de representar a su clan o ei'rukuu hasta el día de su muerte y se identifica como la cabeza visible del apüshii (familia por línea materna) adscrito a un territorio. Mantiene la armonía y la paz en su territorio y media en otros aspectos socioculturales de la comunidad junto con otros hombres y mujeres mayores que también hacen parte del apüshii (DANE, 2021).



reproduciendo una estratificación que reflejaba su inserción marginal en los circuitos económicos nacionales.

Durante la fase de adscripción al modelo desarrollista nacional, que se extendió de 1970 a 1991, la llegada de la minería de carbón y gas, así como las bonanzas del contrabando y la marihuana, dio lugar a un nuevo orden de clases en el territorio (Coronil, 1997). La mano de obra indígena y afrodescendiente se utilizó de manera fragmentaria en trabajos subalternos; mientras que los líderes comunitarios se convirtieron en intermediarios para las empresas, gestionando compensaciones y contratos. Este fenómeno dio lugar a una jerarquización interna. Surgieron élites locales con acceso a capital y a poder político; entre tanto, muchos sectores quedaron fuera de estos circuitos de representación social. Entre los Wayuu, la estructura matrilineal se vio desafiada por la aparición de nuevos líderes con habilidades para interactuar en el ámbito empresarial y político, lo que alteró el equilibrio tradicional entre los ei'rukuus.

En las comunidades afrodescendientes, la posición social empezó a depender de la conexión con el Estado y el mercado, desplazando las formas de reconocimiento que antes eran esenciales.

Durante la fase de promoción de la competitividad regional (1991-2010), con la expansión de proyectos de infraestructura, energía y transporte, las comunidades étnicas vivieron un proceso de formalización política e institucional (Banco de la República, 2008). La Constitución de 1991, al reconocer la diversidad étnica y la figura del resguardo, abrió nuevas oportunidades de representación, pero también trajo consigo nuevos mecanismos de diferenciación.

Los sectores sociales que lograron acceder a la educación superior o a cargos públicos formaron grupos emergentes, dotados de capital cultural y político, que actúan como un puente entre las comunidades y el Estado (Bourdieu, 1991). Sin embargo, esta movilidad vertical vino acompañada de un proceso de exclusión horizontal; aquellos que no tuvieron acceso a estos recursos continuaron en



condiciones de vulnerabilidad, generando tensiones entre la legitimidad tradicional y la legitimidad técnica.

La actual fase de transición energética y economía verde —que va desde 2010 hasta hoy— ha intensificado los procesos de neojerarquización social. La instalación de parques eólicos, proyectos solares y exploraciones en alta mar ha multiplicado las oportunidades de negociación territorial. Entre los Wayuu, las jerarquías se están reconfigurando en torno a la mediación con las empresas (Appadurai, 1996).

Los líderes que controlan el acceso a la consulta previa y a los beneficios económicos han adquirido una posición dominante, mientras que los e'irrukus periféricos siguen en una situación de subordinación y no actúan como sujetos económicos. Esta nueva estratificación combina capital económico, político y simbólico, y tiende a reproducir desigualdades internas bajo una fachada de participación colectiva.

En las comunidades afrodescendientes, los proyectos portuarios, turísticos y el acceso a la tierra han generado una diferenciación entre quienes forman parte del aparato institucional y quienes sobreviven en economías informales. Esto sostiene una estructura dual entre integración y marginalidad.

Estos procesos muestran que, en La Guajira, la clase social no se puede ver solo como una simple división económica. Más bien, es un entramado relacional donde la etnicidad, la territorialidad y el poder político juegan un papel crucial en las dinámicas de dominación y movilidad. La acumulación de capital va más allá de lo financiero; también abarca el control de la comunicación, la información y la legitimidad cultural (Escobar, 2010).

Los nuevos liderazgos étnicos funcionan como intermediarios entre el sistema comunitario y la estructura estatal y crean un espacio híbrido donde las fronteras entre clase y posición social se vuelven borrosas. Desde la perspectiva de la antropología, los cambios sociales pueden verse como una transformación de las jerarquías simbólicas hacia jerarquías más funcionales.



En las comunidades afrodescendientes, el reconocimiento ancestral vinculado al liderazgo comunitario se reemplaza por el acceso a redes institucionales y al capital educativo. Así, esta neojerarquización se relaciona tanto con la inserción económica como con la redefinición de los referentes culturales de éxito y poder.

El pueblo Wayuu posee formas propias de diferenciación y jerarquización social, estructuradas a partir del ei'rukkuu y de los prestigios asociados a cada linaje. Esto configura un sistema interno de desigualdades y reconocimientos que opera desde lógicas culturales propias, pero que no debe interpretarse como equivalente ni como opuesto romántico de las categorías de clase social alijüna⁸.

Toda sociedad humana produce distinciones internas, en el caso del pueblo Wayuu, esas distinciones no se expresan en categorías alijüna como “estrato 1, 2, 3...”, sino en criterios propios de diferenciación social que articulan prestigio, reputación, trayectoria familiar, recursos materiales y simbólicos. Entre los principales factores que configuran estas distinciones se encuentran:

- Prestigio del Apüshii⁹: familias más poderosas, familias con más recursos, linajes más respetados y linajes más estigmatizados.
- Historial en conflictos interclaniles: familias que han sabido defenderse, que han ganado guerras, que han mediado bien con pütchipü'üi¹⁰, que han cumplido compensaciones.
- Riqueza ganadera y patrimonial: familias con más chivos, vacas, terrenos, acceso al agua, casas en la ciudad, camionetas, contactos políticos.

⁸ **Alijüna:** es el término que utilizan en Wayuunaiki para referirse a los no indígenas, en este contexto es utilizado para referirse a las instituciones del Estado.

⁹ **Apüshii:** son los parientes uterinos y los une fuertes lazos de reciprocidad y solidaridad. La célula fundamental de la estructura social la constituye la familia matrilineal y cada clan forma un vínculo de sangre cuyos miembros se consideran descendientes de un tronco común llamado Watuushi, es decir, antepasado, abuelo totémico (Paz, Ramon, 2016, P.16).

¹⁰ **Pütchiipüü:** Persona portadora y dinamizadora de la palabra, que con sabiduría, diplomacia, cautela y lucidez es intermediario en la solución de conflictos, especialmente en disputas entre los clanes o ei'rukkuu Wayuu o con otras etnias. Es solicitado por su prestigio y por ser autoridad moral, algo normalmente asociado con los saberes ancestrales (UNESCO, 2010).

- Capital educativo y político: miembros con estudios, cargos públicos, lazos con alcaldías, empresas, ONG, etc.
- Reputaciones morales: algunas familias son señaladas como problemáticas, abusivas, tacañas, no pagadoras, corruptas o, al contrario, como cumplidas, honorables y generosas.
- Elementos rituales y objetos de poder simbólico: ciertas familias poseen *lani´as*¹¹, *walaa*¹² u otros objetos rituales que refuerzan su estatus espiritual y simbólico dentro de la comunidad.

Estas jerarquías internas generan prejuicios y asimetrías en el acceso a recursos materiales y simbólicos, sin que ello pueda traducirse mecánicamente a las categorías de clase social occidentales marxistas o weberianas.

Paz Ipuana (2016), en su trabajo sobre conceptos y descripciones de la cultura Wayuu, identificó tres capas sociales que integraron primitivamente La Guajira, fueron los Washiitnuu o Washiirü¹³ (los ricos), los Mojuusü o Unainküin (los pobres) y Achepchia (servidumbre o esclavos). Los Washiitnuu:

Constituían la clase social más elevada; la que poseía buen número de ganados, conocía perfectamente las costumbres, practicaba las virtudes y se dedicaba al trabajo del pastoreo y la cría (Paz Ipuana, 2016, p. 49).

¹¹ **Lani´a**: protección para todo tipo de malas energías que pueden hacerte la vida invivible, ya sea para evitar energías o influencias de las envidias, la **Lani´a** puede devolver todo aquello que pretenda hacerte o atente contra tu dignidad e integridad.

¹² **Walaa**: se le atribuye a un muñeco de oro macizo utilizado como objeto *sagrado y de amuleto* (de la buena suerte para la abundancia y riqueza) y tener prestigio de linaje; lo adquiere algunos miembros de ei´rukuu Wayuu según su revelación ya sea por indicaciones en sueños o por revelación tangible, el amuleto se mantiene guardada en un lugar reservado por su portador, cubierta con un manto, y cada vez que el amuleto necesite algún beneficio, se revela en los sueños de su portador indicando peticiones y deseos que debe ser realizada por su portador, ya sea mediante una yonna (danza), donde haiga juegos tradicionales, carrera de caballo etc.; esto según las indicaciones del walaa, donde el portador debe satisfacer con atributos que **compensen** la abundancia dada y sacien la petición del walaa, de no cumplirse las peticiones recaen *consecuencias negativas* que afectan directamente a miembros del ei´rukuu del portador del amuleto (niños (as), jóvenes, mayores), trayendo consigo ruina, miseria y jamuu (hambre)

¹³ **Washiirü o Washiitnuu (Los ricos)**: son personas de la clase social más elevada, poseían buen número de ganados, conocían perfectamente los usos y costumbres Wayuu, practicaban las virtudes y se dedicaban al trabajo del pastoreo y la cría (Paz, Ramon, 2016, P.49).



Los mojuusü son aquellos que “no conocen perfectamente las costumbres y las leyes, no son depositarios, ni concededores de las tradiciones antiguas, no se superan mediante el fruto de sus trabajos, sobre todo los que se entregan a la indolencia y no tienen preocupaciones por mejorar sus condiciones de vida, tanto moral como material” (Paz Ipuana, 2016, p. 50). En cuanto a la capa social de los Achepchia, Paz Ipuana sostiene:

Hoy extinguida totalmente, esta clase jugó un papel importante en épocas anteriores. Fueron primitivamente reclutados entre los clanes o tribus vencidas. Era la base sobre la cual recaía el peso de los trabajos duros y pesados. El dueño tenía derecho de vida o muerte sobre su esclavo. Recibían los peores castigos. No había distinción de edad, sexo ni clan. Podían ser transferidos de un señor a otro. Podían ser vendidos a voluntad, más los hijos de éstos no nacían libres, sino esclavos como sus padres. Los señores tenían sus esclavos. Las matronas o mujeres del señor también tenían las suyas propias. Podían heredarse (Paz Ipuana, 2016, pp. 50-51)

Paz Ipuana (2016) recoge relatos orales y memorias históricas del pueblo Wayuu en los que se emplean oposiciones narrativas entre “ricos” y “pobres”:

Los ricos buscaron el Yaletshii, las elevaciones. Los parajes fértiles. Se sentaron al pie de los cujjes [trupillos], bajo la sombra de los aceitunos y mamones. Buscaron la fronda de los árboles hermosos para descansar. Unos fueron más allá y se instalaron al abrigo de las serranías, a la vega de los arroyos y al amparo de los montes frescos.

Los ricos amaron el buen vivir, el trabajo, y practicaron todas las virtudes. Los ricos tuvieron juicio en un principio y cuidaron de su condición. Se esmeraron en vestir mejor, en comportarse mejor (así empezó entre ellos el germen de una clase ociosa), en comer mejor; es decir, comieron carne de venado, de conejo, de perdiz, de guacharaca, recolectaron la miel de las abejas y los frutos silvestres. Nunca pidieron nada a nadie; ellos mismos se lo procuraban todo.



Comían sobre bancos en lugar aseado, y, por último, fueron los primeros pastores que recuerdan las edades.

Los pobres buscaron el Mujishii [Mojushii], los parajes inhóspitos y secos. Se sentaron al pie de los cardones, las brevas y las tunas de las que se alimentaron después. Levantaron sus ranchos en las llanuras soleadas, al embate de los vientos cargados de hambre. Se entregaron a la indolencia, la miseria y el mal vivir. Sólo vivían su presente, sin proyectarse más allá. No tenían porvenir ni aspiraciones. Vivían en una degradante promiscuidad que los hacía más apáticos y más indolentes.

En sus comidas, sólo se conformaban con las iguanas, los machorros, el fruto de las tunas y de los cardones, las raíces silvestres y la miel de las avispas. Los pobres comían plantados en el suelo. Dormían a la intemperie y siempre despertaban con la misma hambre con que se acostaban. Eran individuos despreciativos, descorteses, indiferentes (...) (Paz Ipuana, 2016, pp. 51-52).

Como señala Guerra Curvelo (2001), en el pueblo Wayuu “el valor de la persona se encuentra intrínsecamente relacionado con la posición social de su grupo familiar. La tenencia de ganado desde el siglo XVI introdujo fuertes desigualdades dentro de la sociedad Wayuu las cuales se mantienen hasta hoy” (pp. 69-70).

Diversos análisis externos han señalado que, a partir del siglo XX, el acceso diferencial a recursos económicos asociados al comercio regional, el contrabando y la creciente penetración del mercado en el territorio Wayuu produjo nuevas formas de diferenciación interna. En este sentido, Rivera Gutiérrez (1991) observa que:

Los Wayuus debido a su marcada estratificación social basada en la riqueza son poco representativos de las sociedades indígenas habitantes de las tierras bajas suramericanas. Hasta hace poco la riqueza para los Wayuus había sido principalmente su ganado. El contrabando y otras actividades no lícitas para los gobiernos nacionales, lo mismo que la penetración del comercio en el territorio

étnico permitió a unos pocos Wayuus con recursos aumentar aún más su riqueza adquiriendo camiones, embarcaciones, tiendas, casas y tierras agrícolas fuera de la península. Sus recursos redefinieron el poder al interior de la sociedad Wayuu, en particular entre quienes ya no tenían rebaños (p. 114)

Según este autor, dicha acumulación de recursos redefinió relaciones de poder al interior de la sociedad Wayuu, especialmente frente a aquellos grupos que habían perdido sus rebaños. Sin embargo, estas descripciones corresponden a lecturas externas centradas en transformaciones económicas recientes y no deben interpretarse como evidencia de una estructura de clases sociales en sentido occidental, sino como expresiones de procesos de neojerarquización social inducidos por la articulación desigual al mercado, que coexisten y tensionan las lógicas tradicionales de prestigio, parentesco y territorialidad propias del pueblo Wayuu.

2.9. Género y desigualdades estructurales en la salud y nutrición: marco conceptual

En el campo de la salud y la nutrición, el género opera como un determinante estructural que influye en la distribución de recursos, en la organización del cuidado y en el acceso efectivo a servicios esenciales (WHO, 2021). La discriminación de género se entiende como toda distinción, exclusión o restricción basada en el sexo que tenga por efecto menoscabar el reconocimiento y ejercicio de los derechos humanos en condiciones de igualdad (UN, 1998).

La OMS reconoce que las normas, roles y relaciones de género atraviesan de manera transversal los determinantes sociales de la salud, configurando desigualdades persistentes en educación, empleo, ingresos, vivienda, alimentación y acceso a servicios sanitarios (WHO, 2021; PAHO/WHO, 2025). En América Latina, estas desigualdades se expresan de forma particular a través de la feminización de la pobreza y de las tareas de cuidado no remunerado, fenómenos que inciden



directamente en la salud de las mujeres y en los resultados nutricionales de niñas y niños (Paz, 2022).

Desde el enfoque de los DSS, el cuidado constituye un mecanismo central de inequidad de género. El trabajo reproductivo y de cuidado —mayoritariamente asumido por mujeres— permanece invisibilizado y no remunerado, limitando la autonomía económica, el acceso a recursos y la capacidad de decisión sobre la salud y la alimentación (PAHO, 2003). Diversos estudios han demostrado que la sobrecarga de cuidado y la falta de control sobre recursos se asocian con peores condiciones nutricionales maternas e infantiles (WHO, 2021).

Perspectivas críticas y feminismos decoloniales han ampliado este análisis al señalar que el género no puede comprenderse de manera aislada, sino en intersección con la etnia, la pobreza y las relaciones históricas de poder. Autoras como Lugones (2008) han planteado que la colonialidad del género impuso jerarquías patriarcales ajenas a los pueblos indígenas, reconfigurando las relaciones comunitarias y desvalorizando los saberes femeninos. De manera convergente, Segato (2014) advierte que las violencias de género se articulan con procesos de racialización y despojo territorial, produciendo desigualdades estructurales persistentes.

Desde los feminismos indígenas, se ha señalado que las desigualdades de género se expresan como una ruptura de los sistemas comunitarios de cuidado y de las formas propias de reproducción de la vida (Cabnal, 2010; Paredes, 2010). En esta línea, autoras indígenas Wayuu han enfatizado que la salud y la nutrición no pueden analizarse sin considerar el lugar histórico de las mujeres en el sostenimiento del cuidado, la alimentación y el equilibrio comunitario (Periódico Soberanía, 2024).

Por otra parte, el cuidado —tanto del cuerpo, la alimentación como del entorno comunitario— es una práctica mayoritariamente femenina y poco valorada en los sistemas de salud convencionales. Desde el enfoque de género en salud, se plantea que cuando las mujeres carecen de autonomía sobre su tiempo, de acceso a recursos y de poder de decisión, ello se traduce en peores condiciones nutricionales para ellas



y para sus hijos (UN, 1998). La OMS advierte que las mujeres con menor estatus tienen menor control de recursos y mayor carga de trabajo no remunerado, lo cual afecta tanto su salud como la de sus hijas e hijos.

En este sentido, la CAC adopta el género como una categoría analítica clave para comprender los mecanismos de inequidad que condicionan la salud y la nutrición, en cuanto que expresa desigualdades sistemáticas de poder, acceso a recursos y reconocimiento social entre mujeres y hombres. En poblaciones indígenas, estas desigualdades adquieren una complejidad particular al entrecruzarse con la etnia, el territorio y la economía del cuidado, configurando un entramado estructural de vulnerabilidad que incide de manera directa en la salud materna e infantil.

Desde este marco conceptual, la discriminación de género es entendida como uno de los ejes estructurales que organizan las inequidades en salud y nutrición en el departamento de La Guajira.

2.10. Pobreza: perspectiva occidental a la comprensión del pueblo Wayuu

Este apartado desarrolla el marco conceptual que permite comprender la pobreza desde dos miradas distintas: la perspectiva occidental y la comprensión propia del pueblo Wayuu, como elementos centrales para analizar las causas estructurales de la desnutrición infantil en La Guajira. La pobreza, lejos de ser una noción única o universal, expresa formas históricas, culturales y epistemológicas diferenciadas de interpretar la carencia, el bienestar y la vida digna. Los enfoques occidentales suelen definirla a partir de indicadores medibles y comparables; mientras que para el pueblo Wayuu la pobreza se manifiesta como una ruptura de los equilibrios relacionales y territoriales que sostienen la vida colectiva. Reconocer estas diferencias permite comprender cómo la pobreza actúa como un determinante estructural de la salud en contextos indígenas, particularmente, en la infancia Wayuu.



Desde la perspectiva occidental, la pobreza restringe el acceso a alimentos nutritivos, agua potable, servicios de salud y viviendas adecuadas, lo que incrementa la vulnerabilidad a enfermedades infecciosas, desnutrición y mortalidad infantil. La pobreza es un concepto cuyo significado varía según el contexto cultural, histórico y epistemológico desde el cual se analice. Se trata de una noción compleja, influida por paradigmas occidentales que tienden a privilegiar la cuantificación, la comparabilidad y la universalización de indicadores (Sen, 1999). Esta manera de concebir y medir la pobreza ha sido objeto de crecientes cuestionamientos y, en las últimas dos décadas, ha emergido una crítica sostenida desde enfoques decoloniales, feministas y comunitarios que interpelan la supuesta neutralidad de estos modelos (Mignolo, 2011; Escobar, 2018)

Desde las primeras definiciones que vinculaban la pobreza a la mera subsistencia física hasta los enfoques multidimensionales contemporáneos, hay una premisa subyacente: la salud actúa tanto como un determinante y como un resultado del estatus económico. Es una bina en la que la falta de recursos se traduce en vulnerabilidad biológica y la enfermedad refuerza los ciclos de exclusión.

El concepto de pobreza surgió y ha evolucionado a partir de su relacionamiento con la salud. Rowntree (1901) realizó un estudio pionero definiendo la pobreza absoluta como la incapacidad de mantener una “salud y eficiencia física” mínimas, estableciendo así un vínculo directo entre los ingresos y el bienestar. Townsend (1979) señaló que la pobreza no solo se trata de la falta de dinero, sino también de la imposibilidad de participar en la vida social, lo que incluye el acceso a la salud, la nutrición y un entorno adecuado.

El enfoque de capacidades de Sen (1999) profundizó aún más en esta relación, al considerar la pobreza como una privación de libertades reales, incluyendo la capacidad de disfrutar de buena salud. Desde esta perspectiva, la salud tiene un valor doble, es un medio para ejercer otras capacidades y un fin en sí misma.



Nussbaum (2011) incluyó la “buena salud: vida, salud corporal e integridad” como una de las capacidades centrales del desarrollo humano, reforzando la idea de que la salud no solo refleja el nivel de vida, sino que también determina las oportunidades reales para llevar una vida digna.

Con base en estas concepciones que se promovió el Índice de Pobreza Multidimensional (en adelante, IPM) adoptado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (en adelante, PNUD) y múltiples gobiernos. Este método identifica a una persona como pobre cuando experimenta privaciones simultáneas en varias dimensiones (salud, educación, vivienda, empleo, etc.).

Desde su metodología el índice se puede desagregar por regiones, presentando diversas ventajas como la homogeneidad de la medición, la comparabilidad intemporal y la facilidad de comunicación. No obstante, enfrenta críticas por la selección arbitraria de pesos y umbrales, y por su escasa adecuación a contextos culturales diversos (Hick, 2012).

Algunos académicos han reiterado que los indicadores como la pobreza multidimensional reducen la salud a variables biomédicas y cuantificables, ignorando dimensiones psicosociales, culturales y ambientales (González, 2021), ya que no capturan el impacto del racismo estructural, la violencia o la pérdida de territorio en la salud mental y colectiva de pueblos indígenas.

Las más importantes críticas y limitaciones de los modelos de pobreza se encuentran en:

- **Universalismo epistemológico:** asume que los indicadores de bienestar son válidos en todos los contextos.
- **Descontextualización:** generalmente se ignoran factores culturales, espirituales o relacionales.
- **Reduccionismo:** transforma experiencias complejas en variables binarias (sí/no).

- **Falta de participación comunitaria:** la dificultad que presentan los afectados para definir qué es “pobreza”.

La comprensión Wayuu de la pobreza no coincide plenamente con las definiciones utilizadas por académicos o economistas alijüna. El pueblo Wayuu reconoce y da explicación a las carencias materiales y los desequilibrios sociales desde categorías propias del Wayuunaiki, una lengua cuyos universos simbólicos reflejan su cosmovisión y organización social. Por esto, la experiencia de la necesidad o privaciones se interpreta no solo en términos económicos, sino también en relación con los vínculos familiares (apüshii), la responsabilidad colectiva y el equilibrio normativo (Aküaipaa). Esta perspectiva no sustituye la realidad de la pobreza estructural que afecta al pueblo Wayuu, sino que evidencia que su significado se presenta a partir de referentes culturales propios.

Ramírez (2021) y Palmar (2024) coinciden en que la pobreza en el pueblo Wayuu no puede entenderse únicamente como carencia material, sino como un proceso que erosiona el tejido relacional, territorial y cultural. En este contexto, el cambio climático y la pérdida de las economías tradicionales (ganadería, agricultura, la cosecha artesanal de sal marina, pesca y artesanía) ha profundizado la inseguridad alimentaria y la dependencia de fuentes externas de provisión.

Estas diferencias en la forma de comprender la pobreza tienen implicaciones directas en la manera en que se interpretan y abordan otros campos de la vida colectiva, como la salud. Por estos elementos es importante analizar cómo estas dos visiones de la pobreza dan forma a diferentes maneras de entender, medir y abordar las desigualdades en salud. Este diálogo requiere integrar conocimientos ancestrales en las políticas públicas de salud, ya que, para los Wayuu, la salud no se ve simplemente como la ausencia de enfermedad, sino más bien como un equilibrio del organismo que incluye lo físico, lo espiritual, lo social y lo territorial.

En el marco de la cosmovisión Wayuu, las categorías de pobreza y riqueza no se definen únicamente por la acumulación de bienes materiales, sino por la capacidad



de mantener la armonía, el equilibrio y la prosperidad dentro del territorio y las relaciones familiares, espirituales y naturales.

En wayuunaiki existe el término mojuu, que equivale a “ser pobre” en español. La categoría Wayuu mojuusü se utiliza para referirse a un Wayuu considerado pobre en todos los sentidos, ya que esta condición no se limita únicamente a lo material, sino que también abarca lo espiritual y la pérdida de valores y principios del Wayuuwaa aa’in (El ser Wayuu). Según Barros Pana (2017), el Wayuu mojuusü se asocia con la ausencia de un comportamiento social adecuado, la carencia de buenas costumbres y la falta de bienes materiales, como el ganado. Igualmente, esta situación se encuentra estrechamente vinculada a un reducido espacio territorial y a las condiciones de vida en las que la persona se ve limitada por las escasas posibilidades de desarrollo económico tradicional.

En el léxico Wayuu también existe el término mülia, que equivale a “sufrir” o “padecer” en español. Müliasü, según Paz Ipuana (2016), hace referencia a la carencia de animales. Esta categoría se utiliza para describir a una persona que vive en condiciones de pobreza material, que carece de herramientas y de los sustentos necesarios para la vida, y que experimenta procesos de empobrecimiento en su cotidianidad.

Por otro lado, la expresión maamala se utiliza para señalar que una persona se encuentra en una situación de alta vulnerabilidad, social y económica. Hace referencia a alguien que está desprotegido, sin apoyo ni recursos, prácticamente abandonado a su suerte y sumido en la ruina. Esta condición suele estar asociada a la falta de redes de apoyo dentro de la familia extensa o de la comunidad, así como a la dificultad para sostener prácticas culturales, espirituales o productivas.

El estado de pobreza en el contexto Wayuu también se denomina maletsee, término que provienen de a’letsee, palabra relacionada con los haberes, que incluyen el dinero, los animales y los alimentos (Silva Wuraliyuu, 2015). Paralelamente, a’letsee puede referirse a la suerte o a la buena fortuna asociada a la posesión de estos bienes.



Para los Wayuu, una persona puede considerarse maletsesai cuando su vida se encuentra en un estado de desigualdad, carencia o desarmonía respecto al territorio y su comunidad. Este concepto no alude solo a la falta de recursos, sino a un desequilibrio integral, que puede expresarse de distintas formas: una calidad de vida que no prospera de acuerdo con los estándares culturales propios, y problemas para sostener la autonomía alimentaria o el acceso a recursos tradicionales.

En los territorios costeros, la condición del Wayuu maletsesai puede incluir la desarticulación de su vida con las posibilidades económicas, espirituales y alimentarias que ofrece el mar. El mar como fuente de riqueza y soberanía para el pueblo Wayuu, no es solo un espacio físico, sino un territorio espiritual, económico y cultural. Es respetado porque allí habita Püloüi, un ser espiritual guardiana del mar, cuyo rol es proteger y regular la relación entre las personas y las aguas.

De igual manera, en los Wayuu que habitan zonas no costeras, la condición de una persona maletsesai se relacionan con factores como la escasez de animales silvestres para cazar, la baja productividad del suelo para cultivar o pastorear, la falta o contaminación de agua, y la presencia de sequías prolongadas. También se asocia a situaciones en las que los animales se enferman o aparecen plagas que afectan la horticultura. Asimismo, se considera maletsesai cuando existen dificultades para intercambiar o comerciar los productos cosechados, el excedente de animales o los productos artesanales derivados de estos como carne cecina, cuero, leche y queso. Por otro lado, puede ser vista en esta condición cuando la huerta produce poca cosecha o cuando en la ganadería se obtiene poca leche y las vacas, chivos y ovejas generan pocas crías.

En la actualidad, emerge el concepto de mannetsaa para explicar la falta de ingresos o de dinero en la economía doméstica, así como las situaciones de pobreza monetaria. Tal como lo señala Paz Ipuana (2016), algunos Wayuu subsisten a partir del estipendio obtenido en sus trabajos ordinarios (Aya'ataalü).



De igual manera, existe en el mundo Wayuu el concepto del Wayuu rico, denominado en Wayuunaiki Washiirü, una categoría que describe la riqueza en lo material y en valores. Esta noción reconoce la importancia de lo intangible para mantener la riqueza material en el seno de una sociedad que históricamente se ha configurado a partir de las guerras intereirukuu; por esto, se valora la calidad humana y el ideal Wayuu, conocido como Wayuuwaa.

El Wayuu Washir (rico) se compone inicialmente de una serie de aspectos inmateriales tales como: la buena conducta, costumbres, valores y creencias, sin lo anterior jamás se puede ser rico, aunque se pueda obtener lo material. Para el Wayuu lo inmaterial o intangible sustenta lo material, por ejemplo: La conducta de un Wayuu tiene serias consecuencias en lo material y eso se aprende desde niño (Barros Pana, 2017, p. 64).

Ser una persona próspera implica tener acceso y conexión plena con los territorios que sostienen la vida: mar, pastizales, jagüeyes, zonas de pastoreo y zonas de cultivo. Mantener relaciones sólidas con la familia extensa, la comunidad y las autoridades tradicionales. Cumplir con responsabilidades sociales, espirituales y culturales. Asegurar el bienestar colectivo a través del intercambio, la reciprocidad y la redistribución.

Guerra (2019) y Ojeda (2021) plantean que el concepto de bienestar físico y social (Anaa Akuaipa), buen vivir, vivir en paz, armonía, tranquilidad son social y culturalmente pertinentes¹⁴ para establecer el carácter de lo socialmente deseado e idealizado por los Wayuu (Wayuuwaa Aa'in). Polo Figueroa (2018), en sus

¹⁴ **"Culturalmente adecuado"** no designa la simple adecuación a una tradición concebida como intacta, sino una práctica reflexiva que reconoce las condiciones históricas y las relaciones de poder en las que se producen los significados. A la luz de las tesis de Gayatri Chakravorty Spivak (1998) sobre la subalternidad, lo pertinente implica interrogar quién habla, desde dónde y bajo qué marcos de inteligibilidad, evitando reproducir la violencia epistémica que silencia o traduce al otro en los términos de la cultura dominante. Supone también comprender la identidad como una articulación estratégica y contingente, útil para disputar espacios de representación, pero nunca como una esencia fija o pura. Lo propio puede y debe ser rescatado, pero no como un núcleo originario inmutable, sino como un tejido de prácticas, memorias y saberes que se reconfiguran colectivamente en contextos situados, atravesados por conflictos, mediaciones y resignificaciones históricas.



acercamientos interpretativos del sistema normativo Wayuu, destaca los componentes básicos que caracterizan el estar bien, vivir en paz y el buen vivir entre Wayuuel pueblo.

La correspondencia espiritual (kainwaajirawa), definitoria para identificar el origen y la identidad común en el referente ontológico de Wayuu sumaiwa o Wayuu del pasado. La convivencia armónica (anajirawaa), cuya alteración se recompone a partir de la conciliación y la compensación. Actuar en forma solidaria (painwaajirawaa), que permite crear y fortalecer la identidad al interior de la familia del matrilineaje, la creación de alianzas familiares y determinar el prestigio de la familia extensa.

La reciprocidad (akaalijirawaa), como una forma de crear red de aprovechamiento, distribución y consumo de bienes y servicios en la familia (apüshii) no siempre mediados por el dinero. Obrar en igualdad (wanawajirawaa) y el actuar en hermandad (pawalaawajiraa), relacionadas con la sostenibilidad de la cohesión familiar en tiempo de paz y de conflictividades.

En el proceso de la crianza y la enseñanza intrafamiliar (epijirawaa) se asume el compromiso de preservar la armonía de la vida en forma integral, en cuya labor pedagógica se arraigan los valores de la prudencia y sensatez (kainwaajirawaa), así como el respeto mutuo (kojutajirawaa), el vivir en armonía (anajirawaa), actuar en igualdad (wanaawajirawaa), vivir amistosamente (aleewajirawaa), actuar en unión de vida espiritual (painwaajirawaa), actuar en solidaridad (akaalinjirawaa), auto-regularse en colectividad (anou'tajirawaa), actuar con humildad (kamanewaajiraa), actuar en reciprocidad (asülajirawaa), compensar mutuamente (awalaajirawaa), resarcir actos de inmoralidad (alaa'jawaa), reconciliarse mutuamente (erirawaa), afianzar la espiritualidad (asürülaa saa'in Wayuu), restaurar la espiritualidad (alee'jiraa saa'in Wayuu), entre otros, los cuales se afianzan a través de la pedagogía y práctica tradicional de rituales (Junta Mayor Autónoma de Palabrereros, 2020, p. 6).



Los Wayuu acuden a instrumentos reparadores para conciliar las querella, disputas y conflictos, apelando al envío de la palabra, al dialogo y a las reclamaciones respetuosas en la búsqueda de una conciliación. Reciben la palabra con la voluntad y convicción de su utilidad para evitar males mayores y se da la palabra para aprobar una reparación de daños y perjuicios, promocionando el dialogo, entre las partes que hablan y se escuchan, a través de un actor neutral incidente y de confianza que lo facilita.

Estos principios permiten mostrar que el buen vivir y el mejor estar se concretan a partir de la sana convivencia, ausencia de malestares, conflictos y disputas en un territorio. Al ser un grupo étnico dinámico y poli residencial, la movilidad territorial es necesaria para el buen vivir o mejor estar, contexto social que se puede alterar a través de las faltas, orden que se reestablece con la compensación material de los daños y perjuicios causados (maünaa) que, dependiendo de su gravedad, se tramitará con el acompañamiento de la autoridad ancestral (alaülaa) o de un palabrero (putchipüü), convocando la solidaridad, reciprocidad y la hermandad al interior del matrilineaje.

La pobreza vista como un factor estructural que afecta la salud tiene una dimensión profundamente relacional y cultural entre los Wayuu. A diferencia de la perspectiva occidental, que se enfoca en indicadores cuantitativos de carencia material, la experiencia Wayuu nos muestra que la pobreza es, ante todo, una ruptura de los lazos esenciales que sostienen la vida: el territorio (woumain), la comunidad (ei´rukuu) y el legado ancestral.

La incapacidad de llevar a cabo rituales, de transmitir la lengua Wayuunaiki o de acceder a lugares sagrados genera una “pobreza de sentido” que se traduce en malestares físicos y espirituales, evidenciando cómo los determinantes sociales de la salud operan a través de la desarmonía cultural y ecológica.

El bienestar Wayuu se basa en la armonía (anajirawaa), un estado dinámico que abarca la convivencia pacífica, la reciprocidad (akaalijirawaa) y la sacralidad de la palabra. Este ideal de "vivir en paz" va más allá de simplemente no estar enfermo;



implica que la comunidad tenga la capacidad de autorregularse, resolver conflictos a través del diálogo y mantener un equilibrio entre las dimensiones física, social y espiritual.

Cualquier política de salud intercultural que busque abordar la pobreza como un determinante estructural debe, por lo tanto, reconocer y fortalecer estos principios. Solo a través de la co-construcción de saberes —donde la voz Wayuu pueda definir sus propias prioridades de bienestar— podremos superar el reduccionismo de los indicadores convencionales y avanzar hacia una salud verdaderamente integral, arraigada en la armonía con el territorio y la memoria ancestral.

2.11. Desnutrición: perspectiva occidental y del pueblo Wayuu

En Colombia, la desnutrición infantil ha sido definida desde una perspectiva biomédica y de salud pública como una enfermedad de origen social, estrechamente asociada a la inseguridad alimentaria y nutricional en el hogar. De acuerdo con la Resolución 2350 de 2020, la desnutrición afecta de manera particular a niñas y niños menores de cinco años y se caracteriza por el deterioro de la composición corporal y la alteración sistémica de funciones orgánicas y psicosociales (Ministerio de Salud y Protección Social, 2020).

Estas alteraciones dependen tanto de la edad de inicio del déficit nutricional como de la calidad de la dieta consumida, lo que puede ser insuficiente en energía y nutrientes, o bien aportar energía suficiente, pero con déficit de proteínas y micronutrientes esenciales. Así, la desnutrición es comprendida como un proceso biológico progresivo que compromete el crecimiento, el desarrollo y la supervivencia infantil.

La clasificación del tipo y severidad de la desnutrición en niñas y niños menores de cinco años se realiza mediante indicadores antropométricos estandarizados: peso para la talla o longitud (P/T-L) y talla o longitud para la edad (T-L/E). La interpretación de estos indicadores se basa en los puntos de corte definidos por la OMS, adoptados en

Colombia a través de la Resolución 2465 de 2016 (Ministerio de Salud y Protección Social, 2016).

Desde esta perspectiva técnica, la desnutrición puede presentarse en tres formas principales:

La desnutrición aguda se define cuando el puntaje Z del indicador peso para la talla o longitud (P/T-L) se encuentra por debajo de -2 desviaciones estándar (DE). Está asociada a pérdida de peso reciente o a la incapacidad para ganarlo, generalmente relacionada con bajo consumo de alimentos y/o presencia de enfermedades infecciosas.

Se reconocen dos niveles de severidad:

- **Desnutrición aguda moderada**, cuando el puntaje Z del indicador P/T-L es menor a -2 DE y mayor o igual a -3 DE, pudiendo acompañarse de emaciación o delgadez.
- **Desnutrición aguda severa**, cuando el puntaje Z del indicador P/T-L es menor a -3 DE o cuando se presenta edema bilateral de origen nutricional, que puede progresar hasta anasarca.

Dentro de la desnutrición aguda severa se describen distintos fenotipos clínicos:

- **Kwashiorkor**, caracterizado por hipoalbuminemia (niveles de albúmina $<2,5$ g/dl), pérdida de la presión oncótica y edema bilateral progresivo, acompañado de signos clínicos de deficiencias nutricionales específicas como lesiones cutáneas, cambios en la pigmentación del cabello, alopecia difusa, atrofia de papilas gustativas y queilosis.
- **Marasmo**, definido por delgadez extrema secundaria al agotamiento de las reservas musculares y grasas, pérdida de tejido celular subcutáneo y piel seca,



opaca y frágil, asociado a ingesta deficitaria y sostenida de proteínas, calorías y micronutrientes.

- **Marasmo-Kwashiorkor**, que combina emaciación extrema con edema bilateral, generalmente precipitado por infecciones concurrentes que alteran la relación proteico-calórica.

La desnutrición crónica o retraso en el crecimiento se define cuando el puntaje Z del indicador talla o longitud para la edad (T-L/E) se encuentra por debajo de -2 DE. Está asociada a una ingesta prolongada insuficiente de nutrientes y se presenta con mayor frecuencia en contextos de inseguridad alimentaria persistente, bajo acceso a servicios de salud, agua potable y saneamiento básico.

El retraso en talla es más severo cuando se inicia a edades tempranas y se asocia con bajo peso materno, bajo peso y talla al nacer, prácticas inadecuadas de lactancia materna y alimentación complementaria, así como con la presencia de enfermedades infecciosas recurrentes. Cuando la desnutrición crónica coexiste con desnutrición aguda, el riesgo de mortalidad se incrementa de manera significativa y su manejo requiere abordajes clínicos más complejos.

Las deficiencias de micronutrientes se presentan cuando no existe acceso adecuado ni hábitos de consumo de alimentos fuente de vitaminas y minerales esenciales, como frutas, verduras, carnes y alimentos fortificados. Estas deficiencias aumentan el riesgo de infecciones como diarrea, neumonía y enfermedades endémicas (malaria, tuberculosis), y suelen coexistir con la desnutrición por déficit energético-proteico, agravando su severidad y pronóstico.

La fisiopatología de la desnutrición es compleja y se desencadena a partir del resultado de la carencia del aporte energético proveniente de los alimentos, lo que corresponde a un tiempo de ayuno prolongado, que desencadena una serie de fenómenos adaptativos para asegurar y mantener las funciones esenciales para la supervivencia, agravándose en el momento que aumenten las necesidades



metabólicas, que incluyen la respuesta a la agresión y estrés. Cualquier disminución o desequilibrio del aporte en la ingesta de alimentos genera variación de las despendas energéticas y el organismo entra en una alteración de la homeostasis corporal, en un intento orgánico de mantener el equilibrio interno a pesar de los cambios externos.

Desde la perspectiva biomédica occidental, la desnutrición infantil es comprendida principalmente como una condición clínica derivada del déficit de energía, proteínas y micronutrientes esenciales, evaluada a través de indicadores antropométricos estandarizados como peso para la edad, talla para la edad y peso para la talla. Esta aproximación privilegia la medición objetiva del cuerpo infantil, clasificándolo según curvas de crecimiento consideradas universales y estableciendo grados de severidad que orientan la respuesta terapéutica.

En este enfoque, la desnutrición es abordada como un evento individual, susceptible de corrección mediante intervenciones nutricionales específicas, suplementación y protocolos clínicos. Si bien reconoce la influencia de determinantes sociales, estos suelen ser tratados como factores contextuales externos al cuerpo, más que como dimensiones constitutivas de la enfermedad.

A partir de lo determinado en el diálogo intercultural en el Otkajawaa se estableció que, para el pueblo Wayuu, la desnutrición —conocida culturalmente como pulaüshii— no es únicamente una deficiencia alimentaria ni una enfermedad médica, sino la manifestación de un desequilibrio espiritual, comunitario y territorial. El término integra una experiencia compleja que combina hambre (jamuu¹⁵), enfermedad (ayuuli) y pérdida de armonía vital entre cuerpo, territorio y palabra.

¹⁵ **Jamuu:** Fue un ser hombre con cacho de vaca, no pisaba el suelo por lo que nunca se veía sus huellas; solía llegar de casa en casa a robarse los alimentos de los Wayuu y como no tocaba el suelo no se sabía quién robaba los alimentos, y los Wayuu molestos se quejaban con Juyaa (Abuelo lluvia)... relata Romelia, que jamuu lo mato juyaa en un lugar conocido como patomana, ya que le molestó a juyaa que jamuu arroyaba todo lo que sea de comer a su paso, o si no lo destruía, por ejemplo, se comía las cosechas y las frutas silvestres que juyaa sembraba para los Wayuu... sin embargo, según Romelia, jamuu, llega hoy en día en todos los hogares de personas perezosas que no cosechan y no siembran porque jamuu se come sus alimentos caseros... jamuu (El hambre) también se debe a la falta de la cosecha de juyaa, como la falta de los frutos silvestres que antiguamente abundaba, por ejemplo

Así, pulaüshii se comprende como un proceso de ruptura del equilibrio (akuaipa Wayuu), resultado de causas tanto materiales (escasez de agua, pérdida de alimentos, pobreza) como inmateriales (energías negativas, desorden espiritual, desprotección del entorno).

El concepto de desnutrición y de hambre para el pueblo Wayuu no puede reducirse a una condición clínica ni a un déficit nutricional medible. Hambre y desnutrición nombran, ante todo, un estado de desequilibrio profundo que compromete el cuerpo, el espíritu, las relaciones sociales y el territorio. En los relatos de especialistas Wayuu y autoridades tradicionales, la desnutrición aparece como una expresión visible de una ruptura más amplia del Wayuuwaa, la forma propia de ser, habitar y sostener la vida. Desde esta mirada, el cuerpo infantil es inseparable del territorio que habita y de las relaciones comunitarias que lo sostienen. La pérdida del acceso al agua, la alteración de los ciclos naturales, la desestructuración del gobierno propio y la erosión de las prácticas tradicionales de cuidado afectan directamente la capacidad de nutrir y proteger la vida.

La desnutrición infantil, tal como la interpretan los Wayuu, no se origina únicamente en la falta de alimentos, sino en la pérdida de las condiciones que permiten producir, compartir y cuidar esos alimentos.

En este sentido, la desnutrición se asocia a categorías propias que integran dimensiones físicas y espirituales. El término ajapushi describe un deterioro del cuerpo que no puede separarse del ánimo ni de la energía vital; pulaü alude a enfermedades que emergen cuando se rompe el equilibrio con la naturaleza; y jamuusiraa refiere a la exposición al hambre cuando se debilita el vínculo con el trabajo, el territorio y la reciprocidad (Otkajawaa, 2025). Estas categorías muestran que

había una siembra de juyaa que se llamaba **yamalaa** (es un tubérculo que tenía muchos nutrientes, proteínas y energía, que el Wayuu de antes en tiempos de cuidar la alimentación en tiempos de su escasez, lo tenía guardado en su dispensario para prevenir jamuu, bastaba con comer una porción por día y podía el Wayuu estar satisfecho por dos días o tres días sin comer)



el hambre no se concibe como una carencia aislada, sino como el resultado de relaciones sociales y ecológicas fracturadas.

El hambre, para los Wayuu, también es una experiencia moral y política. La expansión del asistencialismo y la entrega de alimentos externos han sustituido prácticas tradicionales de siembra, pesca y pastoreo, debilitando la autonomía alimentaria. Esta transformación no solo afecta la dieta, sino que erosiona el sentido del trabajo como valor colectivo. El hambre aparece entonces como consecuencia de la dependencia y de la pérdida de control sobre los medios de subsistencia.

El hambre se distribuye de forma desigual según las dinámicas de poder en el territorio. La fragmentación de las autoridades tradicionales y la imposición de figuras reconocidas por el Estado han generado disputas por los recursos alimentarios y por la representación comunitaria (Atunkawaa, 2025). Aquí, entonces, la desnutrición infantil se convierte en un síntoma de la desarticulación del gobierno propio y de la ruptura de los mecanismos internos de cuidado y redistribución. La desnutrición infantil se vincula así a la pérdida de soberanía sobre el territorio y sus bienes vitales.

Finalmente, el hambre también tiene una dimensión espiritual. La desnutrición infantil no es solo un cuerpo que pierde peso, sino un cuerpo expuesto porque el tejido espiritual y comunitario que lo protegía se ha desgarrado.

En síntesis, para el pueblo Wayuu la desnutrición y el hambre no son eventos biológicos aislados, sino expresiones de una crisis estructural del territorio, del trabajo, del agua y del cuidado colectivo. Es necesario reconocer que enfrentar la desnutrición no pasa únicamente por entregar alimentos, sino por restituir las condiciones materiales, sociales y espirituales que hacen posible la vida en equilibrio.

2.11.1. Síntesis Intercultural

Mientras la perspectiva occidental define la desnutrición a partir de indicadores antropométricos y alteraciones fisiológicas, para el pueblo Wayuu el *pulaüshii* es la expresión de un desequilibrio bioespiritual, social y territorial.

El *pulaüshii* se define como:



Una forma de desequilibrio vital que afecta a los cuerpos más frágiles —niños y madres— cuando se rompe la armonía entre alimento, agua, palabra y espíritu (CAC, 2025).

Desde la perspectiva técnica intercultural, la desnutrición Wayuu debe comprenderse como un proceso bioespiritual y social en el que confluyen:

- La privación material (falta de agua, alimentos, servicios).
- La dislocación cultural (pérdida del akuaipa y de los saberes de cuidado).
- El desequilibrio espiritual (energías, ruptura con Juyaaa, pérdida del ritual).

La diferencia entre la comprensión occidental y la cosmovisión Wayuu sobre la desnutrición no es solo conceptual, sino epistemológica. Mientras la biomedicina fragmenta el cuerpo para medirlo y corregirlo, el pueblo Wayuu lo concibe como parte de una red viva de relaciones territoriales, espirituales y comunitarias.

Esta tensión explica, en gran medida, el fracaso de intervenciones que, aunque técnicamente correctas, no logran restaurar las condiciones que hacen posible la nutrición y el cuidado. Reconocer estas diferencias no implica negar la gravedad biomédica de la desnutrición, sino ampliar su comprensión para diseñar respuestas que restituyan el equilibrio entre cuerpo, comunidad y territorio.

En consecuencia, la atención de la desnutrición en el pueblo Wayuu exige restaurar los sistemas de cuidado comunitario, fortalecer el rol de las sabedoras y parteras, y garantizar el acceso al agua como condición vital. Reconocer estas dimensiones no implica negar la gravedad biomédica de la desnutrición, sino ampliar su comprensión para diseñar respuestas integrales que entiendan la nutrición no solo como el acto de comer, sino como la restitución del equilibrio entre cuerpo, comunidad y territorio.

Desde la cosmovisión Wayuu, el pulaüshii posee una dimensión espiritual central. La pérdida de peso, el decaimiento y la falta de energía pueden estar asociados a energías negativas (kapülain) que se adhieren al cuerpo por contacto con personas,



animales o lugares cargados de muerte, violencia o dolor. Cuando estas afectaciones no son atendidas desde los caminos propios —oütsu, parteras, botánicos y armonizadores espirituales—, el cuerpo se debilita y la recuperación se vuelve más lenta y dolorosa.

Una de estas causas es el ajapüshitchii-soün naashi apaash jipü, un desorden espiritual asociado a cargas que pueden adherirse a personas especialistas durante prácticas sagradas como la exhumación de restos en el segundo velorio. Esta labor, considerada delicada y de alto riesgo espiritual, implica un contacto con fuerzas que no todos pueden sostener. Cuando estas energías no son adecuadamente armonizadas, pueden afectar a personas con mayor sensibilidad espiritual, manifestándose en deterioro físico, pérdida de peso y decaimiento.

Los tratamientos tradicionales, como el jawapia¹⁶, buscan restablecer la armonía del cuerpo con el territorio y los espíritus protectores. Éstas son medicinas elaboradas con plantas, agua de lluvia y oración ritual. Entonces, la curación no se limita al acto de alimentar, sino a restaurar el equilibrio vital que sostiene la vida infantil. La enfermedad se vuelve más compleja cuando no es atendida desde los caminos propios del pueblo Wayuu: aquellos que transitan las oütsu, las parteras, los conocedores de la botánica, los armonizadores espirituales y quienes leen señales que no todos pueden ver. Cuando las enfermedades transmitidas por pulaüshii no se trata desde esta dimensión, según afirman, el cuerpo se debilita y la recuperación se hace más lenta y dolorosa.

El hambre (jamuu) tiene también un origen mítico y territorial. En la fase cualitativa se recogió la narración según la cual el hambre fue un espíritu que caminaba entre las rancherías comiendo y dejando miseria a su paso, hasta que Juyaaa (la lluvia) lo castigó con un rayo en Patumana, cerca de Puerto Estrella. Este

¹⁶ La **jawapia**, **kasuwou** y **palisee** en este tiempo, manteniendo una dieta estricta de no comer nada que contenga mucha grasa, mucha sal ni azúcar. Al no hacer este tratamiento en la mujer, es posible que traiga secuelas mortales que puede comprometer a la madre.



relato no es meramente simbólico: enseña que el hambre surge cuando se rompe el equilibrio con el agua, el territorio y la palabra ancestral. Cuando el territorio se enoja, el agua escasea y las familias olvidan las normas del equilibrio.

El hambre llega cuando se olvida sembrar, cuando se ofende al agua o cuando no se escucha la palabra de los mayores (Nazareth, 2025).

Este mito reafirma la concepción del pulaüshii como una ruptura del pacto espiritual entre el pueblo y su territorio, donde el cuerpo del niño refleja la sequía del entorno y el olvido de la palabra ancestral. Reflexiones que, para el pueblo Wayuu, la salud y la nutrición conforman un tejido inseparable entre cuerpo, territorio y espiritualidad.

En la cosmovisión Wayuu, el cuidado y la nutrición de la infancia recaen de manera central en las mujeres, quienes articulan saberes ancestrales, prácticas alimentarias, gestión del agua y sostenimiento emocional del clan. La desnutrición infantil debe comprenderse, por tanto, en estrecha relación con la sobrecarga histórica del trabajo de cuidado femenino y la desprotección estructural de quienes lo ejercen.

Las parteras y sabedoras enfatizaron que la desnutrición infantil está profundamente vinculada al cuidado materno y a los saberes femeninos. Desde su visión, la salud del niño comienza incluso antes del nacimiento, en los sueños y cuidados espirituales de la madre.

Cuando estos saberes no se transmiten o son desvalorizados por el sistema de salud occidental, los niños quedan “sin protección espiritual” en los primeros momentos de la vida. Una de ellas explica que la salud del niño comienza “desde los sueños de la madre” y que, si la gestante no se cuida, el bebé puede nacer débil o sin energía vital. Añaden que la falta de transmisión de los saberes de partería está dejando a los niños “sin protección espiritual” en sus primeros días de vida.

Las parteras explicaron que prácticas como el jawapi y la limpieza posterior al parto son fundamentales para evitar que el “frío del nacimiento” debilite al niño.



Esta dimensión evidencia que la desnutrición no puede comprenderse sin analizar la deslegitimación y desvalorización institucional de las cuidadoras tradicionales, cuyos conocimientos cumplen una función preventiva esencial para la supervivencia infantil. La mirada biomédica tiende a responsabilizar a las madres por el estado nutricional de los niños, sin reconocer que las condiciones materiales, territoriales y políticas que limitan el cuidado exceden ampliamente su capacidad de acción. Desde la perspectiva Wayuu, cuando una mujer no puede nutrir, no se trata de negligencia, sino de una ruptura del tejido colectivo que hace posible el cuidado.

2.12. Marco de derechos de las niñas y los niños

El presente apartado establece el marco normativo y ético que orienta el análisis de la Comisión Asesora Científica (CAC) sobre las causas estructurales de la desnutrición infantil en el pueblo Wayuu. La CAC adopta un enfoque de derechos humanos, en el que la salud y la nutrición se entienden como derechos fundamentales exigibles, cuya garantía depende de condiciones sociales, económicas, culturales y territoriales, y no exclusivamente de intervenciones asistenciales o clínicas (OMS, 2008).

Desde esta perspectiva, la desnutrición infantil y la mortalidad evitable constituyen expresiones de incumplimientos estructurales del Estado frente a sus obligaciones de respeto, protección y garantía de derechos, especialmente en contextos de desigualdad histórica que afectan de manera diferenciada a niñas, niños y mujeres indígenas.

En el ordenamiento jurídico colombiano, la Constitución Política de 1991 consagra la dignidad humana como fundamento del Estado social de derecho (art. 1), establece el principio de igualdad y no discriminación (art. 13), reconoce la diversidad étnica y cultural de la Nación (art. 7) y dispone que los derechos de las niñas y niños



prevalecen sobre los derechos de los demás (art. 44). Asimismo, reconoce la salud como un derecho fundamental y un servicio público a cargo del Estado (art. 49).

El Código de Infancia y Adolescencia (Ley 1098 de 2006) desarrolla el enfoque de protección integral y obliga a las autoridades a garantizar de manera articulada los derechos a la salud, la nutrición, la protección frente a violencias y la participación efectiva de niñas, niños y adolescentes (Congreso de la República, 2006). Por su parte, la Ley 1257 de 2008 establece medidas para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres, ordenando la adopción de acciones con enfoque diferencial y territorial (Congreso de la República, 2008).

En el caso específico de La Guajira, la Sentencia T-302 de 2017 de la Corte Constitucional declaró un estado de cosas inconstitucional frente a la vulneración masiva y sistemática de los derechos fundamentales de niñas y niños Wayuu por causas asociadas a la desnutrición, la falta de acceso a agua potable y la deficiente atención en salud. Esta sentencia ordena la adopción de medidas estructurales, sostenidas y con enfoque diferencial, constituyéndose en el principal marco vinculante para el análisis desarrollado en el presente informe (Corte Constitucional, 2017).

Adicionalmente, los desarrollos normativos recientes en materia de salud intercultural, como el Decreto Ley 480 de 2025, consolidan el Sistema Indígena de Salud Propio e Intercultural (SISPI) como política de Estado, reforzando la obligación de garantizar participación efectiva, pertinencia cultural y articulación institucional en la atención en salud de los pueblos indígenas (República de Colombia, 2025).

El enfoque de derechos adoptado por la CAC se articula con un enfoque diferencial que asume las condiciones específicas que afectan a niñas, niños y mujeres Wayuu. Este enfoque implica considerar de manera integrada:

- La dimensión étnica, reconociendo la autonomía cultural, los saberes propios y las autoridades tradicionales.

- La dimensión de género, abordando las desigualdades estructurales, las violencias y la sobrecarga del trabajo de cuidado.
- La dimensión territorial, marcada por la ruralidad dispersa, las barreras de acceso a servicios básicos y las limitaciones de infraestructura.

Desde este marco, la desnutrición infantil, el embarazo temprano y la falta de acceso efectivo a servicios de salud y protección se interpretan como violaciones de derechos humanos, y no como fallas individuales o coyunturales. Este enfoque permite traducir los determinantes sociales en responsabilidades estatales concretas, orientando el análisis causal que se desarrolla en los capítulos de resultados y recomendaciones del presente informe.



03

Ruta metodológica para establecer
las causas de la desnutrición en el
departamento de La Guajira



3. Ruta metodológica para establecer las causas de la desnutrición en el departamento de La Guajira

Este apartado describe los ejes temáticos de la Comisión Asesora Científica (en adelante, CAC), la perspectiva, enfoques metodológicos y la estrategia diseñada para realizar el proceso investigativo que permitiera establecer las causas estructurales de la desnutrición en La Guajira, analizando los determinantes sociales de la salud a la luz de la problemática central con énfasis en el pueblo Wayuu y la comunidad afroguajira que coexisten en el territorio. Esta investigación se llevó a cabo siguiendo las consideraciones éticas definidas por la CAC en el protocolo de investigación¹⁷.

El proceso investigativo de la CAC se inició a partir del diálogo entre cuatro ejes temáticos definidos previamente (eje clínico y salud, ambiental y territorial, socioeconómico y étnico-cultural), en los que participaban dos comisionados étnicos y un investigador con el fin de organizar y canalizar los primeros objetivos que ayudaran a orientar este proceso.

Desde el eje clínico y de salud se indagó de manera transversal la desnutrición de niñas y niños a través de los determinantes sociales de la salud (en adelante, DSS) junto con los aspectos biomédicos, indicadores de clasificación, diagnóstico y seguimiento nutricional, así como las interacciones con el sistema de salud y las barreras frente al acceso a los servicios de atención, atención primaria y promoción de la salud.

¹⁷ **Declaración de uso de inteligencia artificial: la CAC** declara que para la elaboración o apoyo en ciertos apartados de este informe se utilizaron herramientas de inteligencia artificial (IA), como *ChatGPT*, *Grammarly*, *Notebook*, herramientas para transcripción de audios, entre otras, con el fin de generar de imágenes o ilustraciones, para análisis de documentos jurídicos relacionados al derecho a la alimentación, derechos de los niños y de la Sentencia T302 del 2017, para correcciones gramaticales o para transcribir audios. Todo el material generado o sugerido por estas herramientas fue verificado por las y los autores del informe y revisado para asegurar su pertinencia y coherencia con el objetivo y metodologías empleadas para este informe.



El eje socioeconómico partió de los determinantes sociales y económicos que inciden en la pobreza desde la perspectiva Wayuu, el rol de las autoridades tradicionales y ancestrales, el acceso a servicios básicos, los medios de sustento tradicionales, el desempleo y las desigualdades e inequidades estructurales que afectan al pueblo Wayuu y a la comunidad afroguajira.

El eje étnico-cultural tuvo como propósito inicial articular la diversidad cultural, las prácticas ancestrales, el gobierno propio wayuu, el rol de los diferentes actores en el cuidado de niñas, niños y la comunidad, la identidad étnica y las dinámicas interculturales en su relación con la desnutrición en el departamento, fortaleciendo un diálogo intercultural genuino, transversal y situado. Asimismo, buscó analizar cómo las prácticas tradicionales, así como las dinámicas de discriminación, estigmatización y racismo, influyen en el estado nutricional de las infancias en los pueblos Wayuu y afroguajiro.

Por su parte, el eje ambiental-territorial se centró en identificar y analizar los cambios, conflictos y transformaciones en las dimensiones ambientales y territoriales del pueblo Wayuu y de la comunidad afroguajira. Abordó cuestiones como el acceso al agua, el extractivismo a gran escala, el cambio climático, las transformaciones en el uso del suelo, las relaciones entre el estado del ambiente y la salud pública, las dinámicas binacionales (Colombia–Venezuela) y la contaminación ambiental, entre otras, así como su relación directa o indirecta con la desnutrición en el departamento.

Aunque cada uno de los ejes temáticos de la CAC tuvo un énfasis de trabajo, todo el proceso metodológico para establecer las causas estructurales de la desnutrición se articuló de manera plena en una ruta concertada (Ilustración 3) entre comisionados étnicos y el equipo investigador. Para esto, una de las primeras acciones fue adoptar una perspectiva decolonial y situada, que reconociera la producción de conocimiento en el contexto de la CAC como un proceso político, histórico y cultural, enraizado en los contextos territoriales y culturales específicos (De Oto, 2017) tanto del pueblo Wayuu como de la comunidad afroguajira. Así pues, se desafían las jerarquías epistémicas del colonialismo occidental, privilegiando los saberes

indígenas y afrodescendientes, sus cosmovisiones y prácticas ancestrales relacionadas con alimentación, salud, agua y otros determinantes de la salud.

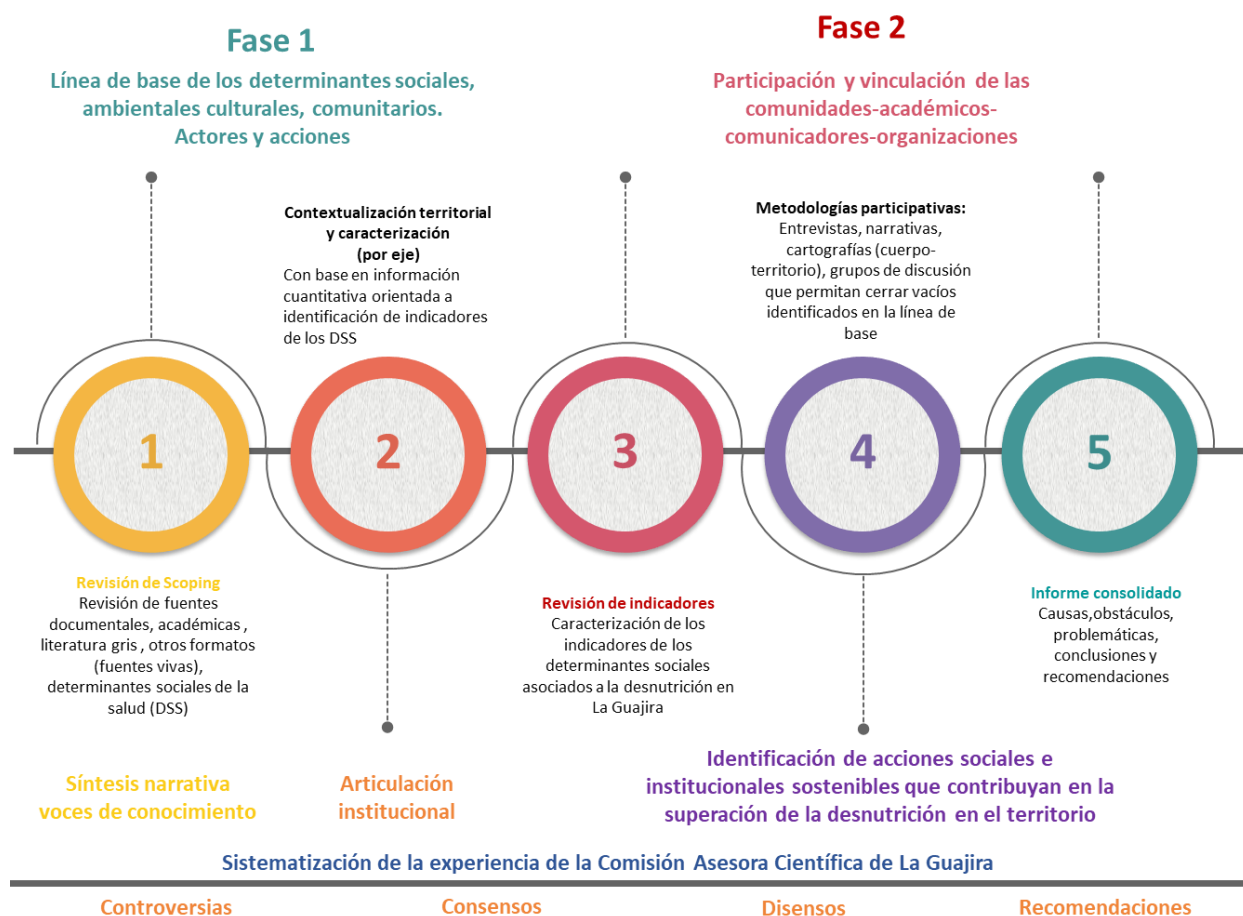


Ilustración N° 3 Ruta metodológica de la CAC, 2025

Se propuso entonces un método mixto, participativo, flexible, plural, interdisciplinar e intercultural, contruidos en colaboración con diferentes actores de las comunidades reconociendo que poseían conocimientos, saberes y experiencias que enriquecerían el proceso investigativo, en tanto se posicionaba el conocimiento construido (Minayo, 2009). Como punto estratégico de partida y bajo la perspectiva epistemológica definida anteriormente por la CAC, se estructuró el diseño en dos fases: la primera, una línea de base mediante revisión de literatura o revisión de alcance (*scoping review*) que permitiera dimensionar el estado del arte sobre la problemática a resolver y los retos a partir de los vacíos identificados; y la segunda que



priorizó metodologías participativas (López-Cortes et al., 2022). Se priorizó la construcción colectiva del conocimiento y el posicionamiento de voces y actores históricamente ignorados por el ámbito académico hegemónico.

3.1. Primera fase

En detalle, la fase uno se llevó a cabo entre marzo y julio de 2025 y consistió en realizar una revisión de alcance para mapear y sistematizar los conocimientos existentes sobre los determinantes sociales de la desnutrición en La Guajira, identificando vacíos y enfoques predominantes, especialmente desde las voces de los pueblos indígenas y afrodescendientes. Esta fase buscó orientar las etapas posteriores en las que se analizó la literatura y se configuró un marco de referencia para la investigación. Se identificaron palabras clave correspondientes a términos MeSH (*Medical Subject Headings*) y DeCS (Descriptores en Ciencias de la Salud). A partir de estos términos y con el apoyo de operadores booleanos (AND, OR, NOT), se construyeron ecuaciones de búsqueda específicas para realizar una exploración estructurada en las bases de datos seleccionadas.

Entre las fuentes académicas se contempló la búsqueda en bases de datos especializadas y metabuscadores como Scopus, PubMed, LILACS y SciELO, entre otras que permitieron acceder a estudios, artículos científicos revisados por pares y publicaciones especializadas relevantes para los ejes temáticos abordados. La literatura gris abarcó un espectro más amplio de documentos y ofreció información valiosa sobre el contexto estudiado a partir de tesis de posgrado, informes institucionales, reportes técnicos, así como formatos no convencionales como relatos, cuentos, sistematizaciones de experiencias como talleres comunitarios y otras formas de producción de conocimiento local.

Para la condensación de la información, se utilizó una matriz esquemática basada en el esquema de determinantes sociales de la salud, adaptada por la Comisión a contextos étnicos específicos, incluyendo factores como gobierno propio,



conflictos territoriales, cambio climático y prácticas tradicionales. La primera fase concluyó con la línea base, realizada mediante un diálogo técnico e interpretativo en tres fases: organización y reducción, codificación y categorización y síntesis narrativa.

3.2. Segunda fase

Por su parte, la fase 2 se planteó como respuesta a los vacíos de conocimiento identificados en la línea de base (fase 1) y se realizó entre agosto y noviembre de 2025. En esta etapa se formularon un conjunto de hipótesis y preguntas de investigación orientadas a profundizar en la comprensión del problema desde una perspectiva situada y contextualizada. Se reconoció la centralidad de las voces, experiencias y explicaciones de quienes enfrentan cotidianamente el fenómeno de la desnutrición, actores comunitarios como fuentes clave.

Al localizar en primer plano los relatos comunitarios y colectivos, esta fase valoró los testimonios para interpretar los procesos sociales, culturales e institucionales que configuran y perpetúan las condiciones de desnutrición infantil en los territorios. Las fuentes vivas estuvieron conformadas por actores de pueblos étnicos, asociaciones, colectivos, familias, mujeres, autoridades indígenas ancestrales y tradicionales, especialistas étnicos ancestrales, líderes comunitarios y docentes etnoeducadores, entre otros, consolidando la participación de las fuentes vivas y voces comunitarias en cuatro grandes metodologías:

- 1. Recorrido del territorio Wayuu y Otkajawaa:** El propósito de esta metodología liderada por la subcomisión Wayuu fue abordar y analizar la interpretación y accionar dentro de las comunidades Wayuu frente al hambre y a las enfermedades (Wanúnulu: el causante; y ayulee: la causa), así como con la relación del agua con la desnutrición. En respuesta a esto, se propuso inicialmente un recorrido de campo que se extendió desde Riohacha pasando por varias comunidades hasta llegar a la alta Guajira (Figura 1, recorrido de campo-mapa), en el cual se



Esta metodología concluyó realización de un otakajawaa, un espacio para juntarse o reunirse, o un círculo de la palabra donde se reunieron de manera inédita (Figura 2, Otakajawaa), especialistas del pueblo Wayuu como parteras, ortopedistas, apalanchis, pastores, palabreros, sembradores de agua, músicos, entre otros, con el propósito de comprender y analizar el significado, las causas y las practicas que se

desarrollan en las comunidades Wayuu para responder al hambre, la desnutrición, las enfermedades y la escasez de agua.



Figura N° 2 Imágenes del otkajawaa. Uribia, 22 de septiembre de 2025. Fotografías: Génesis Romero, septiembre 2025.

2. Atunkawaa: término wayunaiki que se refiere a compartir y dialogar durante la noche alrededor del fuego para que se habilite un propósito guiado por la sabiduría de la palabra y los sueños en territorio Wayuu, lo que implicaba un evento diurno y nocturno. Esta metodología liderada por la subcomisión Wayuu tuvo como fin abordar y analizar el impacto del fenómeno de la proliferación de “autoridades tradicionales” no reconocidas por la comunidad en el gobierno propio y autodeterminación del pueblo Wayuu y comprender como las decisiones de gobierno propio y gobernanza pueden incidir en la problemática de la desnutrición de la niñez en la Guajira y las nociones de gobierno propio, gobierno propio indígena, gobierno y gobernanza.

Esta metodología se enmarcó en la lógica del diálogo y la participación comunitaria en la que se priorizó involucrar activamente a todos los participantes en procesos de aprendizaje, investigación o transformación. Aquí se reconocieron

sus conocimientos y experiencias previas, se realizó un diálogo horizontal en la que se priorizó la escucha, el intercambio de ideas y la construcción colectiva del conocimiento. Se aplicaron dos técnicas de recolección de información seleccionadas por los comisionados Wayuu: el genograma y mapas sociocomunitarios que en conjunto ofrecieron un panorama de lo que implican las relaciones de parentesco, la confirmación de la legitimidad de las autoridades tradicionales y el rol de estas autoridades en el cuidado de sus ei'rukúu con énfasis en el cuidado de las niñas y los niños (Figura 3, Atunkawaa).



Figura N° 3 Atunkawaa- Uribia- Fotografías: ICBF, Comisionados étnicos, Investigadores, octubre 2025

3. Juntanza biocultural afroguajira: fue una propuesta investigativa, cultural y participativa liderada por la subcomisión afro que buscó reconocer, recuperar y fortalecer los saberes ancestrales del pueblo afroguajiro en torno a la nutrición, la salud y el territorio. La juntanza afro fue un espacio colectivo, comunitario y culturalmente situado, en el que se reunieron miembros de comunidades afrodescendientes del departamento para compartir, dialogar, reflexionar y construir conocimiento desde sus saberes ancestrales, prácticas culturales y cosmovisiones propias con el fin de recuperar, fortalecer y visibilizar los saberes

ancestrales sobre nutrición, alimentación y salud desde la cosmovisión afroguajira y generar conocimiento situado que permita comprender cómo se vive la desnutrición o los problemas alimentarios y nutricionales desde adentro del pueblo afro.

La Juntanza Biocultural Afro que se llevó a cabo en corregimiento de Tomarrazón de Riohacha constituyendo no solo un evento, sino una estrategia de resistencia y afirmación cultural frente al racismo estructural, el extractivismo y la invisibilización institucional (Figura 4, Juntanza Biocultural). Su enfoque metodológico, cuidadosamente construido desde el diálogo entre saberes, privilegió las voces de especialistas tradicionales, madres cuidadoras, parteras, cocineras tradicionales, líderes comunitarios y jóvenes afrodescendientes, como fuentes legítimas de conocimiento.



Figura N° 4 Juntanza Biocultural Afrodescendiente-Tomarrazón-Riohacha Fotografías: ICBF, Investigadores, Comisionados, agosto 2025.

- 4. Foro académico:** el propósito del foro fue responder al vacío relacionado con la escasa producción de ciencia desde contextos locales y la falta de abordajes situados de los determinantes sociales de la salud a partir de metodologías participativas y colaborativas, se realizó en agosto de 2025 y se dividió en dos partes. La primera parte se centró en la producción científica local y el análisis de

los determinantes sociales de la salud desde una perspectiva crítica étnico-racial. Se debatió con actores académicos nacionales e internacionales sobre cómo el racismo estructural ha contribuido históricamente al problema de la desnutrición en el departamento, y cómo construir una ciencia situada que reconozca los saberes y experiencias propias de los pueblos Wayuu y afrodescendientes (Figura 5, foro académico).

La segunda parte se relacionó con la estrategia de comunicación y divulgación científica de la CAC. A través de un enfoque interseccional étnico-racial y de género, se buscó diseñar nuevas narrativas que fortalezcan la apropiación social del conocimiento y transformen las maneras en que se comunica la ciencia en y desde La Guajira. Participaron comunicadores locales, emisoras comunitarias y profesionales del ámbito académico. Este espacio fue clave no sólo para complementar la información para el diagnóstico de los determinantes sociales de la desnutrición en La Guajira, sino que también aportó a la consolidación de la estrategia de comunicación y divulgación de resultados de la CAC.



Figura N° 5 Foro Académico-Universidad de La Guajira-Riohacha

Una vez condensados los resultados de las fases 1 y 2 y a partir de la codificación de los insumos en *Atlas Ti*, se establecieron las categorías de análisis,



generando una nueva (complementaria a la de la línea base) red causal de la desnutrición que integraba las causas en los DSS definidos por los comisionados.

De este ejercicio, se obtuvo el siguiente diagrama en representación de la red causal de la desnutrición en el departamento de La Guajira.

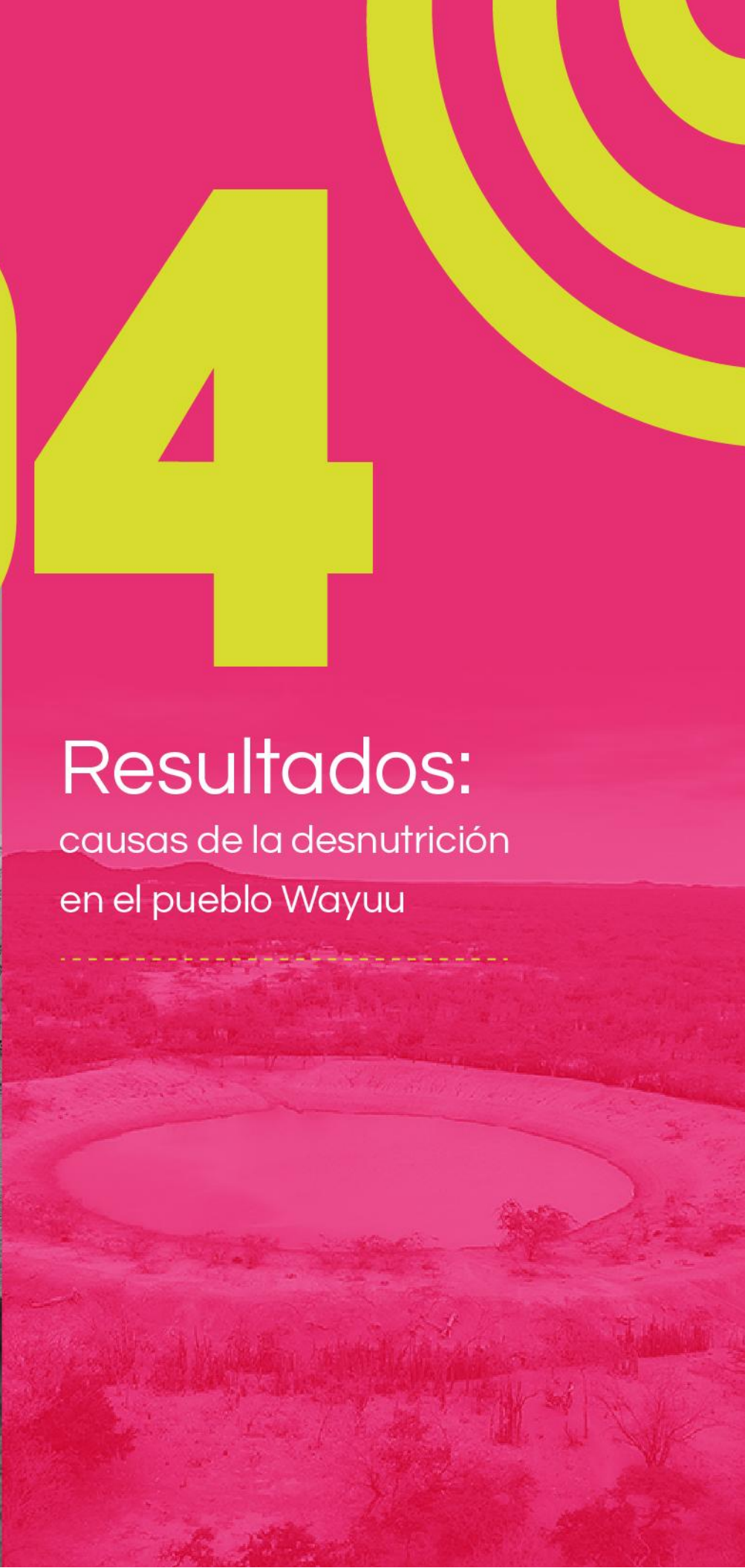
La metodología establecida para la triangulación consistió inicialmente en la selección de las fuentes a contrastar: resultados de la línea base y los resultados de la fase dos, en síntesis, este documento es el resultado de poner en conversación dos grandes productos de la investigación (La línea base y el informe de causas estructurales final). El criterio para seleccionar estas dos fuentes es la consistencia metodológica y la robustez de los resultados analíticos. Luego, se realizó una organización de las causas estructurales de la desnutrición identificadas tanto en la fase uno como en la fase dos en la estructura de DSS.

Finalmente, mediante el diálogo y complemento entre los resultados de las dos fases se pudo establecer un panorama que mediante la estructura de los DSS presentara las causas estructurales de la desnutrición con énfasis en el pueblo Wayuu y la comunidad afroguajira, evidenciadas en el siguiente capítulo.

04

Resultados:

causas de la desnutrición
en el pueblo Wayuu



4. Resultados: causas estructurales de la desnutrición en el pueblo Wayuu

A lo largo del presente capítulo se presentan los resultados de la investigación que permitió establecer las causas estructurales de la desnutrición infantil, analizadas desde el marco de los determinantes sociales de la salud (DSS) propuesto por la Organización Mundial de la Salud (OMS, 2025). Este enfoque posibilita una comprensión integral de los factores estructurales e intermedios que inciden en la desnutrición, y permite situar los hallazgos en relación con las condiciones sociales, territoriales, económicas y culturales que afectan a niñas y niños de La Guajira. Durante el desarrollo de este capítulo se utilizan indistintamente los conceptos de “causa estructural” o “determinante estructural” de la desnutrición, pues estos no difieren en sentido estricto. La CAC opta por emplear el término “causa estructural” bajo el modelo de los DSS.

A continuación, se presentan los principales resultados organizados según cada determinante, así como su relación con la ocurrencia y persistencia de la desnutrición infantil en el territorio.

4.1. Determinantes estructurales de la desnutrición

Este apartado presenta los resultados relacionados con los determinantes estructurales de la desnutrición infantil en el pueblo Wayuu, entendidos como las condiciones históricas, económicas, políticas, sociales y culturales que configuran de manera persistente los escenarios de desigualdad y vulnerabilidad en su territorio. De acuerdo con la ruta metodológica de la Comisión Asesora Científica, estos determinantes se identificaron a partir de un análisis integrado que articuló la revisión de estudios previos, documentos institucionales y evidencia secundaria con los hallazgos del trabajo de campo, los diálogos comunitarios, los ejercicios participativos del Otkajawaa y las narrativas territoriales recogidas durante la investigación.



En este sentido, la estructura socioeconómica extractivista no se presenta únicamente como un marco contextual o un antecedente histórico, sino como una condición estructural cuya persistencia y efectos fueron reconocidos, problematizados y resignificados por las comunidades y actores locales a lo largo del proceso investigativo. El análisis que sigue no busca medir impactos en un sentido evaluativo, sino comprender cómo este modelo económico ha configurado relaciones de poder, formas de ocupación del territorio, dinámicas de exclusión y trayectorias de despojo que inciden de manera estructural en la desnutrición infantil.

4.1.1. Estructura socioeconómica extractivista y sus efectos estructurales en el territorio

El discurso del desarrollo comenzó a circular con mayor fuerza a principios de la década de 1950, caracterizado por una serie de ideas y de prácticas concretas, promovidas por instituciones ubicadas principalmente en el hemisferio norte, orientadas a alcanzar una noción pretendidamente universal de bienestar económico y social (Análisis fase 1: documento línea base). Esta noción de desarrollo se concibió como un proceso universal, lineal y progresivo, basado en el crecimiento económico como vía para lograr avances sociales, políticos y culturales. Sin embargo, como afirma Eduardo Gudynas (2018), “el desarrollo es tanto la imposición de conocimientos y sensibilidades específicas como la exclusión de otros”, lo que evidencia su carácter normativo y excluyente (Análisis fase 1: documento línea base).

El extractivismo se constituyó en una de las principales formas mediante las que el discurso del desarrollo llegó a América Latina, promoviendo la explotación intensiva de recursos naturales como estrategia de inserción en la economía global, bajo la promesa de crecimiento y bienestar (Escobar, 2012). Gudynas (2018) define el extractivismo como la “apropiación de recursos naturales en grandes volúmenes o con alta intensidad, donde la mitad o más se exporta como materia prima, sin procesamiento industrial o con procesamiento limitado” (p. 62), y destaca que su rasgo



central no es solo la extracción, sino su escala, su orientación exportadora y su débil encadenamiento productivo (Análisis fase 1: documento línea base).

El modelo de desarrollo de La Guajira ha sido objeto de análisis constante debido a su naturaleza contradictoria. Por un lado, cuenta con un territorio diverso y rico en recursos naturales; sin embargo, presenta indicadores de pobreza y desnutrición que superan los promedios nacionales, lo que evidencia un patrón de acumulación basado en la extracción intensiva de bienes naturales, la dependencia de capitales extranjeros y la marginación sistemática de las comunidades locales, especialmente del pueblo Wayuu y de las comunidades afroguajiras. Esta dinámica se expresa en la consolidación de una estructura económica de enclave, que ha subordinado históricamente las dimensiones sociales, culturales y ambientales a la lógica de la acumulación (Comisión Asesora Científica, 2025; DANE, 2024), visibilizando lo que se ha denominado la “maldición de los recursos naturales”, entendida como la incapacidad institucional para transformar las rentas extractivas en desarrollo social, generar efectos multiplicadores y mejorar de manera sostenida las condiciones de vida de la población (Cámara de Comercio de La Guajira, 2024).

Desde la óptica de la economía política del desarrollo, La Guajira pone de manifiesto la persistencia de una colonialidad estructural, en la que los bienes comunes fundamentales como el agua, la tierra, los minerales y los alimentos han sido transformados en mercancías, bajo el control de actores corporativos externos y élites locales. Esta mercantilización ha derivado en una fractura territorial y social que pone en riesgo los derechos fundamentales, como el acceso al agua, a la alimentación, a la salud y a la autodeterminación de los pueblos indígenas. En este contexto, los determinantes sociales de la salud adquieren un carácter político y estructural, al reflejar los efectos acumulados de procesos históricos de exclusión (Guerra Cúvelo, 2002; Restrepo, 2024).

En La Guajira se resaltan tres formas principales de extractivismo: la explotación de sal, recursos energéticos fósiles (carbón y gas natural) y, más



recientemente, la energía eólica. Entre estas, la minería del carbón representa la forma de mayor magnitud e impacto, particularmente por sus efectos sobre el recurso hídrico y los sistemas alimentarios de las comunidades Wayuu y afroguajiras. Activistas y líderes comunitarios han señalado que la apropiación del agua del río Ranchería, por parte de la empresa Cerrejón, se relaciona directamente con la inseguridad alimentaria y las muertes por desnutrición infantil, especialmente en comunidades indígenas (Carmona & Puerta Silva, 2020; Análisis fase 1: documento línea base).

Actualmente, La Guajira experimenta una reconfiguración del modelo extractivo hacia formas de neoextractivismo que, si bien incorporan discursos de sostenibilidad y transición energética, mantienen la explotación de los recursos naturales como el eje central del modelo económico. Bajo este esquema, los países considerados “en desarrollo” continúan desempeñando un rol subordinado en la economía global como proveedores de materias primas, reproduciendo las mismas asimetrías estructurales del extractivismo clásico (Análisis fase 1: documento línea base).

4.1.2. El modelo de desarrollo y la estructura socioeconómica

La historia económica y social de la península de La Guajira ha estado marcada por una relación conflictiva y discontinua con los proyectos nacionales de desarrollo. Desde el periodo colonial, la región se mantuvo al margen de las dinámicas centrales del país, mientras que el pueblo Wayuu resistía los intentos de sometimiento, evangelización y control territorial. Hasta bien entrado el siglo XVII formó parte de la Real Audiencia de Santo Domingo. Durante este periodo, la supervivencia de las comunidades indígenas se sostuvo a través de actividades comerciales paralelas, incluyendo intercambios con holandeses e ingleses, que permitieron la reproducción social Wayuu, pero también dieron lugar a una economía informal que persiste hasta la actualidad (Saether, 2005). Al comenzar el período republicano, su economía dependía del comercio con los puertos de las colonias holandesas en la región caribeña (Bassi, 2016). Para integrarla, Simón Bolívar propuso en la Carta de Jamaica



(1815) que Bahía Honda, en el municipio de Uribía, fuera la capital de la nueva república de la Nueva Granada, aunque no logró concretar esta idea.

Tanto en la época colonial como en el Estado republicano, La Guajira no logró integrarse completamente a los proyectos nacionales de desarrollo económico, social y político. Hasta la década de 1930, la región se mantuvo a través de la explotación de puertos clandestinos y en la dinámica del libre comercio, que fue penalizada y estigmatizada como contrabando, convirtiéndose en un espacio fronterizo difuso y marginado para la nación. La Guajira fue vista como un territorio rebelde y periférico. El pueblo Wayuu resistió los intentos de conquista y evangelización, manteniendo su organización política y cultural frente a la autoridad española (Múnera, 1994). Sin embargo, esta resistencia resultó en una exclusión estructural.

Con la llegada del modelo de desarrollo económico que se centró en la sustitución de importaciones (1934 – 1960) y la promoción de exportaciones (1960 - 1980), la actividad extractiva se consolidó gracias a la apertura de los mercados internacionales y a la introducción de la minería de hidrocarburos (gas) y carbón en el Cerrejón. Desde la década de 1980, el territorio se transformó en un enclave minero-energético, donde la economía local, que antes se basaba en la explotación de talco, yeso y sal, quedó subordinada a la exportación de estos nuevos recursos naturales. Las regalías que recibieron las entidades territoriales aumentaron, dando inicio a una fase de dependencia fiscal. En 2024, el sector minero representaba casi la mitad del PIB departamental y más del 98 % de las exportaciones (Cámara de Comercio de La Guajira, 2024), mientras que la pobreza multidimensional superaba el 42,9 % (DANE, 2024).

El modelo extractivista se basa en la explotación de recursos naturales clave, como el agua, los suelos y la energía, y se apoya en un mercado laboral muy precario. Menos del 10% de la población Wayuu tiene acceso a empleos formales, mientras que la mayoría sobrevive a través de trabajos informales o de subsistencia (OIT, 2021). La minería, por su parte, requiere una gran inversión de capital, lo que significa que



emplea a pocas personas y genera escasos vínculos productivos en la región (Banco de la República, 2017). Esto da lugar a una economía de enclave, donde los beneficios del crecimiento se concentran en manos de multinacionales y élites locales, mientras que las comunidades cercanas siguen atrapadas en la pobreza estructural.

En esta región, la dependencia del carbón se ha vuelto aún más marcada, configurando un modelo de desarrollo que no redistribuye la riqueza ni se traduce en bienestar, en el que las promesas de empleo y progreso se dilatan para las comunidades locales, especialmente para el pueblo Wayuu, que continúa enfrentando altos niveles de pobreza, empleo informal y exclusión social. Este proceso ha dado lugar a una “modernidad excluyente” que desplaza a las poblaciones originarias de sus territorios (Banco de la República, 2017; DANE, 2024).

La estructura socioeconómica extractivista implementada en La Guajira ha generado transformaciones profundas y persistentes en el territorio, la organización social y las condiciones de vida del pueblo Wayuu, configurándose como un determinante estructural de la pobreza y la desnutrición infantil. Las reservas industriales, turísticas y militares, han implicado procesos de despojo territorial, afectando a más de 200.000 hectáreas del territorio ancestral (Correa, 1993), tanto en la Alta como en la Baja Guajira. Este proceso se ha materializado en la construcción de infraestructura estratégica para el extractivismo, como la línea férrea y el puerto marítimo, ambos asociados a la minería de carbón. Tales obras contribuyeron a la fragmentación del territorio ancestral y provocaron el desplazamiento forzado de las comunidades, lo que obligó a la reubicación de los asentamientos indígenas y a la destrucción de cementerios ancestrales (Atunkawaa, Uribia, Comunicación personal, octubre 18 de 2025; Betancur & Villa, 2016), produciendo impactos materiales, simbólicos y espirituales profundos y persistentes (CNMH, 2020).

De manera análoga, durante la ampliación de las Salinas Marítimas de Manaure en 1970, se produjo la destrucción de las lagunas San Agustín y San Juan (Musichi y Tawaya), el desvío de los arroyos Limón y Tawaya, la prohibición de la explotación



artesanal de sal marina en zonas colindantes y la persecución y decomiso del producido y de las herramientas de trabajo de los Wayuu, comunidad dedicada históricamente a esta actividad, lo que afectó de forma directa sus economías propias, prácticas culturales y medios tradicionales de subsistencia (Atunkawaa, Uribia, Comunicación personal, Octubre 18 de 2025; Correa, 2004).

De forma paralela, el extractivismo ha contribuido al deterioro de los sectores productivos tradicionales, tales como la agricultura, la ganadería, la pesca y la explotación artesanal de sal marina, sin ofrecer alternativas sostenibles de empleo o de ingresos (Meisel, 2007). Las familias Wayuu han visto erosionadas sus capacidades productivas en el pastoreo, la agricultura estacional y la recolección de frutos silvestres, siendo progresivamente reemplazadas por una economía dependiente de subsidios y de transferencias, lo que ha debilitado su autonomía alimentaria y su capacidad de autogobierno (Ramírez, 2019). En este contexto, la crisis humanitaria que vive La Guajira no constituye un accidente coyuntural, sino una consecuencia directa de este modelo.

El debilitamiento de los sistemas alimentarios tradicionales se expresa también en la desaparición progresiva del apain o huerta doméstica Wayuu, un espacio clave para la producción y la educación alimentaria. El cambio climático, las sequías prolongadas y la irregularidad de las lluvias han alterado el calendario agroalimentario, erosionando las prácticas comunitarias y los mecanismos tradicionales de planificación productiva. A ello se suma un proceso acelerado de comercialización alimentaria impulsado por los mercados, que ha introducido productos ultraprocesados y bebidas azucaradas, en detrimento de los alimentos tradicionales. Este fenómeno ha generado una doble carga de malnutrición vinculada con el empobrecimiento, la dependencia comercial y el deterioro sanitario: la desnutrición infantil por déficit y la obesidad en adultos (Mialon et al., 2020).

El agua como elemento vital para la supervivencia física, cultural y espiritual del pueblo Wayuu, se ha convertido en el recurso más disputado del territorio. La



desviación de los ríos, la alteración de los arroyos y la sobreexplotación de los acuíferos para fines industriales, han limitado drásticamente el acceso comunitario. El desvío del arroyo Bruno y la desaparición de fuentes como El Descanso, La Trampa o Maragua, constituyen un despojo ecológico y simbólico que pone en riesgo la continuidad del sistema social Wayuu (Oliveira et al., 2023). La minería del carbón, en operación por más de cuatro décadas, ha transformado el paisaje guajiro, secando o desviando los arroyos y las lagunas que aseguraban la recarga hídrica de los acuíferos. Esta desigualdad hídrica se expresa de manera extrema en el uso del agua y sirve de evidencia de la desconexión estructural entre el modelo económico dominante y las necesidades básicas de la población: mientras El Cerrejón utiliza más de 17 millones de litros diarios del río Ranchería, las comunidades Wayuu rurales acceden a menos de un litro por persona al día (Avilés, 2019).

En el ámbito social, la informalidad y la precariedad laboral afectan de manera desproporcionada a las comunidades étnicas. En las áreas rurales Wayuu, más del 90 % de los trabajadores se encuentra en empleos informales o de subsistencia, sin acceso a protección social ni a ingresos estables (DANE, 2024). Esta inestabilidad económica incrementa la dependencia de la asistencia estatal, los subsidios condicionados y los programas de ayuda alimentaria, que lejos de resolver las causas estructurales, tienden a perpetuar la dependencia y la vulnerabilidad. La desnutrición infantil, particularmente entre los Wayuu, es la manifestación más visible de la desigualdad estructural. Con una tasa de 45,65 muertes por cada 100.000 niños menores de cinco años, siete veces mayor que el promedio nacional (Ministerio de Salud, 2024), la situación refleja un modelo económico que margina las prácticas locales de producción, concentra la riqueza en sectores extractivos y desmantela los sistemas tradicionales de seguridad alimentaria.

Las comunidades afroguajiras han enfrentado procesos de desplazamiento y transformaciones territoriales que han derivado en la pérdida de tierras y en dinámicas de urbanización forzada, generando así desarraigo y empobrecimiento (Zapata, 2014;



Vergara, 2023). En particular, los reasentamientos forzados en poblados como Manantial, Ojo de Caro, Tabaco, Roche, Patilla y Chancleta, así como en los municipios de Albania, Barrancas y Hatonuevo, han fracturado sus redes comunitarias y debilitado su autonomía económica (Avilés, 2019; CINEP, 2024). A pesar de su histórica resistencia asociada al palenque y el cimarronaje, su desarrollo actual se ve limitado por la falta de políticas efectivas que reconozcan su territorio (Zapata, 2014). Esta doble marginación, territorial y cultural, ha sido enfrentada mediante estrategias colectivas de cuidado, como la cocina comunitaria, el uso de plantas medicinales y la transmisión oral de saberes. Estas formas de cuidado se convierten en espacios de autonomía y de sanación frente a las alteraciones impuestas por el modelo económico dominante (Vergara, 2020).

Así mismo, en complementariedad de la actividad minero-energética, el extractivismo ambiental se ha consolidado. Aunque se ha presentado formalmente como un mecanismo de protección ecológica, en la práctica extractiva se han identificado riesgos de que, en su implementación, haya operado como una forma adicional de restricción territorial sobre áreas donde podrían desarrollarse prácticas de aprovechamiento ambiental, espiritual y socioeconómico, bajo la autodeterminación de la sociedad Wayuu. Este proceso, a nivel general, ha sido cuestionado por su vinculación a esquemas de protección ambiental; pago por servicios ambientales; compensaciones por impactos ambientales, culturales y sociales; así como a la economía de créditos de carbono, en el marco de compromisos internacionales sobre cambio climático, descarbonización de la economía y el Acuerdo de París. En este mismo sentido, no existe evidencia suficiente de procesos sistemáticos de participación efectiva ni de consentimiento libre, previo e informado de las comunidades Wayuu afectadas y de la nación Wayuu como pueblo ancestral.

En este contexto, la intensificación del extractivismo y del neoextractivismo en La Guajira se evidencia de manera concreta en el volumen y crecimiento sostenido de los procesos de consulta previa asociados a proyectos extractivos, energéticos y



ambientales. Entre 2015 y 2025, el Ministerio del Interior emitió 970 actos administrativos relacionados con la certificación y la resolución de procedencia de consulta previa en el departamento. A partir de 2021 se observa un incremento exponencial, con un pico en 2023, cuando se registraron 269 actos, cifra que supera en más de cuatro veces el promedio anual de la década anterior. De acuerdo con los registros oficiales, el 60% de estos proyectos corresponde al sector energético, principalmente en lo concerniente a la energía eólica, a la solar y a la de transmisión; seguido por los proyectos ambientales (15%); los mineros (10%); y los de hidrocarburos (8%). Estos datos consolidan a La Guajira como el principal epicentro territorial de la transición energética en Colombia (Ministerio de Minas y Energía, 2025).

La concentración de estos proyectos en territorios étnicos Wayuu y afroguajiros, liderados mayoritariamente por empresas multinacionales del sector energético, evidencia una presión acumulada y sistemática sobre el territorio, el agua y los sistemas de vida comunitarios, que profundiza los impactos sociales, culturales y alimentarios ya descritos, sin garantizar procesos efectivos de participación, consentimiento libre, previo e informado, ni mejoras significativas en las condiciones de vida de las comunidades afectadas. La crisis alimentaria y sanitaria en La Guajira no es, por lo tanto, un fenómeno accidental, sino estructural. Surge de la convergencia del modelo económico extractivo, el racismo institucional y las deficiencias del Estado en la región. Este modelo dual —una modernidad de máquinas y de puertos, que coexiste con la pobreza de las rancherías y de los caseríos— ha creado una economía desequilibrada, dependiente y excluyente (Restrepo, 2024; Nelson et al., 2019).

La Guajira es un departamento con una extensión de 20.848 km² y una población proyectada de 1.057.252 habitantes para 2024, lo que representa el 2% de la población nacional (DANE, 2024). El PIB departamental disminuyó 4.8% en contraste con el crecimiento nacional de 1.6%. La participación en el PIB nacional alcanza el 1,28% (DANE, 2025), lo que refleja el tamaño de las actividades económicas en la producción nacional, pero que contrasta con su alta relevancia estratégica por su frontera,

potencial energético y producción extractiva. El PIB per cápita se ubica en US\$4.529, por debajo del promedio nacional de US\$7.948, lo que muestra que el crecimiento económico no se traduce, de la misma manera que en el resto de la nación, en ingresos disponibles para su población (DANE, 2025).

El peso del sector minero en el PIB departamental es del 32.3% en 2024 (DANE, 2025) y evidencia la fragilidad estructural, ya que los consumos que se realizan para la extracción de los recursos naturales (gas y carbón) dependen mayormente del mercado externo. Así las cosas, La Guajira se transforma en una economía de enclave extractivo, por el mismo bajo encadenamiento de la industria extractiva. Los bajos niveles de complementariedad económica reducen la resiliencia económica del territorio y su capacidad para diversificar las fuentes de ingresos.

Tabla N°. 3 Aspectos generales del departamento. Fuente: DANE. Cuentas departamentales, 30 de mayo de 2025.

Indicadores	
Extensión territorial	20.848 km ²
Número de municipios	15
Población 2024	1.057.252 habitantes
Participación de la población local dentro de la actividad nacional	2%
Participación del PIB Nacional 2024	1,28%
PIB per cápita 2024	US\$4.529

En 2024, La Guajira aportó el 3,76% de las exportaciones nacionales. Sin embargo, el 98,7% del valor exportado corresponde a productos minero-energéticos, principalmente al carbón. Las exportaciones totales disminuyeron 35,9% entre 2023 y 2024, por la caída en la demanda internacional de carbón (DANE, 2025). Las exportaciones que no son minero energéticas representan apenas el 1,3% del total departamental en 2024. Aunque tuvieron un incremento del 69,5% respecto a 2023, su valor absoluto continúa siendo bajo y refleja la escasa diversificación del aparato productivo (DANE, 2025). La mayoría de estos productos proviene de industrias básicas, agroindustria liviana y manufacturas de baja gestión de valor.

Las importaciones presentan una reducción del 8% entre 2023 y 2024, alcanzando US\$521 millones, y muestran un peso predominante de maquinaria, equipo e industria básica, que en conjunto representan más del 50% del total (DANE, 2025). Esta composición refleja la naturaleza extractiva del aparato productivo, en el que los bienes importados son insumos para la minería y la construcción, más que para sectores industriales locales.

Este subsector aporta el 5,7% del PIB del 2024, desempeño que es menor al 9,3% nacional (DANE, 2025). Según SIPRA, La Guajira presenta aptitudes amplias para cadenas productivas relacionadas con los pastos, la ganadería caprina, la ganadería ovina (las más grande del país) y la producción avícola, además de contar con áreas con potencial en la pesca marina y la piscicultura (SIPRA, s.f). En La Guajira el uso productivo del mar es bajo. Igual sucede con las tierras de la zona de influencia de los valles de los ríos Ranchería y Cesar, lo que evidencia que la principal barrera no es la disponibilidad de áreas sino las restricciones de agua, de infraestructura y de asistencia técnica.

La mayor producción agrícola se encuentra en la yuca, la ahuyama, el maíz, el plátano y el ñame (TerriData, s.f). La ganadería de caprinos y de ovinos, aunque fundamental para la cultura Wayuu, se realiza bajo modelos de explotación extensiva que son poco productivos y altamente sensibles a los periodos de sequía, lo que precariza los empleos.

Tabla N°. 4 Producción agrícola en La Guajira-Fuente: DNP. Terridata, 2015.

Cultivo	Producción (toneladas)	Rendimiento (toneladas/hectárea)
Yuca	28.836,00	9,73
Ahuyama	19.652,50	8,33
Maíz	16.316,50	1,49
Plátano	12.895,61	5,68
Ñame	10.130,00	12,97

La producción de alimentos presenta alta vulnerabilidad climática y una baja productividad, afectando directamente la seguridad nutricional de las comunidades.



La producción de alimentos por habitante es de 192 kg, escasamente un tercio del promedio nacional de 561 kg (UPRA, 2021). Esta deficiencia productiva obliga a las familias a depender de ingresos monetarios inestables para la compra de alimentos, perpetuando la inseguridad nutricional.

El subsector industrial es prácticamente inexistente fuera de la producción minero-energética. Fue del 0,6% en el 2024, frente al 10,1% en el nivel nacional (DANE, 2025). La construcción sigue ciclos cortos de inversión en infraestructura debido a los esporádicos desarrollos viales o proyectos extractivos, sin desarrollar un encadenamiento productivo robusto de nivel regional. La falta de una industria de transformación limita el uso de la mano de obra local y la generación de valor agregado a la materia prima.

Este conjunto de servicios se convierte en el segundo renglón de importancia departamental, con un desempeño del 14,4% frente al 18,9% del nacional (DANE, 2025). Este se ha consolidado en el principal receptor de la mano de obra informal, en el que las actividades como el mototaxismo, el comercio informal y las artesanías de las mujeres Wayuu, dominan la economía diaria.

La actividad turística evidencia comportamientos de inestabilidad. En 2024 la licencia de construcción destinada a alojamiento cayó un 57,5%; pero para agosto de 2025 el área aprobada acumulada aumentó un 756,9% respecto al mismo periodo del año anterior, lo que da cuenta de inversiones puntuales, estimuladas por las expectativas del mercado (DANE, 2025).

El turismo internacional en La Guajira es todavía limitado. En 2024 solo el 0,20% de los visitantes no residentes del país arribó al departamento. A pesar de esto, la tendencia entre 2023 y 2024 muestra un crecimiento en el flujo de viajeros, lo que indica el interés por los atractivos culturales y naturales del territorio (MINCIT, 2025). A pesar del potencial geográfico, el turismo aún no se consolida por problemas de infraestructura vial, conectividad y seguridad, lo que limita su rol como generador de empleo formal.



El acceso a los derechos sociales es desigual. En educación, el analfabetismo es del 28% en zonas rurales dispersas (DANE, 2022) y la tasa de alfabetización Wayuu es de solo el 36.2% (DANE, 2018). Este rezago educativo es un cuello de botella para el desarrollo de capital humano y limita la capacidad de la población para acceder a empleos formales y productivos. Las bajas tasas de asistencia escolar del pueblo Wayuu, que caen al 28% en secundaria (Comisión Asesora Científica, 2025), demuestran que el sistema educativo no es pertinente ni accesible y perpetúa el ciclo de pobreza y exclusión social. En salud, la prevalencia de desnutrición crónica (retraso en talla) en Uribia alcanza el 41.1% (ENSIN, 2015), triplicando el promedio nacional, lo que es un indicador de la falla sistémica en el acceso al agua y a los alimentos.

La situación del mercado laboral es el reflejo de la desarticulación productiva regional. La tasa de desempleo es del 14.5% frente al 8.4% en lo nacional (DANE, 2025). Lo más crítico es la calidad del empleo, dado que la mayoría de los trabajos se encuentran en el sector informal o de subsistencia, lo que impide la acumulación de capital y cierra las puertas para el salto hacia la formalidad.

El departamento registra 13.125 empresas activas en 2024. La concentración en comercio, alojamiento y servicios de comida revela una estructura empresarial centrada en sectores de baja complejidad económica (Cámara de Comercio de La Guajira, 2024). La limitada presencia de empresas manufactureras o agrícolas impide que el departamento consolide cadenas de valor diversificadas y reduce las posibilidades de empleo formal y sostenido.

El limitado acceso a empleos de alta cualificación y la escasa oferta de vacantes formales en el sector privado son consecuencias directas del fracaso en la diversificación económica. La dependencia de la albañilería o del pastoreo para los hombres y la venta de artesanías para las mujeres (Comisión Asesora Científica, 2025) subraya la baja productividad de la estructura laboral. Esta situación no solo precariza la vida del trabajador, sino que también limita la base de contribuyentes y la capacidad

del departamento para financiar su propio desarrollo social, manteniendo la dependencia de las transferencias nacionales.

El porcentaje de empresas en La Guajira, clasificado por tamaño, evidencia una estructura empresarial extremadamente polarizada y dominada por las unidades productivas unipersonales Según el Informe Socioeconómico 2024 de la Cámara de Comercio de La Guajira, con datos del Registro Único Empresarial y Social (RUES) a corte de 2024, el 98,5% de las empresas son de tipo micro.

4.1.3. Pobreza y desigualdad

En La Guajira la población en condición de pobreza monetaria fue del 65,7% y en Colombia del 35,8% de la población está en situación de pobreza monetaria (DANE, 2024). La incidencia municipal de la pobreza multidimensional muestra que los municipios con mayor ruralidad dispersa y presencia indígena concentran las privaciones más altas, un patrón que coincide con la persistencia de brechas estructurales históricas (DANE, 2025). Esta desigualdad es inherente al modelo extractivo, que no se articula con las actividades locales y deja las externalidades negativas (ambientales, sociales) a las comunidades. El coeficiente de Gini, que mide la desigualdad, es del 0,554; mientras que el nacional es del 0,517 (DANE, 2022).

La desigualdad económica es el resultado de la estructura dualista de La Guajira, con un sector extractivo moderno y globalizado, y una economía social de subsistencia marginada. La distribución inequitativa de oportunidades y de derechos condena a las comunidades Wayuu y afroguajiras a enfrentar una pobreza extrema, 3.6 veces más alta que la media nacional (Comisión Asesora Científica, 2025) y que perpetúa la injusticia histórica.

La Guajira enfrenta una presión humanitaria sostenida que supera con creces su capacidad institucional, derivada tanto de la migración venezolana —que alcanzó los 164.095 ciudadanos para 2023, según Migración Colombia— como del desplazamiento interno, que suma 163.130 víctimas registradas hasta 2025 en el Registro Único de Víctimas (en adelante, RUV).



Esta doble dinámica incrementa la demanda sobre servicios esenciales, especialmente salud y educación, sistemas que ya operan con brechas estructurales asociadas a la dispersión territorial, la falta de infraestructura y la limitada disponibilidad de personal cualificado. El resultado es una competencia creciente por recursos escasos, donde poblaciones históricamente vulnerables comparten espacios y necesidades con nuevos grupos en condición de movilidad, lo que profundiza tensiones sociales y territoriales.

Una comprensión holística de la estructura exige que las políticas públicas sostenibles reconozcan la autonomía territorial y cultural de los pueblos indígenas y afroguajiros. Las intervenciones deben ir más allá de la asistencia, fortaleciendo la gobernanza local y los sistemas de justicia propia, asegurando que las soluciones provengan de la articulación entre el saber ancestral y la gestión técnica.

El principal desafío es la disposición efectiva de la renta extractiva hacia la inversión social y productiva. La baja capacidad institucional para ejecutar proyectos de desarrollo sostenible y la recurrente desviación de recursos son los mayores obstáculos. La inversión se enfoca en proyectos de corto plazo en lugar de generar infraestructura que sostenga el desarrollo humano.

En la economía los desafíos se concentran en la diversificación productiva, especialmente en momentos de la transición energética hacia energía limpias (eólica, fotovoltaica, hidrógeno verde, etc.) que permitan superar la producción de hidrocarburos y carbón, lo que requiere una intervención focalizada para superar las barreras institucionales existentes.

Tabla N°. 5 Los desafíos sectoriales en La Guajira-Fuente: Comisión Asesora Científica – Subcomisión afro, 2025 y DANE, 2025.

Sector crítico	Desafío persistente	Enfoque de intervención para la mejora
Minero – Energético.	Transición energética justa y sostenible.	Reemplazar la producción del gas y del carbón.
Agropecuario.	Elevar la productividad agrícola y mitigar la vulnerabilidad climática.	Inversión en micro-riego, desarrollo de cadenas de valor cortas y asistencia técnica para la soberanía alimentaria.
Laboral (formal)	Bajar la tasa de informalidad y el desempleo (14.5%).	Incentivos a la formalización, capacitación técnica pertinente y fomento de cooperativas étnicas productivas.
Salud y educación	Superar la desnutrición crónica o retraso en talla (41.1%) y el analfabetismo (28%).	Gasto social blindado contra la corrupción y ejecución de proyectos hídricos y educativos con enfoque de pertinencia cultural.

Las comunidades Wayuu y afroguajiras han sido históricamente excluidas de los beneficios del crecimiento, sometidas a políticas asistencialistas que no reconocen plenamente sus derechos territoriales y culturales. La pobreza, la desnutrición y la inseguridad alimentaria son reflejos de una estructura económica que prioriza el capital sobre la vida.

Si bien las regalías derivadas de la explotación de carbón y gas han representado ingresos significativos para el departamento, su impacto ha sido insuficiente para revertir el rezago histórico, debido a problemas estructurales de corrupción, mala gestión y fragmentación institucional. En consecuencia, los profundos cambios económicos y territoriales impulsados por el extractivismo no se han traducido en mejoras en la calidad de vida del pueblo Wayuu, sino que han contribuido a la persistencia de condiciones estructurales de pobreza y exclusión, la pérdida de medios de vida tradicionales y una alta vulnerabilidad nutricional en la niñez Wayuu.



Desde el siglo XVI, con el contacto entre europeos y Wayuu, además de los conflictos sociales y la violencia, surgieron nuevas dinámicas económicas a través del trueque y del comercio basado en el intercambio de productos locales y bienes importados con ingleses y holandeses, lo que integró a las comunidades Wayuu en circuitos comerciales en el mar caribe (Guerra Curvelo, 2007; Palmar Paz, 2024). Se importaban armas de fuego y municiones, telas, bebidas alcohólicas, maíz, azúcar, arroz, plátanos y tabaco, a cambio de sal, ganado, queso, leche, cueros, perlas, maderas y dividivi (Armstrong & Métraux, 1948).

Si bien esta dinámica expandió inicialmente las oportunidades económicas, también derivó en una profunda dependencia creciente al comercio externo, haciendo que la subsistencia de muchas familias Wayuu quedara sujeta al intercambio con comerciantes no Wayuu, lo que los volvió especialmente vulnerables ante crisis ajenas a su control, como las fluctuaciones económicas, la inflación, la escasez de productos y el cierre de fronteras.

Según Guerra Curvelo (2007), desde finales del siglo XVII, la Corona española buscó colocar el territorio Wayuu bajo su jurisdicción con cuatro objetivos centrales: (1) suprimir el comercio de los Wayuu con ingleses y holandeses, mediante el aislamiento de los puertos de la península; (2) obtener tierras para la expansión agropecuaria de los criollos, *así como la obtención de mano de obra indígena* para haciendas y servicios personales; (3) imponer tributos a la población indígena, dado que poseían una numerosa ganadería, incorporándola al orden económico colonial; y (4) recuperar el control sobre la explotación perlera (Guerra Curvelo, 2007, p. 13). A pesar de estas presiones, la sociedad Wayuu mantuvo su relativa autonomía política y control territorial durante los siglos XVII y XVIII, resistiendo los intentos coloniales de subordinación.

La consolidación de la pobreza estructural en el pueblo Wayuu se profundizó durante los siglos XIX y XX, cuando el Estado republicano impuso fronteras, restringió



las economías tradicionales, creó enclaves extractivos y acentuó la marginalización económica y política del pueblo Wayuu.

En el lado colombiano se creó en 1846 el Territorio Guajiro en el que actuaría como prefecto el Gobernador de Riohacha, quien tendría facultades para dirimir los conflictos suscitados entre los indígenas y los criollos (...). El estancamiento en el comercio con los ingleses y el crecimiento demográfico de Riohacha, que pasó de 3.966 habitantes en 1778 a 16.734 en 1843, obligó, según De la Pedraja (1981), a la población criolla a buscar nuevas áreas para las actividades agropecuarias, *empresa* que culminó con el desplazamiento de los indígenas hacia la banda norte del río Ranchería, cuyo curso sirvió durante muchos años como frontera entre la población criolla y los indígenas (Guerra Curvelo, 2007, p. 17).

Esto derivó en desplazamiento y sedentarización forzada, lo que implicó el abandono de prácticas tradicionales y estrategias de movilidad que antes permitían buscar recursos en diferentes regiones de la península de La Guajira. Además, estos cambios favorecieron la proliferación de guerras interclaniles en el territorio Wayuu.

El siglo XX se caracteriza por el declinamiento de la resistencia indígena, la consolidación de las misiones católicas en la península, un mayor control político de los estados nacionales sobre el territorio guajiro y un aumento en las luchas intraétnicas (Guerra Curvelo, 2007, p. 18).

Además, influyó en la desestructuración del sistema económico tradicional Wayuu, con la introducción de actividades extractivas como la minería a gran escala (por ejemplo, la mina de El Cerrejón). El avance del trabajo asalariado y la expansión del comercio urbano han desplazado el modelo autosuficiente basado en pastoreo, pesca y horticultura (Correa, 1993). La imposición de economías de enclave en el territorio Wayuu subordinó la economía tradicional sin garantizar seguridad ni sostenibilidad alimentaria y ha incrementado la dependencia de ingresos monetarios externos:



El desarrollo de grandes proyectos relacionados con la explotación de recursos naturales como la sal, el gas y el carbón se ha convertido en tiempos recientes en otro factor estimulante para el proceso de ocupación del territorio guajiro. La explotación de los recursos mineros, como el carbón, ha dado lugar al surgimiento de nuevos asentamientos en donde residen centenares, quizás miles de personas, vinculadas a la extracción de dichos recursos y ha conllevado la construcción y habilitación de instalaciones ferroviarias y portuarias como Puerto Bolívar para su exportación a mercados externos. No obstante, estos campamentos actúan principalmente como enclaves localizados en áreas históricas del territorio indígena (...) (Guerra Curvelo, 2007, p. 19).

Estas transformaciones, acumuladas a lo largo de cinco siglos, explican la configuración contemporánea de la pobreza estructural en el pueblo Wayuu, particularmente, en lo relacionado con las condiciones de empleo e ingresos de la población.

La pobreza constituye una forma de exclusión profundamente arraigada en la historia del departamento. Al ser estructural, no se trata únicamente de una situación de carencia económica transitoria, sino de un estado sostenido y reproducido por estructuras de poder y relaciones desiguales entre el Estado, los mercados y las comunidades locales. En este departamento peninsular, la pobreza se interpreta como una condición social hereditaria, especialmente para las poblaciones históricamente marginalizadas (Análisis de la fase 1: documento línea base). La pobreza estructural también está anclada a una segregación territorial sistemática que profundiza la desigualdad entre los centros urbanos y las zonas rurales dispersas. Más del 60% de la población no cuenta con servicios básicos y el 92% presenta necesidades básicas insatisfechas.

Este abandono tiene un componente étnico evidente, ligado también al racismo y al orden colonial. La respuesta institucional frente a esta situación ha sido limitada y

fragmentaria. Pese a la existencia de programas de asistencia alimentaria, estos han sido frecuentemente ineficaces, descontextualizados y vulnerables a prácticas clientelistas. “Las comunidades Wayuu han denunciado la ausencia de imparcialidad en la selección de contratistas para programas de atención alimentaria” (Dejusticia, TPC, & Instituto Anticorrupción, 2022, p. 3). Esta categoría, centrada en los procesos históricos y estructurales que configuran la desnutrición infantil, se desagrega en tres causas intermedias o factores contribuyentes (Ilustración 4).

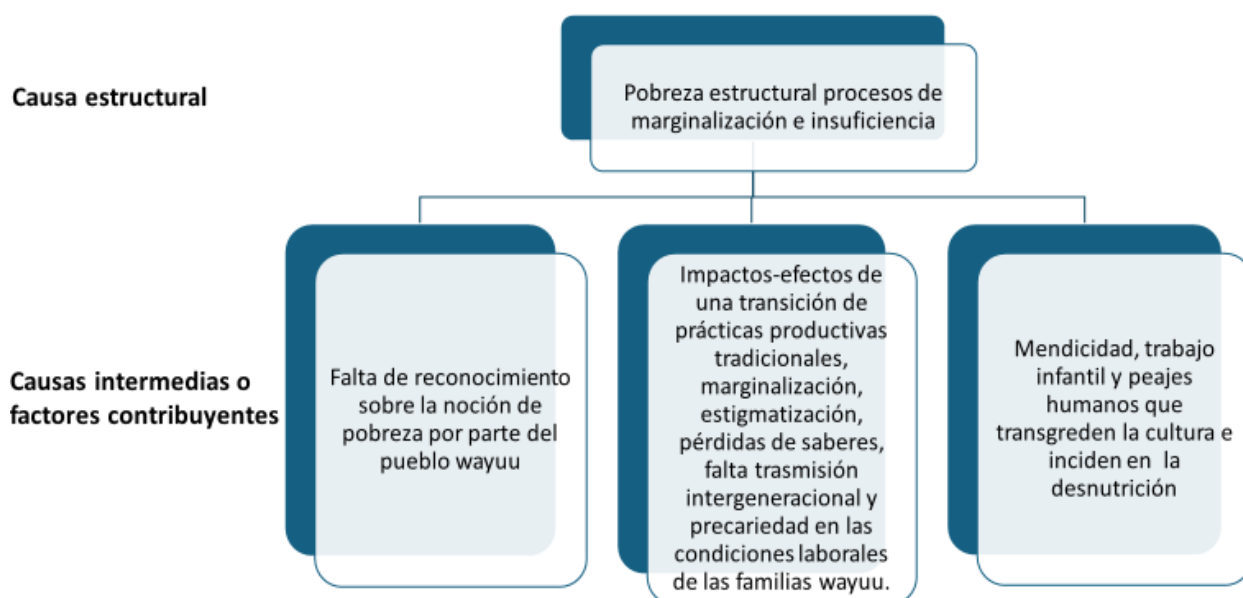


Ilustración N° 4 Causa estructural Pobreza estructural procesos de marginalización e insuficiencia-Fuente: CAC, 2025.

La noción Wayuu de pobreza se distancia radicalmente de la conceptualización occidental. Sin embargo, esta distinción no implica la ausencia de pobreza en la sociedad Wayuu ni una idealizada forma de vida. La pobreza en el pueblo Wayuu no puede analizarse sin considerar procesos estructurales como la colonialidad, el extractivismo, el acaparamiento de agua y de tierra fértil, las intervenciones asistencialistas, la alteración de la economía tradicional, la apropiación y mercantilización cultural, y las presiones externas que han transformado las bases materiales y simbólicas de su subsistencia.



Mientras indicadores convencionales miden carencias materiales individuales, el Aküaipaa (forma de vida, modo de ser) integra dimensiones territoriales, culturales, espirituales y comunitarias del bienestar. Representa un estado de autosuficiencia, de autonomía territorial y de equilibrio social expresado en la capacidad colectiva para mantener Emiraa (abundancia de alimentos), Washiirü (recursos destinados a compensaciones para restablecer y mantener la armonía social y espiritual, estatus social) y enfrentar Jamuusiraa (hambre, hambruna) y Ayuulee (enfermedad). Esta abundancia es soberanía alimentaria sustentada en cultivos propios, redes de reciprocidad, conocimientos ancestrales, autonomía decisional y equilibrio espiritual comunitario.

Lo opuesto a Emiraa es Jamuusiraa o Jamuu, que se define como un marcador de pobreza. El estudio del concepto de Jamuu revela que, para el pueblo Wayuu, la carencia posee una concepción holística que incluye tanto la condición material como la dimensión espiritual, reconociendo la presencia de Aseyuuu, espíritu protector y destructor que interviene en la armonía de la vida. Estas dimensiones no explican el origen material del hambre, pero sí expresan cómo la escasez afecta simultáneamente la vida social, moral y espiritual de la comunidad y rompe el equilibrio que sustenta el Aküaipaa.

Esta ruptura del equilibrio también se manifiesta en la manera en que la enfermedad es comprendida y gestionada. En la comunidad Wayuu, la enfermedad no es un asunto individual, sino colectivo. La asistencia y el tratamiento a través de la medicina ancestral Wayuu implican costos significativos, por lo que los esfuerzos para curar la enfermedad o restaurar la salud de una persona se distribuyen entre la familia extensa y las redes comunitarias. Este proceso activa mecanismos de solidaridad, reciprocidad y responsabilidad compartida, que involucran aportes materiales. Sin embargo, cuando estos mecanismos se ven erosionados por la pobreza estructural, no solo se afecta la economía o la salud, sino que se desencadena una crisis del tejido social y espiritual, con impactos directos en el bienestar comunitario, incluida la



desnutrición infantil, al debilitarse las redes que históricamente garantizaban el cuidado de la niñez.

En esa afectación integral, la pobreza también se expresa como pérdida de capacidad para sostener obligaciones y relaciones que ordenan la vida social Wayuu. Esto se evidencia, por ejemplo, en compromisos sociales como matrimonios, rituales funerarios o mediaciones del palabrero, donde la incapacidad de cumplir con las compensaciones provoca una sensación de vergüenza colectiva, la pérdida de reputación de la familia extensa y la ruptura de redes de apoyo. Ello refleja la manifestación de una crisis en el tejido social y espiritual que impacta directamente en la salud mental de la comunidad. De esta manera, se genera una crisis de salud cultural, en la que la comunidad ve erosionada su capacidad de autocuidado y su soberanía sobre lo espiritual, el cuerpo y el territorio.

Desde esta perspectiva, Jamuu desborda la definición estrictamente nutricional o económica occidental, no solo porque convierte la pobreza en un fenómeno cultural, sino porque su impacto es integral y evidencia la pérdida del equilibrio territorial, relacional y espiritual que debería garantizar el Aküaipaa, hoy profundamente afectado por factores estructurales externos. “Jamuu es carecer de tener alimentos; para saciarla se debe enfrentar en búsqueda de esta. Es un espíritu (un aseyuuu)” (Outkajawaa, Uribia, comunicación personal, septiembre 22 de 2025). Las y los especialistas describen a este Aseyuuu como una figura híbrida: una gran cabeza de animal con cachos sobre un cuerpo humano esquelético, cuyos huesos resonaban al caminar. Donde quiera que pasara dejaba tras de sí un rastro de devastación, pues devoraba todo a su paso sin lograr nunca saciar su hambre infinita. Relatan también que “Jamuu fue finalmente derrotado por Juyaaaa (la lluvia), quien lo enfrentó cuando este espíritu atormentaba con codicia y hambre a sus hijos y nietos” (Outkajawaa, Uribia, comunicación personal, septiembre 22 de 2025).

En continuidad con esta comprensión cultural y simbólica de Jamuu, las narrativas contemporáneas introducen variaciones lingüísticas y expresivas que



permiten nombrar la experiencia contemporánea asociada a su reaparición. Un experto sabedor en agricultura indica que “Jamuu tiene un sobrenombre, 'Francisco', para no invocarlo o atraerlo” (Outkajawaa, Uribia, comunicación personal, septiembre 22 de 2025). A pesar de que en la tradición oral Wayuu Jamuu fue derrotado por Juyaaa, en la contemporaneidad esta noción resurge transformada para nombrar nuevas experiencias de escasez. La figura de Jüransisko, palabra Wayuunaikizada de “Francisco”, no constituye un espíritu en sentido ontológico tradicional, sino un recurso simbólico y crítico que permite describir la nueva forma del hambre física que afecta al pueblo Wayuu. Su uso expresa cómo la comunidad reelabora categorías ancestrales para interpretar un fenómeno actual cuya causa es eminentemente estructural. En este sentido, Jüransisko no busca explicar el origen del hambre, sino expresar la intensidad, la persistencia y el carácter devastador de la carencia contemporánea, marcada por el despojo territorial, la falta de agua, el extractivismo y el abandono estatal. Además, explica que

[...] los conflictos entre los Wayuu se han generado en gran parte por la denominación de autoridades sin control o verificación desde el gobierno propio o el Estado. Antes se trabajaba en equipo, había abundancia, la tierra no estaba manoseada, Jamuu llegó para arraigarse y el Estado mantiene a Jamuu y hace que se enraíce” (Outkajawaa, Uribia, comunicación personal, septiembre 22 de 2025).

Todo esto para referirse a las intervenciones sin sentido, que incluyen las alimentarias. Esta percepción crítica no debe prestarse a la idea racista de que la pobreza es culpa de la conflictividad indígena, por el contrario, busca mostrar cómo la intervención estatal inscrita en relaciones históricas de asimetría, despojo y control administrativo reconfigura y tensiona el gobierno propio, debilitando la cohesión comunitaria y profundizando la dependencia. En este sentido, la conflictividad mencionada no constituye una causa originaria de Jamuu, sino un efecto de procesos estructurales que exceden la agencia comunitaria.



Por otro lado, Emiraa representa la plenitud que surge cuando la vida Wayuu se sostiene en la siembra, la reciprocidad y la armonía con el territorio. Esta noción permite entender cómo la abundancia no se define solo por la disponibilidad de alimentos, sino por la autonomía y la fuerza colectiva que emergen cuando las prácticas tradicionales permanecen vivas. Según relata una sabedora, “en tiempos antiguos cuando la tierra era más fértil, no se solía conocer el hambre, había Emiraa-abundancia, que es lo opuesto a Jamuu.” (Outkajawaa, Uribia, comunicación personal, septiembre 22 de 2025). Esta afirmación no debe leerse como la idealización de un pasado cultural puro ni como un juicio normativo sobre el presente, sino como un recurso crítico y comparativo que evidencia el deterioro ecológico y territorial producido por procesos históricos de despojo, crisis hídrica y transformaciones estructurales de la economía tradicional. Desde esta perspectiva, la evocación de Emiraa no deslegitima las estrategias contemporáneas de supervivencia ni establece jerarquías de autenticidad cultural, sino que señala las condiciones estructurales que han limitado la posibilidad material de sostener formas propias de autosuficiencia y abundancia. También comenta que:

El miedo de Jamuu es el fuego, por lo que donde reina la leña apagada en un hogar, de seguro ahí impera este aseyyuu Jamuu, por eso cuando no se prende el fuego en un hogar es porque ahí está Jamuu con raíces y no se ha combatido (Outkajawaa, Uribia, comunicación personal, septiembre 22 de 2025).

Esta expresión simbólica no atribuye la carencia a una falla cultural del hogar Wayuu, sino que nombra, desde un registro propio, los efectos visibles de los procesos estructurales que han socavado las condiciones materiales y relacionales necesarias para sostener la vida doméstica. En este sentido, la leña apagada no puede considerarse como una explicación causal interna, sino como un signo situado de precariedad material. Tener la leña apagada en las cocinas de los Wayuu representa la pobreza y los periodos de hambre en los que no hay alimentos que preparar, lo que afecta la nutrición de todos los miembros de la familia, especialmente de los niñas y niños. Además, señala que:



En nuestros tiempos, es muy común que Jamuu se encuentre hoy debajo de muchas enramadas Wayuu, esto debido a tanta dependencia, por la pérdida de la siembra, de la buena cosecha, de emiraa-llenura, soberanía y abundancia, aprovechando las cosechas de juyaaaa que es la propia independencia del Wayuu lo que se ha perdido en nuestros días (Outkajawaa, Uribia, comunicación personal, septiembre 22 de 2025).

Lo descrito se explica por la convergencia del desempleo estructural, la erosión y degradación del suelo, la escasez crónica de agua y la alteración de los períodos de lluvia asociada al cambio climático, cuyos impactos recaen de forma desproporcionada sobre el territorio Wayuu, pese a su mínima responsabilidad en las emisiones de gases de efecto invernadero.

El reto de medir la realidad indígena interna radica en la distancia entre los indicadores oficiales y las formas propias de concebir el bienestar, la vulnerabilidad y el desarrollo en el territorio Wayuu.

Las comunidades Wayuu perciben la enfermedad, la desnutrición y el hambre no únicamente como problemas biológicos, sino también como sucesos vinculados a elementos sociales, culturales y del medio ambiente. Consideran estas circunstancias como consecuencias de la vulnerabilidad ante la ausencia de acceso a recursos esenciales, la interrupción de sus costumbres tradicionales y la degradación del territorio, incorporando conocimientos propios que vinculan el bienestar con el equilibrio comunitario (Outkajawaa, Uribia, comunicación personal, 22 de septiembre de 2025).

Desde la institucionalidad no se puede seguir mirando al departamento de La Guajira con indiferencia. Los proyectos que se ejecutan son viables, pero fracasan porque no les hacen seguimiento. Un pilar fundamental para el desarrollo es la investigación en práctica, que acepte las condiciones de este departamento agreste y climático. Nuestras condiciones son distintas. El sol nos



hace distintos, y así hay que asumirlo (Foro Académico, Riohacha, comunicación personal, 15 de agosto 2025).

Estas citas muestran que los indicadores convencionales, descontextualizados cultural y territorialmente, no logran capturar el sentido ni las causas profundas de los problemas, ni reflejan la agencia y complejidad de la vida Wayuu. Humanizar el dato implica darle densidad y sentido local, sumando saberes indígenas, voces comunitarias y condiciones específicas al análisis, para que la política pública y la intervención sean pertinentes y eficaces.

Autoridades Wayuu aseguran que una de las causas principales de la dependencia alimentaria de la comunidad se debe a la gran cantidad de las actas de posesión:

Por tanta pérdida de nuestras leyes milenarias, y respeto por nuestros territorios, y por ser permisivos de los excesos y abusos, y de la negligencia por desconocimiento de los jóvenes que se doblegan y terminan exactamente reproduciendo lo que hacen estas autoridades de posesión (Atunkawaa, Uribia, comunicación personal, octubre 18 de 2025).

Esta afirmación emerge desde una experiencia situada de pérdida de control político y normativo, asociada a la intervención estatal, en los mecanismos de representatividad Wayuu, que, mediante lógicas burocráticas y relaciones desiguales de poder, han legitimado autoridades tradicionales sin reconocimiento comunitario y han bloqueado el reconocimiento de autoridades con legitimidad comunitaria, lo que debilita la autonomía y las formas propias del gobierno Wayuu. También se menciona que las principales causas se relacionan con las pérdidas de saberes sobre la siembra: “Los Wayuu han dejado de sembrar y de asumir responsabilidades familiares, lo que ha facilitado la pérdida de saberes ancestrales” (Outkajawaa, Uribia, comunicación personal, septiembre 22 de 2025).

La vocación de siembra se ha ido perdiendo porque algunas rancherías no tienen agua. Las dificultades de la Alta Guajira por los niveles de desnutrición

están asociadas a la falta de agua” (Outkajawaa, Uribia, comunicación personal, septiembre 22 de 2025).

Esta desesperación material también se manifiesta en nuevas prácticas de supervivencia: “Algunos niños prefieren situarse en las vías para pedir dinero o dulces, lo que en Wayuunaiki se denomina alimünajushii” (Salida de campo, Bitácora de campo, septiembre 10 –17 de 2025).

Estas afirmaciones, aunque expresadas desde voces Wayuu y experiencias situadas, se trata de percepciones que emergen en un escenario en el que las condiciones materiales para sostener la siembra y la vida doméstica han sido profundamente limitadas por procesos históricos y estructurales que exceden la agencia comunitaria, por lo que no pueden interpretarse como evidencia de pereza, abandono de valores o fallas culturales inherentes, ni como una atribución de responsabilidad colectiva de la pobreza al pueblo Wayuu, sino como lecturas internas atravesadas por condiciones de precarización estructural y colonialidad histórica.

Además, se infiere a que el empobrecimiento Wayuu está estrechamente asociado a la pérdida de control territorial e interferencias en las prácticas tradicionales de siembra, junto a la dependencia creciente de alimentos perecederos y carentes de valor nutricional que causa Wanülüü (enfermedad) en la población Wayuu. Esta situación se agrava con la sustitución del trabajo colectivo y formas propias por intervenciones estatales asistencialistas, que profundizan la dependencia y erosionan el tejido comunitario.

4.2. La transformación de las jerarquías y del prestigio

Durante el encuentro de autoridades Wayuu, las y los participantes de la metodología del mapa sociocomunitario denunciaron que muchas comunidades no podían acceder a recursos o programas del ICBF porque no contaban con la certificación por parte del Ministerio del interior y, por lo tanto, sus comunidades no tenían participación. Hoy las autoridades deben tener habilidades para negociar con



el Estado y cada vez más jóvenes y mujeres Wayuu se convierten en la representación de la autoridad de su comunidad (Atunkawaa, Uribia, comunicación personal, octubre 18 de 2025).

Se observa una reconfiguración profunda de lo que constituye la “riqueza” en el mundo Wayuu. Tradicionalmente, esta se vinculaba al linaje, al conocimiento ancestral y a la capacidad de mediación dentro de los ei´rukuu. En la actualidad, empieza a valorarse cada vez más el acceso al capital financiero, la educación occidental, la representación en espacios institucionales y el gerenciamiento de asociaciones indígenas u ONG Wayuu. Esta transición ha generado una tensión evidente entre las formas tradicionales de Emiraa, basadas en la abundancia comunitaria y espiritual, y la lógica de acumulación monetaria, que introduce nuevos criterios de estatus y diferenciación social.

Las voces comunitarias evidencian que, lejos de aliviar la carencia, muchas intervenciones estatales han terminado alimentando la presencia de Jamuu en el territorio. Proyectos extractivistas y programas de atención alimentaria asistencialistas, diseñados desde lógicas externas y medidos por indicadores ajenos a la realidad cultural Wayuu, han debilitado la autosuficiencia, desplazado las prácticas de siembra y fracturado la autoridad comunitaria, convirtiéndose en mecanismos que perpetúan la dependencia y erosionan la soberanía alimentaria. Algunos testimonios recogidos señalan que: “No queremos comida regalada sino trabajo y auto sostenernos con una soberanía alimentaria”, “El Wayuuwaa aa´in no es recibir asistencialismo para amortiguar el hambre, es tener la soberanía alimentaria, sembrar la alimentación nuestra”, “La fragmentación de la autoridad y la intermediación de programas sociales ha favorecido la corrupción y la apropiación de recursos destinados a la niñez y la alimentación, desplazando el sentido comunitario por intereses personales o familiares” (Atunkawaa, Uribia, comunicación personal, octubre 18 de 2025).



Las intervenciones desde indicadores occidentales producen efectos contrarios a los objetivos buscados. En lugar de fortalecer la autonomía, profundizan la dependencia y erosionan el Aküaipaa Wayuu, debilitan redes de reciprocidad y sustituyen formas propias por dinámicas asistencialistas que desestructuran el bienestar tradicional, procesos que deben entenderse como efectos estructurales inducidos y no como fallas del gobierno propio ni como rasgos intrínsecos de la organización social Wayuu.

4.3. Consecuencias de la transición productiva: erosión de saberes tradicionales y precarización de las condiciones laborales en las familias Wayuu

Las prácticas productivas tradicionales del pueblo Wayuu se caracterizaban por un modelo integral estrechamente vinculado al territorio y al entorno natural. Estas prácticas incluían la producción agropecuaria adaptada a las condiciones áridas del norte del departamento de La Guajira, la recolección de frutos silvestres, la caza y la pesca, así como la actividad artesanal y un conocimiento experto sobre el manejo del agua y de la tierra. Estas actividades no solo aseguraban el acceso a alimentos nutritivos, sino que también contribuían al equilibrio ecológico. Más allá de su función económica, estas prácticas eran parte fundamental de la cosmovisión y del tejido social Wayuu, fortaleciendo las relaciones comunitarias, la transmisión intergeneracional de saberes ancestrales y el mantenimiento de su identidad cultural (Foro Académico, Bitácora de campo, Sistematización Outkajawaa, 2025).

La vida del pueblo Wayuu se articulaba en función de estas prácticas, que garantizaban no solo la subsistencia, sino también la soberanía territorial y alimentaria. La producción ancestral se desarrollaba en armonía con el ciclo natural y era una forma de resistencia frente a las dinámicas coloniales y a las presiones externas. Sin embargo, en la actualidad estas prácticas enfrentan transiciones. La presión socioeconómica, los cambios ambientales y la exclusión territorial han impuesto barreras para la reproducción de estas tradiciones, lo que ha



desencadenado un abandono progresivo de las prácticas ancestrales y ha impactado negativamente la identidad cultural y la autonomía comunitaria (Bitácora de campo, Sistematización Outkajawaa, 2025).

Actualmente, estas prácticas productivas tradicionales se encuentran amenazadas por la inserción del pueblo Wayuu en un mercado laboral informal y precarizado, que limita el tiempo y los recursos disponibles para mantener sus actividades ancestrales. La falta de acceso a tierras y recursos hídricos, junto con dinámicas de modernización y transformación cultural, contribuyen a esta desconexión con el territorio y con el modo de vida tradicional, con consecuencias directas sobre la seguridad alimentaria y la salud infantil:

Se está perdiendo la vocación por la tejeduría... [ella] desarrolla otras actividades alternas para poder tener ingresos, aunque recuerda que esta es la actividad que más le gusta. Su sobrina adolescente que la acompaña no teje ni habla Wayuunaiki (Outkajawaa, Uribia, comunicación personal, septiembre 22 de 2025).

El abandono de las prácticas productivas y la precariedad en las condiciones laborales, se refleja además en el debilitamiento de los sistemas de cuidado tradicionales, pilares fundamentales para la crianza y la alimentación de niñas y niños Wayuu (Bitácora salida de campo, Entrevistas especialistas, Sistematización Outkajawaa, Sistematización atunkawaa, 2025). La población, especialmente las mujeres, pilares del cuidado en el pueblo indígena Wayuu, se ve forzada al “rebusque”, a la informalidad y a la migración laboral.

El análisis de las voces participantes en la segunda fase de la investigación evidencia que la interrelación entre la pérdida de prácticas productivas tradicionales del pueblo Wayuu, el deterioro de las condiciones laborales de sus familias y su incidencia en las prácticas de cuidado de niñas y niños se expresa en una transición forzada: de una economía del cuidado y de soberanía a una economía del rebusque,

cuyo mecanismo central es la pobreza de tiempo. Esta sustitución estructural de modelos socioeconómicos permite comprender su incidencia en la desnutrición.

4.3.1. La transición forzada: de la “Economía de Soberanía” a la “Economía del Rebusque”

La crisis actual no surge porque la familia Wayuu no quiera trabajar, también se asocia a que el tipo de trabajo al que puede aspirar ha venido transformándose. La economía de soberanía basada en las actividades productivas tradicionales y el comercio transfronterizo histórico ha venido colapsando. Los roles de quienes habitan las comunidades vienen cambiando. El cierre de la frontera venezolana y la crisis de los retornados aceleraron esta implosión, cerrando un mercado soberano (Salida de campo, Bitácora de campo, septiembre 10 –17 de 2025). Una sabedora apalaainchii (Wayuu costera), señala:

En zonas donde no hay varones en el núcleo familiar es común que las mujeres asuman esta labor y que en ocasiones pueden pescar entre mujeres, logrando buenos frutos marinos, entre ellos pescado y mariscos como la langosta, empleando varias técnicas de captura (Salida de campo, Bitácora de campo, septiembre 10 –17 de 2025).

También menciona que:

Al no tener hermanos varones y solo hermanas, fue llevada a pescar como ayudante, aprendiendo diversas técnicas como el uso de motor, redes, buceo y trampas para mariscos. Expresa que pesca con sus hermanas y primas y desea transmitir este conocimiento a sus hijos. Destaca el carácter sostenible de esta actividad y la autonomía financiera que le genera. Sin embargo, menciona que al tener un bebé debió abandonar la pesca para dedicarse a los cuidados (Outkajawaa, Uribia, comunicación personal, septiembre 22 de 2025).

Las personas Wayuu han sido forzadas a ingresar a la economía incipiente del rebusque. Este modelo es precario, individualista y dependiente. Afecta a toda la unidad familiar, pero son las mujeres (madres, tías, abuelas) quienes ejercen "otras



actividades alternas" o permanecen más horas trabajando fuera de su territorio. El "rebusque" masculino por excelencia es el mototaxismo y se identifica como una de las "formas de economía propia más reciente" (Salida de campo, Bitácora de campo, septiembre 10–17 de 2025). “En los cascos urbanos es también frecuente encontrarlos [a los Wayuu] prestando el servicio de transporte de pasajeros en moto o en bicicleta” (Salida de campo, Bitácora de campo, septiembre 10 –17 de 2025).

4.3.2. Pobreza de tiempo y ruptura matrilineal

El rebusque genera una aguda pobreza de tiempo. La cuidadora Wayuu (madre, abuela) debe elegir entre generar ingresos para la "compra" o cuidar a sus hijos. Esta pobreza de tiempo es el mecanismo directo que causa el "debilitamiento del cuidado matrilineal" (Atunkawaa, Uribia, comunicación personal, octubre 18 de 2025). Por otro lado, el fenómeno de los retornados acelera esta ruptura cultural. Las retornadas llegan desconectadas de la Economía de Soberanía (no tejen, por ejemplo), integrándose directamente a la lógica del rebusque y profundizando la pobreza de tiempo que caracteriza al resto de la comunidad (Outkajawaa, Uribia, comunicación personal, septiembre 22 de 2025).

El colapso de la red matrilineal como resultado de la pobreza de tiempo genera un vacío que el Estado no suple. Las "fuentes vivas" muestran que el sistema de protección estatal (educación y atención alimentaria) también ha colapsado. “Fallas en la continuidad y calidad de las instituciones educativas cercanas y servicios vinculados, como transporte y alimentación escolar... El transporte escolar solo comenzó a mitad de año...” (Bitácora de campo, 2025). Esta insostenibilidad de la economía del rebusque es lo que genera la dependencia a programas asistencialistas. Es el asistencialismo el que "ha llevado a la pérdida de prácticas de subsistencia" (Atunkawaa, Uribia, comunicación personal, octubre 18 de 2025).

4.3.3. Mendicidad, trabajo infantil y peajes humanos que transgreden la cultura e inciden en la desnutrición

Históricamente, el pueblo Wayuu ha sido comerciante. En las entrevistas y conversaciones informales durante la fase dos de la Comisión, fueron comunes los relatos de sus negociaciones con islas de las Antillas, con Venezuela, y con departamentos cercanos como Cesar, Magdalena y Santander. También mencionaron sus economías propias como las artesanías o la venta de chivos o pescado, y otras formas de intercambio como el trueque. En los cascos urbanos es también frecuente encontrarlos prestando servicios o comercializando. Sin embargo, en el recorrido de campo realizado entre el 10 y el 17 de septiembre de 2025, fue posible constatar una forma de economía propia más reciente: los peajes humanos: Solo entre Riohacha y Bahía Honda se contabilizaron más de 20 peajes, la mayoría de ellos con niños de los 5 y 10 años y otros con adultos mayores de 60 años (figura 6).

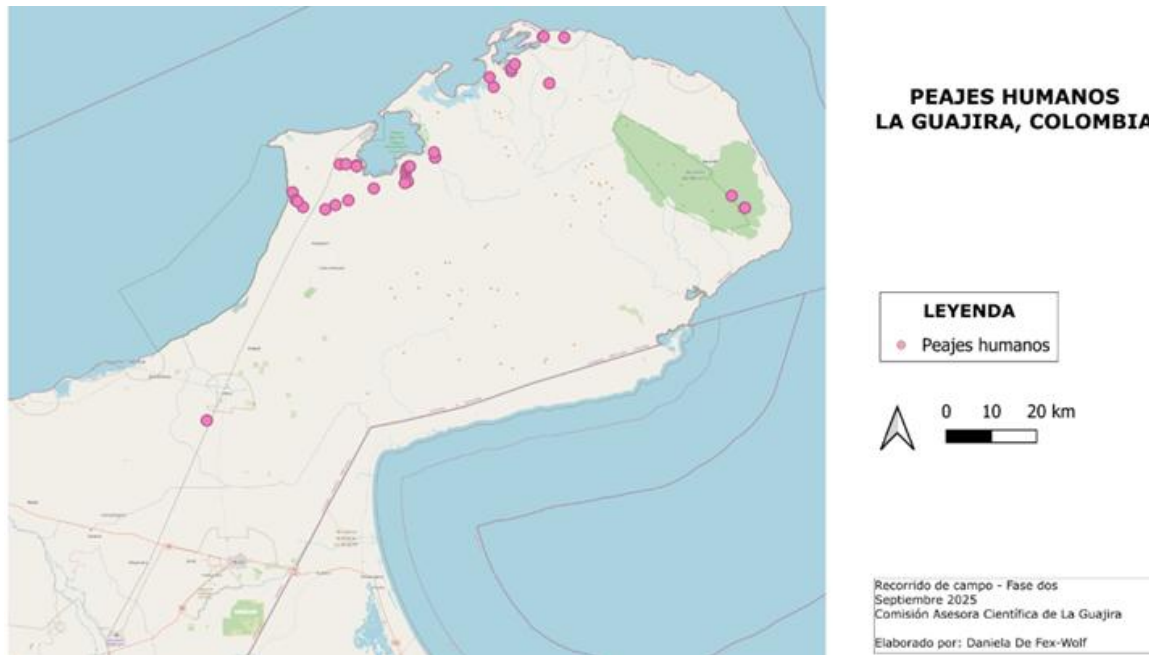


Figura N° 6. Peajes humanos identificados en el recorrido de campo, 2025.

Personas Wayuu consultadas en la comunidad de Patajatamana (Salida de campo, Patajatamana, comunicación personal, septiembre 10 de 2025) sostienen que



no están de acuerdo con los peajes en donde hay niños porque esta actividad ha puesto en riesgo la vida de los infantes, ya sea por riesgos de ser atropellados o porque en ocasiones han tratado de robarse a los niños que están en los peajes. Ellas explicaron, además, que la formación de peajes en La Guajira responde, principalmente, a la crisis venezolana, ya que debido al encarecimiento de alimentos - que hasta antes de la crisis eran subsidiados y constituían la canasta alimentaria de las familias de La Guajira, incluyendo los Wayuu- llevó a las familias a buscar otras opciones para poder acceder a los alimentos, dando lugar a los peajes que, además, acostumbran a estar en rutas cercanas o que llevan a sitios turísticos como el Cabo de la Vela. Según explicaron, existen al menos dos tipos de peajes en el territorio Wayuu: alimünajushii, que significa pedir limosna y es ejercida tanto por niños como por adultos mayores; y achuntushii, que significa pago por servicios, como por ejemplo pedir una compensación por arreglar una vía, siendo esta modalidad de peaje más practicada por adultos Wayuu.

En el caso de los peajes con niños Wayuu, las Wayuu advierten que algunos de las y los niños realizan esta actividad por iniciativa propia y otros porque fallas en la continuidad y calidad de las instituciones educativas cercanas y servicios vinculados, como transporte y alimentación escolar, o por falta de oferta que responda a las necesidades y posibilidades de los niños y adolescentes Wayuu:

El transporte escolar solo comenzó a mitad de año (...) algunos niños no pueden o no quieren ir al internado porque es lejos de sus familias, y porque deben llevar útiles escolares e ítems de higiene y no tienen recursos para esto (Salida de campo, Patajatamana, comunicación personal, septiembre 10 de 2025).

Este tipo de realidades permite evidenciar una delgada y frágil línea entre el trabajo infantil y las labores familiares y comunitarias que involucran a niñas y niños. Mientras el trabajo infantil implica afectaciones en el bienestar y el no goce de derechos, la participación de niñas y niños en labores familiares o comunitarias llevan al aprendizaje y al desarrollo, y son acordes a sus edades. En el caso de la infancia



Wayuu, la entrada de niños a labores de trabajo (como lo son los peajes) responde principalmente a los niveles de pobreza a escala familiar y comunitaria y a la fragilidad e inestabilidad del sistema educativo, que acaban estimulando la participación de niñas y niños Wayuu en los peajes del territorio. Esta práctica es reconocida por la propia comunidad como una transgresión y una fuente de riesgo. No existe una validación cultural de esta práctica, al contrario, es vista como una consecuencia del abandono y del peligro.

La transgresión cultural, sin embargo, es más profunda que en el peaje físico. El peaje es solo el síntoma de una lógica impuesta que ha instrumentalizado a la niñez. Como se denunció en el Outkawawaa, esta lógica transaccional fue introducida por el propio asistencialismo estatal: “(...) Los niños se convierten en materia prima de los programas, pues se necesitan niños para operar y recibir los pagos que esto implica.” (Atunkawaa, Uribia, comunicación personal, octubre 18 de 2025). El análisis integrado de las voces participantes de la salida de campo, el Outkawawaa y el atunkawaa, revela que el fenómeno de los llamados “peajes humanos” es una de las consecuencias del colapso de los sistemas de bienestar y de protección infantil.

El análisis integrado de las voces participantes de la salida de campo, el Outkawawaa y el Atunkawaa, revelan que el fenómeno de los llamados “peajes humanos” puede ser una consecuencia del colapso de los sistemas de bienestar y protección infantil.

4.3.4. La transaccionalización de la infancia y el peaje como síntoma del “vacío de cuidado”.

Este fenómeno no puede entenderse sin la concepción de la noción de pobreza/Aküaipaa. La lógica del “peaje” (mendicidad, trabajo infantil) es la manifestación pública de una transgresión que ya ocurrió a nivel estructural: la transaccionalización de la infancia. Especialistas del Outkawawaa y autoridades del atunkawaa, denunciaron que el modelo de “voceros”, “autoridades de carpetas” y “fundaciones corruptas” ha venido destruyendo el Aküaipaa (la norma social) y convirtió a la niñez en



un activo económico. Las niñas y los niños dejaron de ser sujeto de cuidado para ser “materia prima de los programas” (Otkajawaa, Uribia, comunicación personal, septiembre 22 de 2025). En contextos como los referidos previamente, ciertas presiones económicas y ciertos dispositivos institucionales generan prácticas que tensionan o erosionan el lugar de la niñez como centro de cuidado y reproducción cultural.

El "peaje humano" es la extensión de esta lógica: si el niño es la "materia prima" para que el "vocero" o “autoridad de carpeta” cobre un subsidio, también es la “materia prima” para que la familia, ahora en el rebusque, obtenga un ingreso en la vía. Es la misma lógica transaccional, en dos escalas (Otkajawaa, Uribia, comunicación personal, septiembre 22 de 2025).

Según los actores comunitarios consultados durante el recorrido de campo (CAC, 2025) el fenómeno del "peaje humano" no ocurre en una carretera pública ajena, sino en las trochas que cruzan el propio territorio ancestral, revelando una fractura interna en los sistemas de protección Wayuu. Las personas adultas han normalizado este tipo de actividades en el territorio y dejan a los niños sin ningún tipo de supervisión. Simultáneamente, el Estado falla en su rol de cuidador sustituto, pues el transporte escolar es intermitente y no ingresa a estas zonas dispersas, cerrando la puerta de la escuela como refugio seguro.

Esta dinámica constituye una transgresión profunda del Aküaipaa (norma social), pues distorsiona el derecho legítimo de control territorial que tradicionalmente ejercían las autoridades mayores. Lo que antes era un acto de gobernanza y de respeto sobre el territorio, hoy se ha degradado en una práctica de supervivencia infantil donde la cuerda reemplaza a la autoridad del mayor (Salida de campo, Patajatamana, comunicación personal, septiembre 10 de 2025). La mendicidad, el trabajo infantil y los peajes humanos no son prácticas culturales, sino el resultado directo de la transaccionalización de la infancia y del colapso de los sistemas de cuidado. Estas prácticas surgen de dos fallas estructurales:

- El rompimiento del Aküaipaa, que normalizó el uso de los niños como “materia prima”.
- La ruptura simultánea de las practicas productivas tradicionales y la economía del rebusque, que produjo un vacío de cuidado.

Su impacto en la desnutrición es inmediato: el niño no es alimentado ni protegido, queda expuesto a riesgos permanentes y entra en una dinámica extractiva que reproduce la precariedad.

Finalmente, el fenómeno del “peaje humano” no se configura en un espacio externo al territorio Wayuu, sino en corredores de tránsito que atraviesan áreas de circulación, intercambio y uso comunitario. Por esta razón, su aparición no debe leerse únicamente como un hecho aislado de mendicidad o trabajo infantil, sino como una manifestación visible de transformaciones más amplias en las condiciones materiales de subsistencia, en la capacidad de las redes familiares y comunitarias para sostener el cuidado, y en la eficacia de la respuesta institucional frente a contextos de alta dispersión, pobreza y exclusión. En este sentido, el peaje constituye un síntoma social relevante.

4.3.5. Organización social Wayuu y conflictos entre ei ´rukuu

La organización social Wayuu, su gobierno propio y las formas de gobernanza, así como las maneras de ejercer el poder y la autoridad revelan un entramado profundamente dinámico, en el que la estructura matrilineal del Ei ´rukuu y la unidad sociopolítica del Apüshii continúan siendo los pilares normativos que históricamente han dado cohesión al pueblo Wayuu. Sin embargo, los hallazgos muestran que estas bases tradicionales se encuentran hoy en un proceso de reconfiguración acelerada, como resultado de transformaciones internas y de la creciente influencia de la institucionalidad, así como de los efectos persistentes del colonialismo, expresados actualmente como colonialidad del poder, colonialidad del saber, colonialidad epistémica y colonialidad del ser. En este sentido, los cambios en la estructura social Wayuu producen vulnerabilidades que afectan directamente a la infancia.



Las causas estructurales de la desnutrición infantil asociadas a la organización social y a las relaciones de poder internas incluyen el debilitamiento y la desarticulación del Apüshii como unidad política, de cuidado y de protección. Este deterioro se refleja en la ruptura de las prácticas de crianza colectiva y en la transición hacia formas de maternidad individualizadas. A ello se suma la dispersión del poder de decisión en materia de salud, marcada por el desplazamiento del lugar de residencia de la autoridad, que antes se ejercía desde los territorios ancestrales y hoy se ejerce desde las ciudades, lo que produce escenarios de doble gobernanza, es decir, el poder se ejerce desde lo urbano hacia lo rural. Asimismo, la fragmentación territorial y la existencia de múltiples centros de decisión entre la familia materna y la participación del padre generan dilaciones en las respuestas frente a situaciones que comprometen la salud infantil.

Se identifican también prácticas irregulares o de corrupción en la gestión interna de recursos estatales por parte de las organizaciones indígenas, así como la proliferación de autoridades sin legitimidad comunitaria, pero sí legitimadas por las Alcaldías sin garantías de transparencia, lo que da lugar a disputas dentro del mismo apüshii por el liderazgo y/o cargo de Autoridad Tradicional. De igual manera, en el seno del pueblo Wayuu y a nivel macro se presenta otra disputa por la vocería única, representación política y el control de recursos asignados por el Estado para atender áreas como salud, educación y primera infancia. Estas tensiones se expresan igualmente en conflictos intrafamiliares e interclaniles que afectan los circuitos tradicionales de cuidado. La crisis de gobernanza incide, además, en la limitación del acceso a la tierra y en la pérdida de soberanía alimentaria. Finalmente, el surgimiento de nuevas élites internas contribuye al desplazamiento de la autoridad ancestral (alaülaa) y de las especialistas tradicionales en la toma de decisiones sobre el futuro y el bienestar del pueblo Wayuu, profundizando la vulnerabilidad de la niñez Wayuu.

La organización social Wayuu se sustenta en el matrilineaje (ei'rukuu), que define la identidad individual y colectiva. La pertenencia al ei'rukuu se transmite

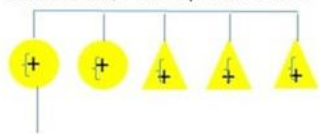


exclusivamente por vía uterina. Rivera Gutiérrez (1991) explica que “los e'irukus no son localizados ni corporados: los individuos se casan dentro y fuera de ellos” (p. 113). Además, el ICANH (2024) resalta que estos grupos no generan obligaciones ni deberes económicos entre sus miembros. Aunque a veces se traduzca como clan o casta, el ei'rukkuu no equivale a un sistema de estratificación fija ni a una colectividad política cerrada, las obligaciones y la autoridad se activan principalmente en el apüşhii.

Dentro del ei'rukkuu, la unidad social y política efectiva es el apüşhii, el conjunto de parientes uterinos con vínculo genealógico demostrable. Rivera (1991) explica que ei'rukkuu designa tanto “la carne” como “los nombres de carne”. Es decir, las personas que comparten un nombre de ei'rukkuu pueden reconocerse entre sí y establecer solidaridad básica con sus homónimos. Sin embargo, las obligaciones sociales, rituales y políticas, como la participación en compensaciones, contribuciones en los velorios, arreglos de disputas o participación en guerras, se activan principalmente en el ámbito del apüşhii, no del ei'rukkuu

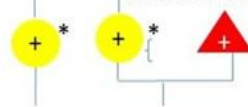
En este sentido, Guerra Curvelo (2023, citado en ICANH, 2024), advierte que “no puede haber una autoridad del ei'rukkuu”, dado que los ei'rukkuu son dispersos y no actúan como colectividades políticas. La legitimidad política se construye a partir de la fuerza del apüşhii y las redes de alianza que este mantiene. Así, “los Uriana de Nazareth no tienen nada que ver con los Uriana de Poropo, ni van a actuar en la guerra con ellos” (Guerra Curvelo, 2023, citado en ICANH, 2024, p. 26). En el Atunkawaa, durante los diálogos comunitarios, se observaron situaciones que coinciden con lo señalado por el antropólogo Guerra Curvelo. En los talleres de genogramas se presentó una coincidencia de ei'rukkuu entre las figuras centrales de estos ejercicios: el EGO 1 y el EGO 2. Sin embargo, ambos explicaron que pertenecen a linajes distintos, a pesar de tener su territorio ancestral en la subregión de *Jalala*. En su memoria colectiva no identifican un tío materno antiguo en común, lo que confirma que compartir ei'rukkuu no implica necesariamente pertenecer a la misma unidad sociopolítica ni actuar como un grupo cohesionado (Ilustración 5).

EGO 1 (E'irukuu Pushaina) originario de Choloisira- sector Jalala, Municipio de Uribia



Actualmente Autoridad Tradicional residente en la comunidad Loma Fresca, Resguardo Perapü, Municipio de Riohacha

EGO 2 (E'irukuu Pushaina) originario de Atuluwou- sector Jalala, Municipio de Uribia



Actualmente Autoridad Tradicional residente en la comunidad Joutaimana, Resguardo Alta y Media Guajira, Municipio de Uribia

Ilustración N° 5. Comunidades independientes, comparten el mismo Ei' rukuu pero diferentes linajes. Fuente: Informe del Atunkawaa, 2025

Una particularidad del EGO 1 y del EGO 2 es que ambos son reconocidos como Autoridad Tradicional con legitimidad comunitaria y ejercen su poder y autoridad por fuera del territorio materno. Este hecho resulta relevante porque muestra cómo, en determinados contextos, la autoridad Wayuu puede proyectarse desde el linaje paterno cuando existen condiciones sociopolíticas, alianzas y trayectorias familiares que respaldan dicha legitimidad (Doc. genograma Atunkawaa, 2025).

En el caso del EGO 1 explica que la ocupación de los territorios de Loma Fresca y Perapü proviene de la línea paterna. Sus abuelos y padres fueron de los primeros en asentarse en esas tierras y, por este motivo, a los Pushaina se les reconoce el derecho territorial, pues trabajaron y respetaron a los familiares de su padre (oupayuu). Con el tiempo, estas familias consolidaron su presencia y se constituyeron como una comunidad independiente (Doc. genograma Atunkawaa, 2025).

Por su parte, el EGO 2 narra que uno de sus tíos maternos contrajo matrimonio con una mujer Pushaina de otro linaje con territorio ancestral en Joutaimana. Sin embargo, la familia materna de esta mujer había tenido una guerra interclanil (kasa'chikii) con otro ei'rukkuu. Entonces, cuando inició el proceso de registro de autoridades tradicionales, ningún familiar materno de la esposa optó por asumir el cargo debido a las limitaciones de seguridad, pues en un contexto de kasa'chikii las



personas no salen de su territorio. En este caso, era riesgoso exponerse al salir o al entrar, y más aún asistir a las reuniones públicas de las autoridades Wayuu convocadas por la Alcaldía o por el gobierno central (Atunkawaa, comunicación personal, octubre 2025; Doc. genograma Atunkawaa, 2025).

Ante esta situación, la comunidad decidió registrar como primera autoridad tradicional al tío del EGO 2, a pesar de que este se encontraba en Joutaimana en condición de keraü (cónyuge o familia política). En el protocolo de guerra Wayuu se excluye del conflicto a toda persona que no es miembro del Apüshii enemigo, para no tener varios frentes de guerra. Su inmunidad, prestigio, riqueza ganadera y calidad humana justificaron ese voto de confianza. Tras su fallecimiento y por respeto a la trayectoria familiar, el EGO 2 fue designado y proclamado como nueva autoridad en reemplazo del finado (Atunkawaa, comunicación personal, octubre 2025; Doc. genograma Atunkawaa, 2025). Sobre la sucesión de la representatividad, el EGO 1 manifestó que el próximo responsable de la familia o autoridad tradicional reemplazante es su hermano, que no habita en Loma Fresca ni en Perapü, pero es en quien ve capacidades para asegurar el bienestar para toda la familia extensa (Doc. genograma Atunkawaa, 2025).

El establecimiento de redes de alianza y solidaridad entre apüshii (familiares maternos) y oupayuu (familiares por línea paterna) se construye a partir del matrimonio, que opera como un mecanismo de articulación sociopolítica entre linajes y eirrukus. No obstante, estas relaciones no son equivalentes: mientras que las relaciones con el apüshii implican derechos y obligaciones sociopolíticas, el oupayuu cumple un rol de apoyo complementario y no constituye una unidad política en sí mismo. Tradicionalmente, las mujeres portadoras del ei'rukuu se desplazan a vivir al territorio del marido. En consecuencia, los hijos pueden residir la totalidad de su vida en el territorio de sus oupayuu, llegando a constituir una nueva generación de apüshii en territorio ajeno, si la permanencia se consolida.



Según los hallazgos de la literatura, el pueblo Wayuu ha experimentado transformaciones profundas en sus formas de organización social, como resultado de una relación histórica, desigual y conflictiva con el Estado colombiano. Estas transformaciones responden a una reconfiguración forzada y contextualmente situada, que pone en evidencia las tensiones entre los marcos normativos propios del pueblo Wayuu y las lógicas de institucionalización impuestas por el Estado, especialmente a partir de la Constitución de 1991. Si bien esta reforma constitucional introdujo un discurso de reconocimiento étnico que implicó avances jurídicos relevantes, como el reconocimiento de los territorios colectivos y del derecho propio, también operó como un mecanismo de incorporación de los pueblos indígenas dentro de un aparato institucional que continúa siendo jerárquico, centralizado y, muchas veces, ajeno a las formas de autodeterminación de estas comunidades.

En este contexto, el rol de las autoridades tradicionales también se ha visto afectado, lo que ha dado lugar a cambios profundos en la gobernanza tradicional del pueblo Wayuu, en la medida en que sus autoridades ancestrales han sido progresivamente desplazadas o deslegitimadas. Este proceso ha sido favorecido por la irrupción de nuevas formas de representación política, muchas veces promovidas por actores externos y avaladas por las estructuras estatales. Como consecuencia, al debilitarse los marcos normativos y organizativos tradicionales, se han intensificado las tensiones internas, disputas por el liderazgo, los conflictos por la representación legítima y el control de recursos, especialmente en el contexto de la implementación de proyectos, la distribución de regalías y la ejecución de programas sociales. De esta manera, se materializan formas de gobernanza verticalizadas, programáticas y desconectadas del entramado simbólico y territorial del pueblo Wayuu.

Entre los conflictos actuales se destacan los procesos de delimitación del territorio en los lugares o comunidades habitados por varias castas, fenómeno que se encuentra ligado a las nuevas figuras de representación del pueblo y de sus territorios... El surgimiento de estas nuevas formas de representación y relaciones sociales han generado nuevos conflictos, que afectan las formas de



organización social más tradicionales. En específico, estos conflictos limitan el acceso y disponibilidad de la tierra, impiden la realización de actividades productivas propias, y en varios casos afectan directamente la supervivencia de las comunidades Wayuu (Instituto Colombiano de Bienestar Familiar; Universidad Externado de Colombia; Instituto Nacional de Salud; Universidad de Antioquia, 2014. LG).

Los cambios en la gobernanza del pueblo Wayuu han tenido efectos profundos sobre la continuidad, el sentido y la eficacia de prácticas ancestrales, como el ritual de la siembra, que no es únicamente una actividad agrícola, sino una expresión integral de reproducción cultural, espiritual y ecológica, cuyo valor trasciende lo productivo para sostener la vida en dimensiones materiales y simbólicas. Sin embargo, al perder fuerza las formas tradicionales de liderazgo, este tipo de prácticas se ven desprovistas de su dimensión comunitaria y de su capacidad para articular el vínculo entre territorio, naturaleza y colectividad (Cano Correa; van der Hammen, Albornoz, 2010).

La manera de reconocer a la persona que atenderá una u otra enfermedad depende precisamente de las enfermedades que le aquejen al Wayuu y de la autoridad tradicional que reconozca a la persona que hará el trabajo o que hará la curación. Es importante que el médico tradicional, oütsu, yerbatera, o de otra especialidad, sea reconocida en su clan, tenga la experiencia y se sepa que ha curado a otras personas con el mismo mal, esto es lo que determina si lo buscan o no para una u otra enfermedad o mal (Curiel Arismendi, 2018. LG).

Es necesario señalar que los cuidados y las decisiones en torno a la vida cotidiana se realizan de manera colectiva, con roles definidos dentro de la familia extensa y sostenidos por redes de respaldo recíproco. Sin embargo, en los relatos recogidos en la microrregión del Resguardo, se evidenció una mayor frecuencia en el reconocimiento de la ruptura de estas prácticas colectivas de cuidado, especialmente en relación con la infancia y, en particular, con las generaciones de madres más jóvenes (Instituto Colombiano de Bienestar Familiar; Universidad Externado de



Colombia; Instituto Nacional de Salud; Universidad de Antioquia, 2014. LG). Finalmente, esta transformación también ha impactado en las prácticas de cuidado colectivo y en la salud propia (Doc. genograma Atunkawaa, 2025), tal como se expone a continuación.

En los territorios Wayuu se evidencian transformaciones profundas en las prácticas de cuidado y en las formas de autoridad dentro del ei'rukuu (familia matrilineal). Tradicionalmente, el cuidado de los niños era una responsabilidad colectiva de la familia extensa materna (apüshii), en la que prevalecía el bienestar del niño sobre los intereses de los adultos. Actualmente, se observa un cambio hacia una maternidad individualizada, con menor participación del grupo familiar en la crianza y en el acompañamiento. De manera paralela, el rol del tío materno (laülawaa/alaülaa), única autoridad ancestral del apüshii, está siendo reemplazado por la figura política de la autoridad tradicional con certificación indígena. A ello se suma el mal proceder de algunos alaülaa, quienes descuidan sus funciones tradicionales dentro de la sociedad Wayuu al dejar desprotegidos a sus sobrinos uterinos y privilegiar a sus propios hijos. Esta situación genera malestar en el interior del apüshii, deteriora el respeto hacia dicha autoridad y, en algunos casos, conduce a su destitución o reemplazo por otro miembro de la familia, que asume el rol de autoridad y reúne las cualidades necesarias:

Antes una persona para que sea autoridad debe ser alguien que atienda las necesidades de su territorio, lo que pasa en su entorno. Cuando ocurre un hecho de trascendencia debe estar ahí, como los casachiki. Una persona que quiera a su familia, que reúna a todos sus parientes. Una persona que reúna a sus nietos, a sus sobrinos, que los aconseje, que los oriente por el camino del bien. Con todo ese don, lo aprecian y lo respetan (Doc. genograma Atunkawaa, 2025).

En los diálogos comunitarios se identificó, además, la coexistencia de al menos ocho formas de ejercer la autoridad en el territorio Wayuu (ancestral, tradicional,

heredada, transmitida, territorial, e'irruku, designada y hombre-mujer), lo que revela nuevas configuraciones de poder tanto al interior del ei' rukuu como en las relaciones con el Estado (Doc. genograma Atunkawaa, 2025). Estas transformaciones han venido acompañadas de desconfianza y recelo, factores que han fragmentado las redes de crianza y las formas tradicionales de decisión y de gobierno propio, modificando las dinámicas de protección, autonomía y cuidado colectivo que históricamente caracterizaron al pueblo Wayuu (Atunkawaa, comunicación personal, octubre 2025).

Los dos talleres de genograma muestran que las relaciones de parentesco y de autoridad en el pueblo Wayuu están lejos de ser rígidas o unilineales (Ilustración 6 y 7). Los talleres realizados con autoridades, líderes y representantes Wayuu (tanto registrados como no registrados) permitieron identificar patrones consistentes en la manera en que se configuran las responsabilidades familiares, las formas de autoridad y las redes de protección de la niñez. Dichas dinámicas están profundamente vinculadas con las estructuras de parentesco, las lógicas territoriales y los mecanismos contemporáneos de interacción con el Estado. Elementos que en su conjunto ofrecen claves para comprender algunas de las causas estructurales asociadas a la desnutrición infantil en el pueblo Wayuu.

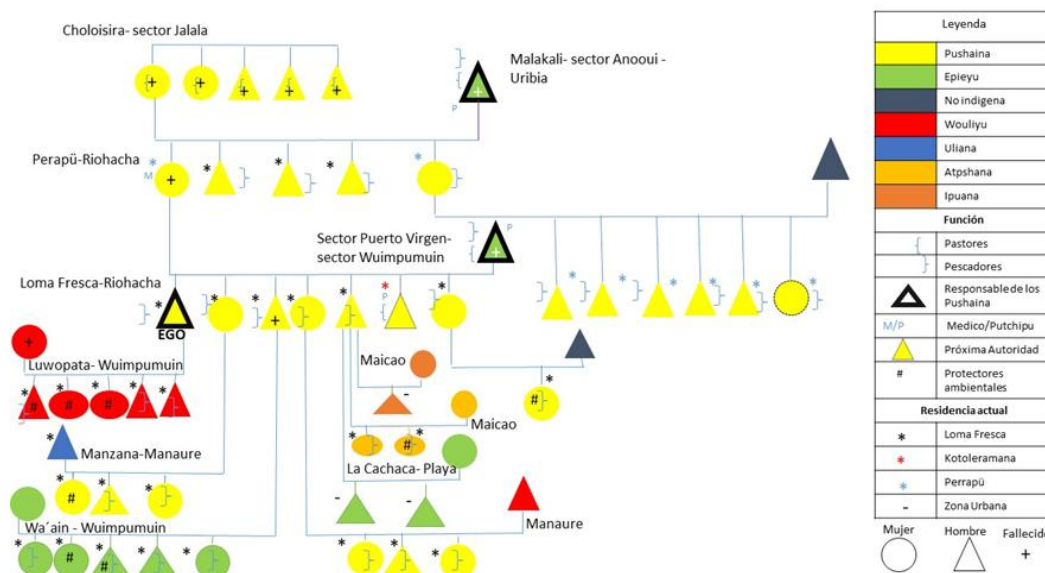


Ilustración N° 6 EGO 1 (Eirüku Pushaina) originario de Choloisira. Genograma con autoridades, líderes y representantes Wayuu no registrados como autoridades (Tomado del Informe del Atunkawaa, 2025.)

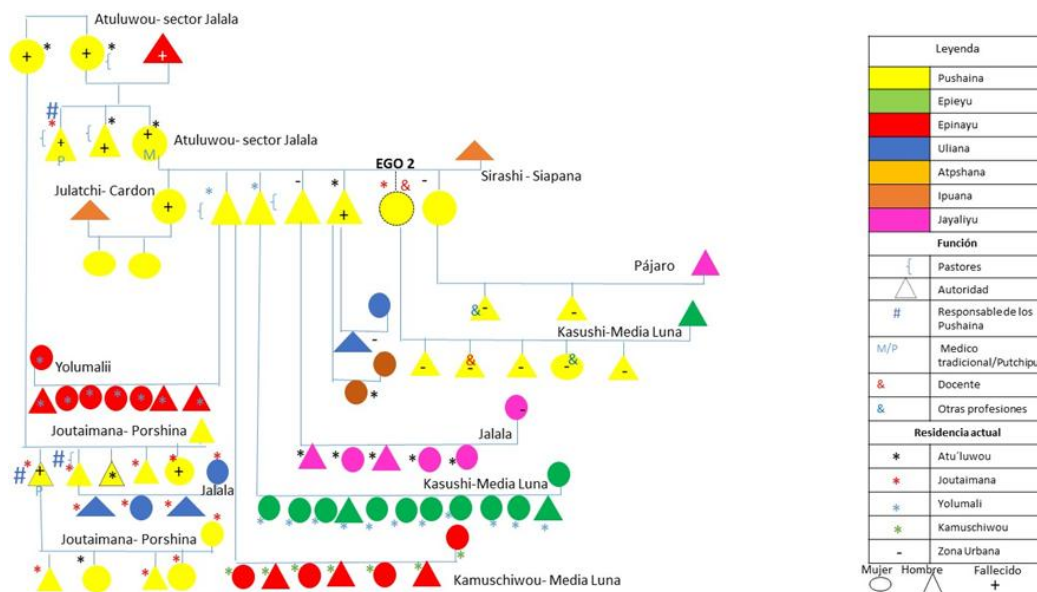


Ilustración N° 7 EGO 2 (Eirüku Pushaina) originario de Atuluwou. Genograma con autoridades, líderes y representantes Wayuu registrados como autoridades. Fuente: Informe del Atunkawaa, 2015

En ambos ejercicios se constató que en la actualidad la responsabilidad sobre la familia y la niñez no recae exclusivamente en los tíos maternos (alaülaa), como tradicionalmente se ha planteado en la literatura académica y en la tradición Wayuu, sino que responde a una articulación compleja entre la familia materna y la paterna. La evidencia muestra que la línea paterna adquiere un papel decisivo en la toma de decisiones, especialmente cuando existen antecedentes de co-residencia, es decir, cuando los hijos del matrimonio habitan en el territorio del padre. Esto implica que la crianza de los niños Wayuu se distribuye entre múltiples personas y niveles de parentesco. Si bien esta configuración amplía las redes de apoyo, también multiplica los lugares donde se toman decisiones (territorio materno y territorio paterno), lo que puede retrasar o fragmentar la respuesta ante situaciones que comprometen la integridad o la salud del niño.

La responsabilidad familiar se distribuye entre madre, padre y tíos maternos, pero la familia paterna interviene cuando el padre falta o es joven. En el caso del EGO 1 es responsable principal de varios grupos (huérfanos, sobrinos). El EGO 1 afirma que el alaülaa interviene solo cuando el padre se niega o está ausente. El responsable familiar puede estar territorialmente lejos. En el EGO 2 la línea paterna cumple un rol



decisivo en la crianza, los descendientes de la hermana mayor crecieron con la familia paterna (Doc. genograma Atunkawaa, 2025).

Sobre las redes de solidaridad y de protección de la niñez, el EGO 1 sostiene que, en caso de enfermedad de un niño, la determinación de llevarlo al médico o al centro de salud más cercano recae en la madre y el padre. Si la madre o el padre del niño se niegan a llevarlo al médico, el EGO 1 recurre a los hermanos de la madre (tíos maternos) para que persuadan a la madre del niño. Esto es un ejemplo práctico de cómo se activa el rol del alaülaa (los hermanos de la madre) en una situación que compromete el bienestar de un miembro del apüshii. Si los padres del niño son muy jóvenes o no tienen capacidad económica para responder a la emergencia, el EGO 1 (como representante familiar) aporta económicamente para asegurar que la decisión que se ha tomado sobre la vida del niño se materialice. Mientras que el EGO 2, cuando un niño enferma, es advertido inmediatamente por las abuelas del niño, reconociéndolo como "quien tiene la voz por los hijos de sus hermanos". Esto valida su rol de representante no solo económico, sino también de máxima instancia decisoria en la salud.

Ante la persistencia de la enfermedad y la posible negación de los padres a llevar al niño al hospital, el EGO 2 utiliza una poderosa amenaza basada en el derecho Wayuu que dice, "si algo le pasa al niño, ustedes tendrán que indemnizar mi voluntad de verlo crecer y mis lágrimas". Si la familia materna del niño percibe que la salud empeora, toda la familia decide hacer cumplir con la voluntad del EGO 2 (en condición de e'ii o familia paterna de la madre del niño), obligando a llevar al niño al hospital y solicitando el apoyo para el ingreso.

Las formas en que el pueblo Wayuu reconoce ejercen y comprende el poder y la autoridad han cambiado profundamente como resultado de un proceso histórico marcado por presiones externas, transformaciones internas y una constante negociación intercultural. Desde mediados del siglo XX, la sociedad Wayuu experimenta transformaciones profundas que afectan su estructura de autoridad



tradicional, en la que el prestigio y la autoridad que antes residían en el linaje materno, la memoria ancestral y el uso de la lengua materna, se ven desplazados por valores occidentales y modelos de estatus impuestos, que evidencian la sustitución lingüística y pérdida de prácticas culturales que, en última instancia, altera quién es reconocido como autoridad y qué criterios de prestigio se valoran, tal como señala Paz Ipuana:

Sustitución o abandono del idioma nativo por el idioma oficial de habla hispana; influencia de la moda occidental, en perjuicio de los usos típicos, la indumentaria y muchas formas de conducta; la suplantación de las actividades agrícolas y pastoriles por una creciente comercialización pecuniaria y bursátil; el abandono de la tierra por falta de oportunidades de inversión y concientización (más que por razones ecológicas negativas), por una violenta afluencia de masas hacia los centros urbanos en busca de subsistencia, que agudizan cada vez más el problema de la marginalidad indígena; el aniquilamiento de ciertas virtudes de prestigio y dignidad moral cifradas ayer en el ancestro y el linaje por una posición pseudo burguesa, explotadora y cínica de muchos guajiros (Paz Ipuana, 1973, como se citó en Valbuena Chirinos, 2025, p. 2).

Lo anterior revela que la migración y la monetización no solo transforman la economía tradicional, sino también los espacios en los que operaba la autoridad tradicional (rancherías, comunidad, territorios claniles), en la actualidad el poder se descentra y emerge en contextos urbanos, con nuevos mediadores y actores económicos Wayuu.

Por otro lado, las normativas, políticas y sistemas institucionales estatales, obligan a los Wayuu a redefinir el ejercicio de la autoridad, ahora en interlocución con autoridades externas (Presidencia, ministerios, gobernaciones, alcaldías, ONG, empresas multinacionales, etc.), genera autoridades intermediarias, híbridas y en algunos casos impuestas. En este contexto, la autoridad y el poder no desaparecen, se



reconfiguran, integran elementos nuevos sin perder totalmente lo ancestral, por lo tanto, surge una forma híbrida de autoridad que se mueve entre lo ancestral (eirukuu, apüşhii, aküaipaa) y lo moderno (representación legal, gestión de proyectos, articulación institucional).

Las consecuencias de estos cambios en la vida social, política y territorial del pueblo Wayuu, se evidencia en la diversificación interna del liderazgo y las autoridades, lo que genera tensiones, competencia y ambigüedad sobre quién tiene la legitimidad. En el desplazamiento de la autoridad ancestral por criterios monetarios y de mercado, explica que el prestigio tradicional basado en el eirukuu, el apüşhii y la moralidad se ve desplazado por el estatus económico, lo que altera la estructura moral del poder en la sociedad Wayuu. Todo esto trae tensiones entre la continuidad cultural y la adaptación moderna que desemboca en disputas internas y procesos de fragmentación.

La antropóloga Wayuu Carmen Paz Reverol, en su estudio *El poder político en el pueblo Wayuu: Re/definiciones y nuevos liderazgos* (2007), afirma:

Para los Wayuu existe una preocupación ya que, entre sus limitaciones para resolver algunos problemas y la necesidad de una nueva forma de organización que establezca relación con el Estado, se ha proyectado un tipo de liderazgo que, en cierta medida, se opone o enfrenta al liderazgo tradicional (p. 272).

Este liderazgo emergente actúa como mediador entre la comunidad y las instituciones, facilitando el acceso a recursos (medicinas, agua, crédito) o elevando peticiones hacia el Estado. Esto ha producido una separación entre el liderazgo tradicional y los nuevos líderes, cuya función está más orientada a gestionar beneficios externos a través de asociaciones o partidos políticos.

Durante el Atunkawaa realizado en Uribia (17 y 18 de octubre de 2025), el diálogo comunitario puso en relieve los cambios históricos en el ejercicio del poder dentro del pueblo Wayuu. Los participantes señalaron que, en el pasado, el orden político se estructuraba como una red de vínculos entre linajes (Apüşhii), clanes



(Eirukuu) y espacios simbólicos (Woumainpa'a), en los que el ejercicio de autoridad se sostenía en la palabra, la reciprocidad y el reconocimiento social del poder político en el alaülaa (tío materno). Este sistema, basado en el prestigio moral, la capacidad de mediación y de resolución de conflictos no dependía de certificaciones externas ni de estructuras burocráticas.

Según las voces recogidas en el encuentro, la intervención estatal en materia de registro y de reconocimiento de autoridades tradicionales generó tensiones significativas al introducir un marco administrativo de legitimación distinto al tradicional y sin mediación intercultural. Esta institucionalización produjo situaciones de doble gobernanza: por un lado, la autoridad formal reconocida por el Estado; por otro lado, la autoridad legítima que conserva el respaldo moral y social del apüshii, pero que carece de capacidad jurídica para actuar frente a instituciones públicas. Este desajuste ha derivado en disputas entre autoridades reconocidas y no reconocidas, dando lugar a la creación de nuevas comunidades y de límites superpuestos.

Asimismo, se destacó que la proliferación de autoridades no responde únicamente a dinámicas internas, sino también a la manera en que las alcaldías y las dependencias de asuntos indígenas han intervenido en los procesos de designación y registro, en algunos casos distorsionando los lineamientos del Ministerio del Interior, por considerarlos ambiguos y no claros. Esto ha permitido que personas sin arraigo territorial o vínculos comunitarios sean reconocidas como autoridades tradicionales, generando inconformidad y sensación de despojo simbólico. Durante el atunkawaa, un participante resumió esta situación afirmando que, ante el Estado, “otra persona aparece como autoridad, alguien que no conocemos, que no vive en el territorio y que ejerce desde la ciudad”.

Los asistentes también advirtieron que la pérdida del consentimiento colectivo en los procesos de posesión, junto con prácticas irregulares en el acceso a recursos, está alimentando conflictos intrafamiliares y disputas interclaniles. La manipulación política desde alcaldías, asociaciones indígenas y fundaciones ha derivado en



apropiación indebida de derechos colectivos y en la concentración del control sobre programas de asistencia humanitaria. Estas dinámicas afectan de manera particular a las niñas y niños Wayuu, quienes dependen de la adecuada gestión comunitaria y estatal para garantizar la protección de sus derechos fundamentales.

Los conflictos entre ei'rukü constituyen una dimensión clave para comprender la desestructuración del tejido territorial y social del pueblo Wayuu, así como las condiciones que inciden en el cuidado colectivo y la protección de la vida. Si bien el conflicto ha existido históricamente como parte de las dinámicas territoriales, los hallazgos de la investigación muestran que las tensiones actuales responden a transformaciones profundas en los sistemas de justicia propia, gobierno territorial y relaciones con actores externos. A continuación, se analizan estas dinámicas a partir de la voz de los mayores y especialistas, diferenciando los conflictos propios del territorio de aquellos generados por la intervención institucional y económica externa.

Los conflictos entre familias han existido históricamente en el pueblo Wayuu, principalmente por el acceso al agua, a los animales, a los límites territoriales o a la palabra. Sin embargo, los mayores enfatizan que la justicia propia Wayuu se distingue de otros sistemas externos en un principio fundamental: entre Wayuu nunca se busca destruir a la otra familia, al punto de dejarla sin agua o alimento. Esa práctica no pertenece al territorio. Responder con destrucción sería romper no solo la relación entre familias, sino también la conexión espiritual con los ancestros. La resolución de conflictos se basa en la palabra, en la reparación y en la responsabilidad compartida entre familias, evitando prácticas que rompan el equilibrio espiritual o el vínculo con los ancestros.

Dentro de la organización social Wayuu existió, históricamente, una práctica esencial conocida como *o'no waa* u *o'noshii*, una forma de movilidad temporal de las familias que permitía encontrar agua, pastos frescos y condiciones para el cultivo. Esta práctica evitaba la sobrecarga del territorio, fortalecía los lazos entre ei'rukü y garantizaba el bienestar de los animales y de las personas. Los especialistas señalaron



que esta forma de cuidado territorial se ha debilitado profundamente como consecuencia de fronteras impuestas, propiedad privada, presencia de empresas y restricciones estatales, alterando los equilibrios que regulaban la vida comunitaria. El o'no waa – o'noshii evitaba la sobrecarga del territorio, fortalecía los lazos entre familias y aseguraba que los animales encontraran alimento (Outkajawaa, Uribia, septiembre 22 de 2025).

La llegada de proyectos extractivos y de transición energética, sumada a la crisis social y económica de Venezuela, han generado lo que varios líderes Wayuu describen como la reconfiguración de nuevas élites Wayuu. Algunos retornados han reclamado territorios sin pertenecer al ei'rukuu dueño del lugar, estableciendo alianzas directas con empresas eólicas y firmando acuerdos sin legitimidad territorial. Este fenómeno ha incrementado las tensiones entre familias y profundizado la fragmentación comunitaria. Muchos Wayuu que vivían en Venezuela han regresado a La Guajira buscando oportunidades, pero algunos llegan reclamando territorios que no les corresponden por linaje. En esos espacios, solo son keraü, familias allegadas, y no pertenecen al ei'rukü dueño del territorio. Lo mismo ocurre con los apüshii, familias lejanas que no son del linaje principal del lugar.

La institucionalidad estatal, con sus normas, trámites y formatos administrativos, ingresó a los territorios Wayuu sin escuchar previamente el derecho mayor que ya regulaba la vida comunitaria. Este intento de “ordenar” desde afuera lo que históricamente había sido organizado desde los protocolos ancestrales interrumpió los ritmos espirituales, las formas propias de gobierno y los mecanismos tradicionales de resolución de conflictos, generando una fractura profunda en el tejido territorial.

Los especialistas señalaron que los conflictos se han intensificado porque los entes territoriales y el Ministerio del Interior se apoyan en figuras creadas desde la institucionalidad —autoridades tradicionales registradas, asociaciones y representantes designados sin consentimiento previo— para avanzar en decisiones



administrativas, proyectos y acuerdos. En muchos casos, estas figuras desconocen la palabra de los linajes maternos, los acuerdos territoriales y la autoridad real que se ejerce en las rancherías. Esta práctica ha producido abusos de poder, fragmentación interna y el desplazamiento del sistema tradicional de justicia, reemplazándolo por decisiones externas que, lejos de resolver los conflictos, los profundizan.

El impacto de esta fractura no se limita a lo normativo o administrativo, se manifiesta de manera tangible en el territorio. Uno de los signos más visibles es el deterioro de las enramadas, casas de la palabra y centros del tejido social, que hoy aparecen abandonadas, caídas o consumidas por el comején. Una enramada deshecha no es solo una estructura física deteriorada: es una señal de que la autoridad ancestral ha sido debilitada y de que los protocolos del territorio ya no convocan como antes. Hoy, en muchos territorios, nadie convoca: los jóvenes están lejos, los mayores están cansados y el territorio se dispersa. La madera que el comején derrumba es la misma que sostiene el tejido social, evidenciando cómo la ruptura espiritual y organizativa se traduce en un debilitamiento profundo del cuidado comunitario.

A esta ruptura se sumó la expansión acelerada de iglesias cristianas que ingresaron al territorio sin dialogar con las *oütsu* ni respetar los guardianes espirituales del territorio ni los sueños orientadores. Estas iglesias impusieron verdades rígidas que dejaron poco espacio para la pluralidad espiritual Wayuu y que generaron la estigmatización de las especialistas tradicionales, especialmente de las mujeres, debilitando los sistemas de cuidado espiritual. Muchas mujeres han sido obligadas a abandonar sus *laní'aa*, sus mantas (*Wayuushein*) y otros símbolos de protección, afectando no solo su identidad, sino también los sistemas preventivos de salud propios del pueblo Wayuu.

En el trabajo cualitativo de campo, esto se siente con claridad: Los verdaderos especialistas espirituales, especialmente las *oütsu*, las que nunca abandonaron el territorio, hoy están aisladas. Muchos Wayuu “manoulashii” (los que ya no creen) las cuestionan, las silencian, las llaman “brujas”. Las iglesias decretan que los amuletos



deben desaparecer. El cuerpo como campo de disputa cultural. Muchas mujeres han sido obligadas a quemar o tirar al mar sus “lani´aa”, abandonar sus Wayuushein (mantas Wayuu) para vestir ropa occidental. No es solo la manta lo que se pierde, es una parte de la identidad que se obliga a retroceder.

4.4. Movilidad fronteriza

En el pueblo Wayuu, la aculturación no es un proceso culturalmente neutral ni un intercambio simétrico entre sistemas de conocimiento, sino un proceso estructural inducido por relaciones de poder coloniales. La imposición de políticas públicas homogéneas, asistencialistas y descontextualizadas es un mecanismo de desplazamiento epistémico, en tanto sustituye prácticas, saberes y lógicas propias del pueblo Wayuu, por modelos occidentales considerados universales y superiores.

Este proceso de aculturación se expresa de manera clara en el ámbito alimentario y sanitario, la sustitución de la alimentación propia, la medicalización del cuerpo del niño y la subordinación de la medicina tradicional por el sistema biomédico genera una ruptura en los sistemas de autocuidado, de prevención y de soberanía alimentaria, que erosionan las capacidades comunitarias históricas de sostener la vida. La aculturación, por lo tanto, no se trata solo de pérdida cultural sino de un determinante estructural de la desnutrición, al debilitar los sistemas que garantizaban el acceso, la pertinencia y la estabilidad de la alimentación y de la salud de las niñas y los niños Wayuu.

La aculturación funciona como un factor intermedio que conecta el orden colonial con resultados concretos en la nutrición infantil, como la pérdida de conocimientos alimentarios, dependencia de ayudas externas, desarticulación del cuidado colectivo y ruptura del vínculo entre cuerpo, territorio y espiritualidad. Así, la desnutrición no emerge por ausencia de alimentos únicamente, sino por la colonización de las formas de producir, consumir y significar el alimento y la salud.



El desplazamiento en el pueblo Wayuu se manifiesta como un fenómeno estructural y multicausal, estrechamente vinculado al extractivismo, a los modelos occidentales de desarrollo, al cambio climático y al conflicto armado interno de los alijüna. A esto se suman las transformaciones forzadas de la organización social y del territorio ancestral Wayuu, así como las guerras intra e interclaniles. No se trata únicamente de movilidad geográfica, sino de una forma de desplazamiento que abarca sistemas productivos, patrones de residencia, redes de cuidado, relaciones con el entorno natural, entre otras.

La fragmentación del territorio, la reubicación de asentamientos y la alteración de los patrones de movilidad y pastoreo rompen las bases materiales que sostienen la soberanía alimentaria. Al perder el acceso a las tierras, al agua y a las rutas tradicionales, las familias ven limitada su capacidad para producir alimentos, criar animales y mantener prácticas de subsistencia adaptadas al ambiente desértico. Este desplazamiento territorial se traduce directamente en inseguridad alimentaria estructural, especialmente para niñas y niños Wayuu. El desplazamiento opera como un determinante estructural que reorganiza negativamente las condiciones de vida, al concentrar la población en contextos urbanos sin garantías de empleo, vivienda, agua ni alimentación adecuada. La desnutrición infantil emerge, así como un resultado previsible de procesos de desposesión territorial y de reordenamiento forzado del espacio vital Wayuu.

El desarraigo no se limita a la pérdida del territorio físico, sino que implica una ruptura del vínculo entre el pueblo Wayuu, su entorno ecológico, sus calendarios culturales y sus sistemas de organización social y espiritual. El desarraigo es, en este sentido, una consecuencia acumulativa de la aculturación y del desplazamiento.

La pérdida de apropiación del calendario alimentario, ecológico y cultural Wayuu es la pérdida de conexión con los ciclos naturales que han regulado históricamente la producción, el consumo y el cuidado. En la medida en que el agua, la tierra y los alimentos deja de estar mediado por el conocimiento ancestral y pasa a



depender de factores externos, se desestructura el equilibrio que sostiene el aküaipaa. Esta ruptura tiene efectos directos en la nutrición infantil, al debilitar la capacidad de anticipación, almacenamiento y diversificación alimentaria.

El desarraigo social se manifiesta también en la transformación de las prácticas de cuidado infantil. La urbanización forzada y la inserción precaria en economías monetizadas sustituyen el cuidado colectivo por lógicas laborales individuales, reduciendo el tiempo, los recursos y la protección destinados a la niñez. En este contexto, la desnutrición infantil no puede entenderse como un evento aislado, sino también como el resultado de una crisis del tejido social y espiritual, en el que se erosionan las relaciones que históricamente garantizaban la protección y el bienestar de las niñas y niños.

Una evidencia de desarraigo es el desconocimiento del Sistema Normativo Wayuu (aküaipaa) por parte de algunos miembros de la comunidad, fenómeno que no puede entenderse de manera aislada, sino como resultado de procesos históricos de colonialidad del ser, que han erosionado las formas propias de regulación social, autoridad y reproducción cultural del pueblo Wayuu. Un ejemplo de este fenómeno son los casos en los que ciertos miembros de algunos ei' rukuu pretenden heredar del padre e incluso disputan la sucesión de la figura de autoridad tradicional, en contravía de lo establecido por el sistema consuetudinario Wayuu (Polo & Jayariyu, 2014), fundamentado en principios de filiación materna.

Esta transgresión del orden normativo propio no solo expresa una ruptura con la gobernanza propia Wayuu, sino que también evidencia una reconfiguración ontológica en la que se imponen lógicas externas de poder, jerarquía y sucesión, ajenas al aküaipaa. En este sentido, resulta fundamental que la institucionalidad reconozca y tenga en cuenta el Sistema Normativo Wayuu, no como un elemento cultural accesorio, sino como un sistema vivo de gobierno y orden social, cuya deslegitimación favorece la instrumentalización cultural, el debilitamiento del gobierno propio y la profundización del desarraigo social y territorial.



Por otro lado, la pobreza estructural que enfrenta el pueblo Wayuu también profundiza procesos de desarraigo, al fragmentar o disolver los hogares Wayuu. En contextos de precariedad extrema y violencia intrafamiliar, algunas mujeres se ven forzadas a reconfigurar sus vínculos de pareja y convivencia como estrategia de supervivencia económica, en búsqueda de condiciones mínimas para la subsistencia propia y de sus hijos. Estas nuevas uniones suelen establecerse con hombres que cuentan con mayor capacidad de provisión material, en ocasiones alijüna o Wayuu retornados, lo que conlleva a la conformación de nuevos núcleos familiares y la ruptura de arreglos previos. En algunos casos, esta reconfiguración implica la separación de niñas y niños del núcleo materno, quienes terminan siendo criados por la expareja u otros familiares. Este fenómeno no puede interpretarse como una decisión individual aislada, sino como el resultado de desigualdades estructurales, despojo histórico y debilitamiento de las economías propias, que restringen severamente las posibilidades reales de sostenimiento del hogar dentro del sistema normativo Wayuu.

Desde una mirada interna, histórica y territorial, se evidencia que las afectaciones nutricionales que enfrenta la infancia Wayuu no son consecuencia de prácticas culturales, sino también del impacto acumulado de decisiones políticas, fronteras estatales, crisis económicas y respuestas institucionales fragmentadas, que han debilitado las redes familiares, comunitarias y espirituales, que tradicionalmente garantizaban el bienestar infantil, según afirman los actores comunitarios en los espacios de diálogo, se percibe un cambio entre el antes y el ahora.

La cultura Wayuu, tejida durante siglos con hilos de viento, arena y memoria, ha ido transformándose al ritmo de los desplazamientos y de las sombras que proyecta el mundo occidental sobre los territorios ancestrales. Estas transformaciones no deben interpretarse como deterioro cultural, sino como reconfiguraciones forzadas producidas en contextos de desigualdad estructural y asimetrías históricas de poder, que inciden directamente en las condiciones de vida, bienestar colectivo y salud infantil del pueblo Wayuu.



Nada de esto ha sido lineal, son procesos históricos que avanzan como las dunas, moviéndose con el tiempo, superponiéndose, mezclándose, resistiendo y reconfigurándose, en un contexto donde las políticas estatales han fragmentado la comprensión integral del territorio, la familia extensa y la economía tradicional, elementos centrales para la protección de la niñez Wayuu. Estas reconfiguraciones inciden directamente en las prácticas cotidianas de cuidado, alimentación y protección de la primera infancia, al debilitar los soportes territoriales, familiares y económicos que históricamente garantizaban la nutrición infantil, lo que sitúa a las familias Wayuu en un estado de vulnerabilidad.

Esta perspectiva histórica nos obliga a mirar más allá de los enfoques asistenciales y culturales sobre la desnutrición infantil, para considerarla como el síntoma de una vulnerabilidad estructural acumulada, que supera la capacidad de acción de la comunidad y que requiere respuestas intersectoriales, territoriales y culturalmente situadas. Esto significa reconocer que las condiciones que afectan la nutrición infantil no se deben a las prácticas culturales del pueblo Wayuu, sino a condiciones estructurales que socavan el disfrute efectivo de los derechos fundamentales. En este sentido, la desnutrición infantil Wayuu debe entenderse como un fenómeno estructural que se expresa en los cuerpos de los niños, como resultado de procesos históricos de despojo, movilidad forzada, fragmentación institucional, debilitamiento de las redes de cuidado comunitario y del aküaipaa Wayuu.

Desde hace décadas, muchos Wayuu emprendieron el camino hacia Venezuela. La necesidad los empujó, la búsqueda de jornal y de oficios varios, la promesa de estudio para los jóvenes, el rumor de mejores servicios de salud y la fuerza de los lazos familiares que desde siempre unen a La Guajira con el Zulia. Sin embargo, estos procesos han sido progresivamente tensionados por la imposición de fronteras estatales rígidas, ruptura de relaciones diplomáticas, regímenes migratorios excluyentes y crisis económicas binacionales, generando nuevas formas de vulnerabilidad social que afectan de manera particular a la infancia Wayuu. Estas



condiciones deben ser comprendidas como efectos de decisiones políticas y económicas externas, y no como consecuencia de la movilidad Wayuu en sí misma, en la medida en que producen discontinuidades en el acceso a alimentos, agua potable, controles de crecimiento, lactancia materna y servicios de salud.

La marginalización histórica del pueblo Wayuu y el abandono estatal sostenido por parte del gobierno colombiano forzaron a amplios sectores de la población a buscar alternativas de subsistencia más allá de las fronteras impuestas por el a lijüna, en el marco del despojo histórico del espacio vital de un pueblo ancestral. En este contexto, el auge petrolero del lago de Maracaibo y la expansión urbana de la ciudad, presentada como un enclave de prosperidad y acumulación capitalista, se convirtieron en un polo de atracción para familias Wayuu que enfrentaban condiciones estructurales de exclusión en La Guajira colombiana. No obstante, la inserción en la sociedad venezolana estuvo atravesada por experiencias persistentes de racismo y discriminación, que marcaron los procesos de adaptación y de reproducción social de esta población migrante. En este escenario, la Universidad del Zulia adquirió un papel central como espacio de formación, movilidad social relativa y producción de conocimiento, constituyéndose en el alma mater de una nueva generación de intelectuales Wayuu. En dicha institución se resguarda una parte significativa de la memoria colectiva del pueblo Wayuu, sistematizada por estudiantes y profesionales indígenas que, desde la academia, documentaron su historia, su cultura y sus luchas, contribuyendo a la construcción de un archivo intelectual propio.

En ese territorio vecino se abrieron oportunidades, pero también nuevas formas de vida que empezaron a dialogar a veces en armonía, a veces en conflicto, con lo propio. Este espacio fronterizo evidencia cómo la desnutrición infantil no puede abordarse únicamente desde el ámbito sanitario, sino que exige políticas públicas que reconozcan la movilidad histórica Wayuu, la continuidad territorial transfronteriza y el impacto de la colonialidad contemporánea en el acceso efectivo a derechos como el agua, la alimentación, la salud y la protección social. El desconocimiento institucional



de esta continuidad territorial constituye una barrera estructural para la garantía de derechos de la niñez Wayuu. Dicha barrera estructural se traduce en riesgos nutricionales persistentes para la primera infancia, especialmente en contextos de movilidad y retorno, donde la institucionalidad no logra responder de manera oportuna, integral y culturalmente pertinente.

La llegada al territorio venezolano no solo transformó los paisajes físicos, también movió los paisajes internos. La aculturación no fue un proceso uniforme, ni tampoco una rendición. Fue una negociación constante: aprender reglas nuevas sin olvidar del todo las antiguas. Fue una forma de resistencia, unos procesos dinámicos de adaptación forzada en contextos de desigualdad estructural. Los jóvenes, atrapados entre la escuela occidental y la palabra de los mayores, comenzaron a vivir en un espacio intermedio en el que no siempre cabían las dos miradas del mundo. La autoridad, el liderazgo, los roles tradicionales empezaron a desplazarse, a transformarse, a abrirse y a cerrarse como puertas que no terminan de decidir a qué lado pertenece el hogar. Estos cambios no deben interpretarse como debilitamiento cultural intrínseco, sino como efectos de la reconfiguración social inducida por condiciones externas. Estas reconfiguraciones sociales inciden en la organización del cuidado infantil, en la transmisión de saberes alimentarios y en la capacidad de las familias para sostener prácticas de crianza que garanticen una nutrición adecuada.

Una cultura que aprende a caminar entre dos mundos sin perder su sombra, sin olvidar su raíz. Los Wayuu que migraron, que mezclaron espiritualidades, que aprendieron oficios ajenos y que regresaron con acentos nuevos, también son parte de la historia viva del pueblo. No representan una pérdida: representan la capacidad de adaptarse sin renunciar del todo al horizonte ancestral. Hoy, la identidad Wayuu es un tejido de muchas hebras: las antiguas, las nuevas, las que se rompieron y las que se están volviendo a hilar, esta pluralidad constituye una fortaleza cultural y no un déficit. Los procesos de aculturación, movilidad, desarraigo y recomposición identitaria descritos en los apartados anteriores encuentran hoy su expresión más crítica en el



retorno masivo de la población Wayuu al territorio de su apüshii, fenómeno que ha profundizado las condiciones estructurales asociadas a la desnutrición infantil.

4.4.1. Efecto de la migración masiva sobre la soberanía alimentaria de los Wayuu retornados al territorio ancestral de La Guajira

El retorno masivo de la población indígena Wayuu desde Venezuela hacia territorios de La Guajira, en Colombia, es un fenómeno que se ha intensificado en los últimos ocho años:

Desde hace aproximadamente ocho años están retornando a los territorios ancestrales una gran mayoría de los hermanos Wayuu que vivían en Venezuela, entre ellos madres gestantes y lactantes que están ingresando sin ningún tipo de control sanitario. Esta situación aumenta el riesgo de desnutrición infantil al crear inseguridad alimentaria de los niños, interrumpir la lactancia materna y dificultar el acceso a servicios de salud (Atunkawaa, comunicación personal, Uribía, 17, 18 y 19 de octubre de 2025).

Se evidencia la ausencia de un estudio longitudinal y sistemático sobre los efectos específicos de este retorno masivo en el pueblo indígena Wayuu, así como lo manifiesta la siguiente anotación: "la investigación sobre desnutrición en La Guajira, según el mapeo presentado, se intensificó tras la crisis migratoria venezolana, pero sigue centrada en los impactos visibles y no en las genealogías estructurales" (Foro académico, agosto del 2025; Análisis de la fase 2: Documento resultados fase 2). Esta limitación metodológica impide comprender las dimensiones profundas y estructurales del fenómeno migratorio y sus consecuencias a mediano y largo plazo.

Desde el análisis de las fuentes consultadas emergen categorías que caracterizan este vacío investigativo: la inseguridad alimentaria y la ruptura de redes de apoyo debido a: "La inestabilidad del viaje, la falta de recursos económicos y la ausencia de padres o cuidadores son factores clave que exponen a los niños a una alimentación inadecuada y a un cuidado insuficiente" (Atunkawaa, comunicación personal, Uribía, 17, 18 y 19 de octubre de 2025; Análisis de la fase 2: Documento



resultados fase 2). El proceso migratorio implica un desplazamiento territorial y una desarticulación del sistema comunitario y familiar.

Por lo anterior, es conveniente identificar que existe una insuficiencia institucional debido a la falta de capacidad de la institucionalidad en gestionar adecuadamente la salud integral del pueblo Wayuu, esto se debe en gran parte a: "La crisis migratoria y los grupos armados generan un contexto en el cual la institucionalidad no cuenta con las capacidades para gestionar adecuadamente la salud en el departamento, por lo que debe aunar esfuerzos para construir estrategias de articulación y coordinación con lo propio" (Guerra López & Romero Sánchez, 2022; Análisis de la fase 2: Documento resultados fase 2).

Esta categoría investigativa señala la brecha entre la magnitud del fenómeno migratorio y la capacidad de respuesta institucional, particularmente en el sistema de salud departamental, guiada por la transición que existe entre lo urbano-rural y el acceso a los recursos, que exponen directamente a la primera infancia, debido a los procesos de adaptabilidad y al impacto que conlleva esta transición migratoria que complejizan la situación de desnutrición de los niños por la dinámica de: "Cambiar de una vivienda que antes estaba en zona urbana hasta una comunidad indígena a menudo lleva a los niños a nuevas áreas con menos acceso a alimentos nutritivos y saludables debido a la falta de recursos económicos y la inestabilidad" (Atunkawaa, comunicación personal, Uribía, 17, 18 y 19 de octubre de 2025; Análisis de la fase 2: Documento resultados fase 2).

La migración ha generado también tensiones por la pérdida de identidad lingüística, desconocimiento de leyes y tradiciones propias y aculturación, lo que afecta la cohesión social y el respeto por el sistema tradicional y normativo del aküaipaa Wayuuwaa aa'in (de lo propio, del ser Wayuu), tal como lo relata la siguiente nota: "no hablan la lengua, y si la hablan no saben nada de nuestras leyes Wayuu y nuestras tradiciones, la han perdido allá en la ciudad, vendrán con un pensamiento muy ciudadano de Maracaibo" (Salida de campo, comunicación personal, Mauleinn-

Cabo de Vela, 16 de septiembre de 2025; Análisis de la fase 2: Documento resultados fase 2).

Asimismo, se evidencia la existencia de barreras institucionales derivadas de la falta de garantías en el acceso y en el tratamiento de la documentación, lo que se traduce en la ausencia de un estatus migratorio regular. Esta condición se configura como un determinante estructural que limita el ejercicio de derechos fundamentales en la población infantil. A ello se suman conflictos intergeneracionales asociados a la proliferación y fragmentación del liderazgo tradicional, los que agravan la situación nutricional de la niñez al restringir el acceso efectivo a derechos como la documentación, la participación y la seguridad social en salud, que constituye una de las principales brechas de vulnerabilidad en la primera infancia del territorio Wayuu. Frente a este panorama, algunas autoridades tradicionales Wayuu señalan:

Con la llegada masiva de hermanos Wayuu provenientes de Venezuela aumenta el riesgo de desnutrición infantil al crear inseguridad alimentaria, interrumpir la lactancia materna y dificultar el acceso a servicios de salud...Otro factor que influye en el bienestar de los niños migrantes es el riesgo de no contar con documentación regular para optar a servicios de salud y alimentación. Muchas veces la institucionalidad o los procesos burocráticos que se presentan, incluso en el territorio indígena (Atunkawaa, comunicación personal, Uribía, 17, 18 y 19 de octubre de 2025; Análisis de la fase 2: Documento resultados fase 2).

Además de esta brecha institucional, la presión sobre servicios básicos se evidencia también en el ámbito educativo:

La educación representa otro punto de contacto entre los pueblos de La Guajira. Las instituciones educativas son los centros que permiten evidenciar la diversidad étnica y cultural del departamento, así como los cambios en la ocupación del territorio. Por ejemplo, entre 2010 y 2020, la escuela comenzó a recibir niñas, niños y adolescentes de pueblos indígenas vecinos como Kogui, Arhuaco, Wiwa, además de niñas y niños migrantes o retornados de Venezuela

(Mamuncia 1 - Juntanza biocultural afro, Tomarrazón, comunicación personal, 17 de agosto de 2025; Análisis de la fase 2: Documento resultados fase 2).

Este fenómeno plantea desafíos relevantes para el sistema educativo, en particular en relación con su capacidad de absorción y con la necesidad de fortalecer estrategias pedagógicas interculturales que reconozcan y respeten las diferencias desde un enfoque diferencial étnico y cultural. Asimismo, los procesos de migración de retorno generan transformaciones culturales que trascienden el ámbito educativo y se expresan en tensiones simbólicas y normativas al interior de las comunidades.

En este contexto, algunos especialistas Wayuu señalan que la migración también ha traído consigo procesos de sincretismo cultural y religioso que son percibidos como factores de transformación en las prácticas y saberes tradicionales, tal como se expresa en el siguiente testimonio: “La presencia de santos de la matriz africana que, según participantes y comisionadas, vienen de los Wayuu retornados de Venezuela” (Salida de campo, Jiwain – Bahía Honda, comunicación personal, 12 de septiembre de 2025; Análisis de la fase 2: Documento resultados fase 2).

Esta preocupación manifestada por los mayores y expertos Wayuu constituye un hallazgo relevante para esta investigación, en la medida en que evidencia tensiones culturales asociadas a los procesos de migración y de retorno que inciden en los sistemas de transmisión de saberes, normas y prácticas comunitarias vinculadas al cuidado, la alimentación y la soberanía alimentaria en el territorio. Si bien el análisis profundo de estas transformaciones culturales excede los objetivos del presente estudio, su identificación señala la necesidad de ampliar esta línea en una agenda de investigación futura.

4.5. Medicina ancestral y prácticas tradicionales de cuidado

4.5.1. El conocimiento ancestral como sistema de cuidado y prevención nutricional

Para el Pueblo Wayuu y las comunidades afroguajiras del territorio, la salud, la enfermedad y la nutrición infantil no se comprenden como fenómenos aislados ni exclusivamente biológicos, sino como expresiones de un sistema integral de cuidado en el que cuerpo, territorio, espiritualidad, agua y palabra se encuentran profundamente entrelazados. Este sistema ha permitido históricamente la supervivencia colectiva en contextos de escasez hídrica, variabilidad climática y condiciones ambientales adversas.

Las prácticas ancestrales de cuidado —partería, baños de plantas, rituales de protección y medicina con agua de lluvia— no son “alternativas”, sino pilares históricos de la supervivencia comunitaria, transmitidos por las *oütsu*, parteras y médicas tradicionales. Sin embargo, estas prácticas han sido sistemáticamente excluidas del modelo oficial de atención, lo que genera un vacío estructural en la comprensión y en el abordaje de la desnutrición infantil.

La literatura antropológica y de salud intercultural ha documentado que, en pueblos indígenas, los sistemas médicos tradicionales cumplen funciones preventivas, terapéuticas y de regulación social del cuidado infantil (Langdon & Wiik, 2010; Menéndez, 2003; Organización Mundial de la Salud [OMS], 2013). En el caso Wayuu, los hallazgos cualitativos confirman que estas prácticas no constituyen alternativas marginales, sino pilares estructurales del cuidado comunitario, transmitidos intergeneracionalmente por las *oütsu*, las parteras (*emeijaa*), las sabedoras y los médicos tradicionales.

Los resultados muestran que la exclusión sistemática de estos saberes por parte del sistema oficial de salud ha generado un vacío estructural en la comprensión y abordaje de la desnutrición infantil, debilitando las rutas comunitarias de prevención,



cuidado temprano y seguimiento continuo, especialmente en los primeros mil días de vida.

Las metodologías participativas desarrolladas —salidas de campo, entrevistas en profundidad, bitácoras comunitarias, *otkajawaa* y *atunkawa*— permitieron documentar que el cuidado nutricional Wayuu inicia antes del nacimiento. Durante la gestación, las mujeres son acompañadas por parteras (*emeijaa*), quienes las orientan sobre prácticas alimentarias, cuidados corporales, restricciones temporales, rituales de protección y limpiezas con *jawapi*, entendidas como acciones necesarias para resguardar el equilibrio físico y espiritual del feto.

Tras el nacimiento, el cuidado del recién nacido incluye baños con plantas medicinales, masajes, soplos rituales y la imposición de palabras protectoras que, según una partera de Nazareth: “sellan la vida” del niño. Estas prácticas cumplen funciones preventivas comparables a estrategias de salud pública, al fortalecer el vínculo madre-hijo, regular la lactancia y prevenir afecciones digestivas y respiratorias, tal como ha sido documentado en otros contextos indígenas y afrodescendientes (Fassin, 2007; Organización Panamericana de la Salud [OPS], 2020; UNICEF, 2019).

“El niño no se cuida solo con leche. Se cuida con palabra, con sombra, con agua buena y con la oración de las abuelas” (Especialista Wayuu, entrevistas CAC, Nazareth, 2025). La alimentación infantil combina la lactancia materna prolongada con alimentos propios del territorio —chivo, maíz, pescado seco— que no solo aportan nutrientes, sino que representan continuidad cultural, identidad y pertenencia territorial. Desde esta cosmovisión, el hambre (*jamuu* / *jamuusiraa*) no se reduce a la carencia de alimentos, sino que expresa una ruptura del vínculo con el agua, la tierra y los ciclos de reciprocidad, hallazgo consistente con la línea de base y con la fase cualitativa del estudio.

Las prácticas tradicionales de cuidado no se oponen a la prevención médica; por el contrario, configuran una epistemología propia de la prevención integral, centrada en el equilibrio entre cuerpo, territorio y espiritualidad.



Los resultados cualitativos muestran que los rituales de cuidado materno, las limpias, el uso de plantas medicinales y el acompañamiento continuo de las parteras fortalecen la inmunidad, regulan la lactancia y previenen enfermedades digestivas y respiratorias, factores directamente asociados al riesgo de desnutrición infantil.

Cuando la madre se baña con sus plantas y el niño toma de su pecho tranquilo, no se enferman. Pero cuando todo se hace con apuro, el cuerpo se enfría y viene la flaqueza (Partera M.U., Nazareth. Entrevistas CAC, 2025).

En el caso afroguajiro, prácticas como el jarabe de calabazo —mezcla compleja de más de 25 plantas— cumplen funciones terapéuticas y nutricionales orientadas a limpiar la matriz y fortalecer a las madres lactantes, según lo mencionó un preparador de medicinas en la Mamuncia de Medicina Ancestral, 2025. Estos hallazgos evidencian una concepción integral del cuidado que articula alimento, espiritualidad y reciprocidad, y que opera como un sistema preventivo históricamente consolidado en el territorio.

Desde esta perspectiva, la prevención no se limita a la anticipación biomédica de la enfermedad, sino que se construye como un proceso continuo de cuidado, armonización y acompañamiento comunitario, cuya exclusión tiene efectos directos sobre la salud y nutrición infantil.

4.5.2. Análisis estructural: la exclusión del saber ancestral como determinante de la desnutrición

El análisis integrado de las fases 1 y 2 del estudio permite afirmar que la exclusión de la medicina ancestral constituye una causa estructural de la desnutrición infantil en el Pueblo Wayuu. No se trata de un conflicto técnico, sino de una crisis epistémica y política: el monocultivo biomédico ha desplazado saberes locales, fragmentando las rutas de cuidado y debilitando la prevención comunitaria.

Desde la perspectiva de los determinantes sociales de la salud, esta exclusión puede interpretarse como una forma de racismo epistémico, en la que se niega la



legitimidad de otros sistemas de conocimiento, afectando directamente la efectividad de las intervenciones nutricionales (Solar & Irwin, 2010; Marmot, 2020).

Los resultados evidencian que, al desconocer la soberanía terapéutica del Pueblo Wayuu, el sistema de salud no solo debilita el cuidado infantil, sino que fractura la confianza comunitaria, elemento clave para la sostenibilidad de cualquier estrategia de recuperación nutricional.

En síntesis, los resultados evidencian que la medicina ancestral Wayuu no constituye un complemento cultural ni una práctica residual, sino un componente estructural del cuidado y la nutrición infantil. La desnutrición no puede comprenderse ni abordarse únicamente a partir de suplementos, indicadores antropométricos o programas asistencialistas, cuando se desconocen los sistemas de cuidado que históricamente han sostenido la vida, la prevención y el bienestar de la niñez en el territorio.

El análisis cualitativo confirma que el cuidado Wayuu comienza antes del nacimiento y se sostiene a lo largo del ciclo vital mediante la palabra, el agua, las plantas, la ritualidad y el acompañamiento comunitario. La exclusión sistemática de estos saberes del modelo institucional de atención no solo fragmenta las rutas de cuidado, sino que debilita la prevención temprana y profundiza las causas estructurales de la desnutrición infantil.

Reconocer la medicina ancestral no implica romantizarla ni oponerla a la biomedicina, sino comprender su racionalidad, su potencia preventiva y su valor ético, así como su papel fundamental en la construcción de confianza y continuidad del cuidado. En este sentido, el diálogo entre la medicina ancestral y el sistema de salud institucional no es una opción complementaria, sino una necesidad estructural para garantizar respuestas integrales, culturalmente pertinentes y sostenibles.

Solo desde una interculturalidad crítica, horizontal y operativa será posible enfrentar las causas estructurales de la desnutrición infantil y avanzar en la garantía



efectiva del derecho a la vida, la salud y el desarrollo pleno de las niñas y los niños del Pueblo Wayuu y de La Guajira.

La revisión de la literatura y los hallazgos derivados de los diálogos comunitarios (Atunkawaa y Otkajawaa) evidencian que la ausencia de procesos reales de democratización de la respuesta institucional constituye el trasfondo que explica la precariedad e incluso la inexistencia de infraestructura social, así como la persistencia de modelos asistencialistas en el territorio del pueblo Wayuu.

La democratización de la respuesta institucional implica la transferencia de capacidad de decisión, cogestión y corresponsabilidad, elementos que corresponden a los niveles superiores de participación planteados por Arnstein (1969). No basta con invitar a las comunidades Wayuu a espacios de diálogo o mesas de trabajo, la participación debe ser vinculante y verificable, con mecanismos de trazabilidad, seguimiento y rendición de cuentas que permitan a las Autoridades Tradicionales Wayuu influir en la priorización de recursos, rutas de atención y definición de responsabilidades estatales. Democratizar también implica pasar de un modelo asistencialista, donde el Estado oferta programas, a un modelo de co-gobernanza, en el que la comunidad incide en las soluciones y controla la ejecución (Agrawal & Ribot, 2000).

En este sentido, las causas estructurales de la desnutrición infantil asociadas a la infraestructura social y a las políticas asistencialistas incluyen la posición dominante del Estado en la definición de los problemas y las soluciones; la exclusión de autoridades tradicionales Wayuu legítimas en la formulación de políticas públicas; el diseño e imposición de políticas sin diálogo genuino con las comunidades; la persistencia de prácticas coloniales y racistas en la intervención estatal; la generación de dependencia alimentaria producto de intervenciones sin consulta y de la introducción masiva de alimentos procesados como forma de asistencia; así como la erosión del tejido social, el debilitamiento de la soberanía alimentaria y la sustitución de la dieta tradicional por una dieta occidental.



La literatura revisada permite inferir que la crisis alimentaria y nutricional en La Guajira es consecuencia de la imposición de políticas públicas que no emergen del diálogo con las comunidades, sino que se diseñan e implementan desde lógicas centralizadas y homogéneas (FAO, 2015), desconociendo las particularidades de los contextos que pretenden intervenir, conservando prácticas coloniales y racistas en su accionar, que resulta en muchos casos haciendo daño a las poblaciones y comunidades.

La dependencia alimentaria y la intervención estatal sin consulta afectan la capacidad de autodefinición y gestión comunitaria sobre el concepto de la desnutrición (Choles Quintero, 2021, p. 9).

En este contexto, el Estado ha asumido una posición dominante en la definición de los problemas y las soluciones, desconociendo en gran medida los sistemas de organización social, los saberes ancestrales y las formas de gobierno propio del pueblo Wayuu.

Este enfoque unilateral ha generado una serie de intervenciones que, si bien pueden estar orientadas a la atención de necesidades urgentes, tienden a reproducir relaciones de dependencia y exclusión, profundizando las problemáticas existentes y creando otras rupturas en las formas de organización social en las comunidades étnicas de La Guajira (Choles Quintero, 2021, p. 8).

El modelo predominante ha sido de carácter asistencialista, centrado en la entrega de ayudas alimentarias, subsidios y programas sociales que se ejecutan de manera fragmentada y desarticulada del entramado comunitario. Inclusive entre las instituciones Estatales se presentan fragmentaciones en su accionar y, por ende, resultados que no tratan de manera integral problemáticas como la desnutrición infantil (y las morbilidades derivadas de ella).

Desde los diálogos comunitarios emerge también una crítica profunda a la forma en que la institucionalidad define el bienestar, la pobreza y la riqueza del pueblo



Wayuu, una mirada que no se agota en lo material, sino que interpela las dimensiones espirituales, territoriales y relacionales de la vida (Espacios comunitarios Outkajawaa y Atunakawaa, Uribia, 2025).

La institucionalidad suele mirar al pueblo Wayuu desde indicadores que no alcanzan a ver la riqueza espiritual, territorial y relacional que sostiene la vida. Desde allí nacen programas asistencialistas que dan ayudas, subsidios o alimentos temporales, pero que no fortalecen la autonomía ni el pensamiento propio. Poco a poco, pueden generar dependencia y transformar la idea de bienestar, hasta hacer creer que la prosperidad se basa en recibir, y no en mantener la relación con el territorio, la familia, el mar y los saberes ancestrales.

Este modelo asistencialista también trae consigo una mirada paternalista, como si la comunidad no supiera lo que necesita o como si las personas no tuvieran conocimientos para sostener su propia vida. Y eso va debilitando la importancia de los especialistas Wayuu —los que conocen las plantas, los ciclos del mar, las rutas del viento, los signos del territorio—. Además, cuando las ayudas llegan de manera individual y no colectiva, terminan afectando las relaciones familiares, generando tensiones o rompiendo prácticas de intercambio y reciprocidad que han sostenido históricamente al pueblo. Con el tiempo, tanta intervención externa puede instalar una idea peligrosa: que el Wayuu es alguien que “carece”, que “no puede”, que “depende”. Y esa mirada, repetida desde afuera, puede ir dejando huellas adentro.

Se empieza a olvidar que la verdadera riqueza no está en la acumulación sino en la conexión: con el mar, con el territorio, con los alimentos propios, con los saberes, con la familia extensa y con la fuerza espiritual que sostiene la vida. Así, hablar de pobreza entre los Wayuu no es hablar solo de carencias, sino de las rupturas que se generan cuando se pierde ese equilibrio. Y hablar de riqueza no es contar bienes, sino reconocer la plenitud de vivir en armonía con lo que da sentido y sostiene la existencia. En este camino, el desafío es que las instituciones no reemplacen esa mirada, sino que



aprendan a escucharla, respetarla y acompañarla sin borrar lo que el pueblo ha construido a lo largo de los tiempos.

Lejos de empoderar a las comunidades, este tipo de intervenciones ha contribuido a la desestructuración del tejido social y a la erosión de prácticas tradicionales vinculadas a la producción, el intercambio y el cuidado colectivo (Ruiz García, et., al 2023). La ayuda externa, en lugar de complementar procesos autónomos, ha sustituido formas propias de sostenibilidad alimentaria, debilitando la soberanía de las comunidades sobre su territorio y sus modos de vida, ya que:

La sustitución de la alimentación propia ha ocasionado cambios drásticos en la dieta del pueblo Wayuu que conducen a la pérdida de conocimientos autóctonos, generando rupturas en los modos de alimentación tradicionales (López de Blanco & Carmona, 2005).

Esta pérdida de la alimentación, como se ha expuesto en otro apartado, es ocasionada por múltiples factores externos a la sociedad Wayuu, entre los que se encuentran cambios en las condiciones climáticas, así como las transformaciones sociopolíticas que rodean al Wayuu:

En el caso Wayuu, las condiciones de sostenimiento son estructurales, determinantes de las desigualdades y del despojo. Observamos el surgimiento de una presión tras otra presión, por lo que el resultado en la última década es un sistema de privación de alimentos. Se caracteriza por la escasez de alimentos en la cocina y el comportamiento anormal e inaceptable de indicadores de desnutrición, mortalidad, inseguridad alimentaria y transición nutricional" (Universidad de Antioquia, 2018, p128).

Esta pérdida de autonomía e identidad alimentaria está atravesada también por procesos de aculturación que afectan a las comunidades étnicas, donde parte de estas poblaciones optan por adoptar costumbres occidentales abandonando prácticas autóctonas lo que tiene como consecuencia la pérdida de la identidad



cultural además de trastornar las dinámicas alimentarias propias, deteriorando el bienestar de las comunidades Wayuu.

Algunas preparaciones tradicionales están desapareciendo debido a factores como la preferencia de lo foráneo sobre lo local o el olvido de las tradiciones. Menciona que el saber sobre la recolección de frutos del bosque está siendo afectado por procesos de aculturación, como las migraciones y la economía de mercado, fragmentando las tradiciones, donde algunas entran en desuso o son reemplazadas por prácticas de las sociedades nacionales mayoritarias (Pimienta Betancur & Puerta Silva, 2015, p. 123).

A esta situación se suma la instrumentalización de la identidad indígena como un recurso financiero rentable, burocrático y político. Aunque en el discurso se exalta la diversidad cultural como un valor nacional, en la práctica la identidad Wayuu ha sido utilizada para legitimar políticas estandarizadas que no reconocen ni fortalecen la autonomía de este pueblo. En los diálogos comunitarios se expone que esta instrumentalización se manifiesta de manera crítica en el ámbito político-administrativo, donde el Estado, a través de las Secretarías de Asuntos Indígenas de los entes territoriales, otorga reconocimiento oficial a determinadas personas bajo la figura de “autoridades tradicionales”, aun cuando no gozan de legitimidad dentro de sus comunidades, puesto que su designación no resulta de los procesos internos de deliberación colectiva ni de los criterios culturales de legitimidad definidos en el Aküaipaa (Sistema Normativo Wayuu). Por el contrario, se trata de nombramientos impuestos institucionalmente y, en varios casos, alineados con intereses particulares.

Este fenómeno, conocido en la literatura como “autoridades de carpeta”, ha generado tensiones internas, debilitado la cohesión comunitaria y permitido la circulación de recursos y decisiones a través de canales que no representan los intereses colectivos. Por el contrario, las autoridades ancestrales legítimas, que sí son reconocidas por la estructura social Wayuu, pueden resultar excluidas del proceso de



formulación e implementación de políticas públicas, ya que no siempre pueden operar dentro de los marcos institucionales impuestos por el Estado.

La consecuencia de esta desconexión es una política pública que, en lugar de fortalecer las capacidades organizativas de las comunidades, profundiza su marginación y dependencia de las políticas asistenciales no solo del Estado sino de diferentes actores de cooperación internacional que llegan al territorio con la intención de atender la desnutrición infantil en el departamento.

Al no contar con mecanismos efectivos de consulta ni con una participación real de las autoridades legítimas, se imposibilita la construcción de soluciones duraderas y culturalmente pertinentes a problemas tan graves como la desnutrición infantil. La soberanía alimentaria, entendida como el derecho de los pueblos a definir sus propios sistemas de producción, distribución y consumo de alimentos en función de sus contextos y culturas, se ve sistemáticamente obstaculizada por la lógica asistencialista y por la imposición de intermediarios que no responden a las dinámicas comunitarias.

Así pues, el accionar del Estado replica asimetrías entre el centro y la periferia, generando daño a la población del departamento, fragmentando el orden social y profundizando dependencias a programas asistencialistas que no propenden por el fortalecimiento de la autonomía de los pueblos Wayuu y afro en La Guajira y, por ende, no permiten enfrentar la desnutrición infantil de una manera integral y efectiva.

El asistencialismo dirigido al pueblo Wayuu perpetúa la desestructuración social y la aculturación. Este modelo limita la capacidad de autogestión de las comunidades, generando una profunda dependencia hacia las ayudas del gobierno y de las organizaciones de cooperación internacional humanitaria. Específicamente, en el ámbito alimentario, el asistencialismo socava la dieta tradicional Wayuu mediante la introducción masiva de productos industrializados, lo cual no solo genera rupturas culturales, sino que también resalta la creciente influencia de los determinantes comerciales de la salud en el bienestar indígena.



Los resultados de los diálogos comunitarios y ejercicios del Otkajawaa evidencian que los itinerarios terapéuticos Wayuu priorizan inicialmente el cuidado ancestral. Las familias recurren primero a la oütsu o a la partera y, solo cuando el niño no mejora, acuden a los servicios institucionales. Sin embargo, esta circulación entre sistemas no ocurre de manera recíproca: el sistema biomédico no reconoce la validez diagnóstica ni terapéutica de los saberes tradicionales. El diálogo entre la medicina ancestral y la institucional sigue marcado por la asimetría de poder epistemológico.

La literatura ha descrito esta relación como una expresión de colonialidad del saber médico, en la que el conocimiento científico se presenta como único y universal, invisibilizando otros sistemas médicos y sus racionalidades propias (Quijano, 2000; Walsh, 2018). En los talleres del Otkajawaa, los participantes señalaron que muchos profesionales de salud interpretan las metáforas maternas —“las manitos del color de la luna”, “el niño se desgonzó”, “el cuerpo se enfrió”— como supersticiones, sin identificar sus correlatos clínicos (anemia, hipotonía, deshidratación, infecciones recurrentes).

Nos tratan como si no supiéramos. Pero el cuerpo nos habla, y el niño avisa con señales que los médicos no ven (Bitácora de campo, Uribe, 2025).

Esta ruptura comunicativa tiene efectos directos sobre la desnutrición infantil: retraso en la detección temprana, abandono de tratamientos, baja adherencia terapéutica y pérdida de confianza en los programas nutricionales. Aunque la normativa establecida para el Sistema Indígena de Salud Propio e Intercultural (SISPI) debe reconocer la articulación de saberes, una ruta intercultural, los resultados evidencian que dicha articulación no se materializa en la práctica, generando una atención fragmentada y poco efectiva y que las familias se muevan entre dos sistemas sin mediación, lo que aumenta la vulnerabilidad de los niños.

No obstante, el trabajo comunitario desarrollado en el Otkajawaa permitió identificar algunas pistas iniciales para el diálogo intercultural. Entre ellas, la



necesidad de reconocer las metáforas maternas como formas legítimas de observación clínica; la importancia de generar espacios de traducción cultural entre agentes comunitarios y personal de salud; y el valor de fortalecer figuras puente — como parteras, promotores comunitarios y sabedores— que faciliten la comunicación entre sistemas de cuidado. Estas pistas, aunque incipientes, sugieren que el diálogo de saberes no pasa únicamente por la coexistencia normativa de sistemas, sino por el reconocimiento práctico y cotidiano de lenguajes, tiempos y racionalidades distintas en la atención de la infancia Wayuu.

Los hallazgos de la CAC identifican que una de las causas estructurales intermedias de la desnutrición infantil es la débil articulación entre la medicina ancestral y el sistema de salud institucional. El sistema público tiende a fragmentar los itinerarios de cuidado, abordando únicamente el síntoma biológico y desconociendo las fases espirituales, sociales y comunitarias que sostienen el bienestar infantil.

El Estado atiende el síntoma, pero ignora la enfermedad estructural: la ruptura entre cuerpo, comunidad y naturaleza (Otkajawaa, Uribia, comunicación personal, 22 de septiembre de 2025).

Las principales tensiones identificadas fueron **epistémicas**, al privilegiar el diagnóstico biomédico y reproducir un monocultivo del saber que excluye otras racionalidades (Menéndez, 2003; De Sousa Santos, 2010); **lingüísticas y culturales**, por la ausencia de mediadores bilingües y traductores de sentido, lo que genera miedo, incomprensión y abandono de los servicios; y **operativas**, debido a la inexistencia de protocolos interculturales de referencia y contrarreferencia y al no reconocimiento formal de parteras y sabedoras como agentes de salud.

Durante los diálogos territoriales se evidenció que existen prácticas comunitarias de cuidado, pero no rutas institucionales que las integren a la atención materno-infantil (Comisión Asesora Científica, 2025).



Estas tensiones reproducen lo que la literatura denomina racismo institucional y epistémico, que limita la efectividad de los sistemas de salud y profundiza las inequidades en poblaciones indígenas (OPS, 2023).

4.6. Violencias históricas y resistencias comunitarias

La Guajira ha sido históricamente una región habitada y disputada por distintos actores. Su ubicación estratégica en el Caribe y su cercanía con Venezuela y las Antillas la han puesto en el centro de rutas comerciales, legales e ilegales, y ha llevado a una comunicación e intercambio comercial y cultural constante entre distintos pueblos y naciones (Saether, 2005), pero también ha traído conflictos.

La bonanza marimbera, como se le conoce a la producción y exportación masiva de marihuana desde La Guajira y el Magdalena a otros países como Estados Unidos, implicó una inyección de ingresos a comunidades de las regiones más involucradas, pero en contrapartida, fomentó economías ilegales y formas de corrupción, causó conflictos por el uso del suelo, debilitamiento de los sistemas alimentarios locales, un movimiento de la mano de obra de las comunidades hacia las plantaciones de marihuana, rivalidades entre productores, y el desplazamiento de poblaciones rurales, entre otros (Britto, 2022), efectos que en conjunto debilitaron la soberanía y seguridad alimentaria de las comunidades de La Guajira y sus redes de apoyo y cuidado, y, como apunta uno de especialistas participantes del otkajawaa:

El cambio en la forma de vida Wayuu ha contribuido a la desnutrición (...) Los Wayuu han dejado de sembrar y de asumir responsabilidades familiares, lo que ha facilitado la pérdida de saberes ancestrales (Otkajawaa, Uribia, comunicación personal, 22 de septiembre de 2025).

En esto coincide un participante de la juntanza biocultural afro, quien indica que:



No hay quien trabaje la tierra, desde la bonanza de la marihuana empezó a cambiar el territorio y la relación con el trabajo, desde los años 70 (Juntanza biocultural afro, Tomarrazón, comunicación personal, 17 de agosto de 2025).

En paralelo con la bonanza marimbera, y especialmente a partir de mediados del siglo XX, La Guajira también se proyectaba como un lugar crucial para proyectos extractivistas como la minería de carbón y más recientemente proyectos motivados por la transición energética, como los eólicos, dando así entrada a nuevos actores a La Guajira con intereses sobre los recursos del departamento, que también generan o incrementan conflictos.

La desnutrición infantil en La Guajira no es un evento atípico ni episódico, producto de circunstancias temporales o climáticas. Es, por el contrario, el más brutal síntoma de un largo proceso de violencias, despojo territorial y exclusión institucional de las poblaciones Wayuu, afrodescendientes, campesinas. Entender las raíces de la crisis alimentaria en el departamento implica no quedarse en sus causas más inmediatas – falta de lluvia, pobreza monetaria, carencia de infraestructura –, obliga a explorar cómo procesos de largo aliento como la colonialidad del poder, el conflicto armado y las violencias institucionales, instauraron un patrón estructural de la inseguridad alimentaria y la precariedad de la vida (Quijano, 2000).

En el caso guajiro, estas desigualdades fueron ancladas en la colonia, se profundizaron en su integración al estado-nación y se revitalizaron de forma abrupta en el conflicto armado interno, configurando lo que Mbembe (2011) denomina como “necropolítica”, entendida como la administración diferencial de la vida y la muerte a través de la reinterpretación de parámetros étnico-raciales y territoriales.

Bastide (1977) expone que los conflictos ocurren porque las culturas forman sistemas que no siempre son consecuentes, dado que a su interior operan las dinámicas de fuerzas centrípetas generadoras de cohesión social y el control de los individuos, con base en las normas colectivas que se centran políticamente en la autoridad ancestral (*alaüla*), que se confrontan con densas fuerzas centrifugas de



alta velocidad y radio de acción que alejan y disgregan el buen vivir, por la violación a las áreas territoriales (agresión al dominio ajeno), los recursos naturales presentes en ellas, el hurto de ganado, tensiones por fracturas territoriales, procesos de jerarquización local, disputas por la representación legal de una patria Wayuu (*wommainpaa* o "nuestra tierra desde el pasado"), la existencia en el pasado de antiguos conflictos interfamiliares que no se han logrado conciliación intraétnica y conflictos generados por proyectos de desarrollo empresariales.

Saler (1988) expresa que las conflictividades traen consigo dramas sociales y que a través de ellas permiten observar, entender y sacar conclusiones sobre el funcionamiento de las estructuras sociopolíticas que mantienen los Wayuu. En medio de ellos, en donde mejor se muestran las heterarquías, como resultado de la multiplicidad del liderazgo reconocido a través de las autoridades locales existentes en el territorio ancestral, quienes asumen el control con autonomía, proceso que no lograr trasciende la unidad familiar para el logro de los consensos integrales como pueblo. Es por ello que los conflictos entre los Wayuu tienden a ser localizados, comprometiendo de manera prioritaria a los familiares de origen uterinos de agresores y víctimas.

Desde esta perspectiva, el conflicto puede ser entendido como la antípoda del buen vivir espiritual y físico, al ser generador de la ruptura de la unidad familiar, propiciar cambios sociales en el grupo, ocasiona la pérdida de la legitimidad y representación de la autoridad, la pérdida de animales de corral, el deterioro del prestigio familiar y muchas veces se llega hasta el derramamiento de sangre, el desplazamiento forzado y el destierro. El buen vivir o el mejor estar entre los Wayuu, se identifica como la prevalencia de la armonía, convivencia e integración de la familia extensa en un territorio socialmente controlado.

4.6.1. Colonialidad del poder: genealogía de la exclusión alimentaria

La condición periférica y subalternizada de La Guajira se gestó en los procesos coloniales que instauraron jerarquías étnico-raciales y divisiones territoriales funcionales a la acumulación extractiva. En la época colonial, el territorio Wayuu fue objeto de varios intentos de conquista que no lograron someterlo por completo, pero que iniciaron una forma de relacionamiento basada en el desconocimiento sistemático de las formas propias de organización social, productivas y de manejo territorial (Polo Acuña, 2005).

La colonialidad del poder es un patrón de dominación que sobrevive a la independencia política y que organiza las relaciones sociales a través de la naturalización de jerarquías raciales y epistémicas (Quijano, 2000). En La Guajira se expresa en el desconocimiento histórico de los sistemas alimentarios locales. Una muestra ha sido que las formas de producción Wayuu —pastoreo, horticultura a pequeña escala, pesca artesanal y redes de reciprocidad— fueron invisibilizadas y deslegitimadas por un modelo estatal que impuso formas productivas externas al contexto ecológico y cultural del territorio. La imposición de la agricultura sedentaria, los monocultivos y la sobreexplotación de ecosistemas vulnerables fue una racionalidad desarrollista que criminalizó o ignoró las prácticas tradicionales de seguridad alimentaria (Walsh, 2009).

Esta violencia epistémica —el desconocimiento de formas de conocimiento, prácticas y cosmologías— impactó materialmente la soberanía alimentaria. La imposición de modelos alimentarios occidentales por medio de programas institucionales, la mercantilización obligada de la economía de subsistencia y la desestructuración de las formas locales de intercambio fueron minando la capacidad autónoma de los pueblos para asegurar su alimentación. También los sistemas de salud y medicina tradicional Wayuu fueron deslegitimados, interrumpiéndose la



transmisión intergeneracional de conocimientos sobre nutrición, cuidado infantil y manejo de recursos naturales (Ministerio de Salud y Protección Social, 2018).

Las comunidades afrodescendientes enfrentaron procesos similares de racialización y exclusión. Descendientes de poblaciones esclavizadas o de migraciones laborales asociadas a economías extractivas, fueron relegadas a territorios marginales con escaso acceso a tierra productiva, agua y servicios básicos. La ausencia de titulación colectiva, el despojo silencioso mediante mecanismos legales e ilegales y la exclusión de programas de reforma agraria configuraron condiciones estructurales de vulnerabilidad alimentaria (DANE, 2019).

4.6.2. Conflicto armado y desestructuración del tejido social alimentario

Aunque el conflicto armado fue de menor intensidad en la Guajira respecto al de otras partes del país, este produjo serios estragos en la seguridad alimentaria y en el tejido social. Entre los años 1980 y 2010, la presencia de guerrillas –principalmente las FARC-EP y el ELN- en el territorio rural y montañoso del país, y después la irrupción en escena de grupos paramilitares y estructuras criminales ligadas al narcotráfico y al contrabando, produjeron unas dinámicas de violencia que destruyeron las bases materiales y simbólicas de la reproducción social (Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH], 2014).

El desplazamiento forzado fue el principal dispositivo de desarticulación de los sistemas alimentarios. Así, mediante el desplazamiento, a familias Wayuu, afrodescendientes y campesinas se les despojó de sus territorios ancestrales o productivos, se les desvinculó de fuentes hídricas, de tierra apta para la agricultura, de áreas de pastoreo y de pesca. De acuerdo con el Registro Único de Víctimas (RUV), en La Guajira, más de 180,000 personas han sido reconocidas como víctimas del conflicto armado, la mayoría bajo el rotulo de “desplazamiento forzado” como el hecho victimizante predominante (Unidad para las Víctimas, 2022). Por consiguiente, la desvinculación territorial y la fractura de los tejidos sociales y comunitarios no solo



significaron la pérdida física de los medios de vida, sino también la destrucción de redes de soporte, sistemas de intercambio y conocimiento del territorio, los cuales, por años, habían generado condiciones para la seguridad alimentaria complementaria.

La imposición del miedo como tecnología de control social (Pécaut, 2001) tuvo efectos paralizantes sobre la movilidad territorial para acceder a los recursos alimentarios. Las minas antipersonales, las amenazas a líderes comunitarios, las restricciones a la circulación en zonas rurales y la estigmatización de poblaciones como "auxiliadoras" de grupos armados limitaron drásticamente la capacidad de las comunidades para desarrollar actividades productivas, acceder a mercados o mantener prácticas tradicionales de recolección y caza. El territorio se convirtió así en un espacio de riesgo antes que, de vida, invirtiendo la relación ancestral de las comunidades con su entorno (Comisión de la Verdad, 2022).

La guerra también destruyó directamente la infraestructura alimentaria y de servicios básicos. Acueductos rurales, caminos, centros de acopio y mercados locales fueron destruidos, abandonados por el Estado o tomados por hombres armados. La ausencia o debilidad estatal en territorios en conflicto agudizó la inseguridad alimentaria y, por otra parte, la militarización del territorio generó desconfianza hacia las instituciones públicas, lo que obstaculizó la implementación de programas de asistencia alimentaria y nutricional (Programa Mundial de Alimentos [PMA], 2017).

4.6.3. Violencias institucionales y despojo silencioso: la construcción política del hambre

Más allá de la violencia armada, en La Guajira se ha perpetuado la desnutrición como violencia estructural. Una violencia, menos visible, pero tan mortal como las demás. Lo anterior, se manifiesta en todas las esferas del Estado, con expresión significativa a través de la corrupción, la ineficiencia burocrática, el clientelismo político y la exclusión de las poblaciones más vulnerables de los programas y servicios estatales (Procuraduría General de la Nación, 2017).



La corrupción de los fondos para la nutrición, el agua y los programas sociales es bien conocida. El llamado "carrusel de la contratación" en La Guajira, a través del cual se desviaron miles de millones de pesos que estaban destinados a salud, agua potable y alimentación escolar, no es un simple delito administrativo, sino un crimen estructural contra la vida de las comunidades. Cuando los recursos para la realización del derecho a la alimentación son capturados por élites políticas y económicas, el hambre deja de ser una fatalidad y se convierte en un producto de la acción humana y las estructuras de poder (Contraloría General de la República, 2018).

Una forma de violencia institucional es el clientelismo alimentario. La manipulación política de los programas de alimentos—vinculando la asistencia a apoyos electorales, dividiendo los recursos según cálculos partidistas, o usando los alimentos como mecanismos de cambio— han pervertido los derechos sociales y han creado ciclos de dependencia que obstaculizan la autodeterminación de las comunidades. Se podría considerar a esta “política del hambre” (Edelman, 2005) como una condición básica para la relación de dependencia” que convierte una necesidad humana en capital de poder político, reproduciendo relaciones de subyugación que impiden el desarrollo de capacidades productivas.

La exclusión histórica de los programas sociales a poblaciones rurales, indígenas y afrodescendientes es otra forma de violencia institucional. Barreras burocráticas, requisitos de documentación inaccesibles para población dispersa, diseños programáticos culturalmente insensibles y ausencia institucional en territorios aislados han generado inequidades significativas en el acceso a servicios básicos. Según el DANE (2019), en las áreas rurales dispersas de La Guajira, solo el 35% de las viviendas tiene acceso a acueducto. La cobertura de servicios de salud es aún menor en áreas que albergan a una población mayoritariamente indígena. Nada de esto es accidental, sino que es el resultado de un diseño institucional que reproduce las jerarquías territoriales y etnoraciales dejadas por la colonialidad.



Otra manifestación es el despojo territorial a través de medios formales e institucionales. Los proyectos de megaminería, como el planteado para la ampliación del Cerrejón -uno de los yacimientos de carbón a cielo abierto más grandes del mundo- han desplazado comunidades enteras, desviado ríos y fuentes de agua, envenenado suelos y aguas y destruidos ecosistemas vitales para la soberanía alimentaria. A pesar de su legalidad formal, estas son formas de “acumulación por desposesión” (Harvey, 2004) que sustituyen a los derechos a la alimentación y al territorio por los intereses del capital extractivista. La principal fuente hídrica del departamento es el río Ranchería, se encuentra afectada por actividades mineras y desvíos para uso industrial, lo que reduce el agua para consumo humano, agropecuario y doméstico en las comunidades ribereñas. La filtración de metales pesados y productos químicos utilizados en la minería contamina los pozos artesanales y genera problemas de salud relacionados con la calidad del agua, afectando principalmente a las niñas y los niños. El agua es un bien fundamental para la seguridad alimentaria convertido en un bien escaso en manos corporativas, configurando lo que Shiva (2002) denomina "guerras del agua" (Defensoría del Pueblo, 2014).

4.6.4. Resistencias comunitarias y reconstrucción del tejido alimentario

La defensa territorial por parte de organizaciones indígenas y campesinas es otra cara de la resistencia. La defensa de fuentes de agua, la denuncia de daños ambientales por proyectos extractivos, la demanda de consulta previa y consentimiento libre, informado y previo ha detenido peores despojos y han hecho visibles los nexos entre territorio, cultura y alimentación.

En este proceso de exigibilidad han roto el silencio sobre las violencias sufridas y luchado para que se exija verdad, justicia y reparación a través de las iniciativas de memoria histórica y documentación de las violaciones de derechos humanos adelantadas por organizaciones sociales, la iglesia, organizaciones de derechos humanos y la academia. Aquí juega un papel importante el reconocimiento público de



los daños y el rechazo al conflicto armado, la corrupción y el abandono estatal, el cual, a pesar de ser insuficiente, es el primer paso a la construcción de garantías de no repetición y políticas de reparación integral.

4.7. La influencia del cambio climático y extractivismo en el pueblo Wayuu y las comunidades afroguajiras

4.7.1. Problemas comunes

Previamente se indicó que infraestructuras, planes y programas relacionados directamente con derechos humanos, como centros educativos o alimentación escolar, constituían puntos de unión entre el pueblo Wayuu y afro de La Guajira. Sin embargo, estos pueblos y comunidades también comparten las afectaciones producto del cambio climático, de los proyectos extractivistas en la región y de las consecuencias del conflicto armado.

Respecto a este último, tanto los Wayuu como los afros de La Guajira padecieron la violencia desencadenada por la bonanza marimbera que inició, según relataron participantes afros, entre la década de los 70 y la de los 80. Esta bonanza se refiere a una época caracterizada por la masiva producción y exportación de marihuana de Colombia hacia Estados Unidos, en donde La Guajira jugó un rol crucial, especialmente por su posición geográfica que facilitaba la exportación de este producto (Juntanza biocultural afro, Tomarrazón, comunicación personal, 17 de agosto de 2025; Sprockel Mendoza, 2011).

Según algunas y algunos participantes consultados, esta bonanza trajo también cambios al interior de las comunidades, como nuevas formas de trabajo, circulación de grandes cantidades de dinero, y cambios en la dieta, ya sea por la posibilidad de comprar alimentos en el comercio, por la falta de mano de obra para el sostenimiento de los sistemas alimentarios Wayuu y afro, o porque el cultivo de marihuana comprometía el espacio para la producción de alimentos y/o debilitaba la calidad del suelo para otras plantaciones, obligando a las familias adquirir los alimentos en el



mercado (Juntanza biocultural afro, Tomarrazón, comunicación personal, 17 de agosto de 2025).

Según relataron las y los participantes, la bonanza marimbera junto con los conflictos y tensiones que generó en La Guajira llevó a cambios o interrupciones en las redes de cuidado y relaciones entre los pueblos de La Guajira, las cuales son bases para el sostenimiento de formas de salud comunitaria, tan centrales para la formación y desarrollo de niñas y niños. Igualmente, como se mencionó anteriormente, los conflictos por el uso del suelo entre la producción de marihuana y la producción de alimentos arriesgaron la seguridad y soberanía alimentaria de los hogares que existían en estas regiones en disputa, colocando a las y los niños en riesgo de inseguridad alimentaria, malnutrición o hambre.

El extractivismo se define como la *“apropiación de recursos naturales en grandes volúmenes o con alta intensidad, donde la mitad o más se exporta como materia prima, sin procesamiento industrial o con procesamiento limitado”* (Gudyna, 2018, p. 62). Participantes de la juntanza biocultural confirman que sobre La Guajira se dan distintos tipos de extractivismo que afectan directa o indirectamente a los pueblos afro y Wayuu: el del carbón, el provocado por la compra de tierras por parte de extranjeros, este relacionado en parte con el turismo, y el extractivismo intelectual. Respecto a la extracción de carbón, participantes de la juntanza manifestaron que su principal preocupación es sobre los impactos que tiene la minería en el agua, los cuales son, según ellos, especialmente visibles entre los pueblos del sur del departamento (Juntanza biocultural afro, Tomarrazón, comunicación personal, 17 de agosto de 2025). Es relevante indicar que la preocupación por la disponibilidad y calidad del agua es compartida tanto por el IDEAM como por el INS, en donde el primero advierte en el 2023 que el departamento no tiene suficiente disponibilidad de agua superficial para responder a los requerimientos hídricos de la región (IDEAM, 2023), y el INS, a través de mediciones del Índice de Riesgo de la Calidad de Agua Potable (IRCA), para 2024 reportó un IRCA medio (lo que es común para la mayoría de



los años registrados), lo que significa que el agua en La Guajira no es apta para el consumo humano (Instituto Nacional de Salud, 2017).

Respecto al extractivismo por turismo, las y los asistentes de la juntanza señalan que esta actividad puede ejercer una presión sobre la propiedad y usos de las tierras, además de otros recursos como el agua. Según relataron, en los últimos cinco años se está dando una compra de tierras por personas extranjeras, algunas de las cuales deciden vivir en La Guajira, y otras que las adquieren para realizar emprendimientos relacionados al turismo (Juntanza biocultural afro, Tomarrazón, comunicación personal, 17 de agosto de 2025). En este sentido, aunque el turismo puede traer beneficios económicos para las familias de la región, es importante tener en cuenta que también implica una presión extra en recursos ya escasos como el agua o los alimentos, afectando la soberanía y seguridad alimentaria de hogares de La Guajira.

El extractivismo académico también es otra forma de apropiación que preocupa a las y los asistentes de la juntanza:

Una vez hicieron (un) estudio (los) estudiantes de (la Universidad del) Magdalena, se enfocaron en las plantas contra picaduras de serpientes. Para recolectar las plantas les tomo tiempo (...), pero no regresaron a la comunidad (Juntanza biocultural afro, Tomarrazón, comunicación personal, 17 de agosto de 2025).

De este tipo de extractivismo, les preocupa el tipo de información que sale de las comunidades, los usos que se le puede dar a esta y la exclusión de las comunidades y pueblos en las decisiones y procesamiento de la información recolectada en un territorio.

Finalmente, los efectos del cambio climático en La Guajira son una preocupación compartida entre los pueblos y comunidades del departamento, la academia y otras instituciones nacionales. El estado del ambiente y sus ecosistemas, vinculados a la crisis climática, afectan los sistemas alimentarios, la disponibilidad y

calidad de agua y el estado de los suelos, con implicaciones directas en la seguridad y soberanía alimentaria de las comunidades. De los elementos mencionados, el cambio climático preocupa de manera particular: De acuerdo con proyecciones del IDEAM, La Guajira es el departamento más afectado por el cambio climático en el país, especialmente por el cambio en el régimen de lluvias y aumento en la temperatura. Para finales de siglo se proyecta una reducción del 20 al 40% de lluvias respecto a valores actuales de precipitación (Figura 7), así como un aumento en la temperatura entre 2.3 a 2.5°C en La Guajira (Figura 8), especialmente en la Media y Alta, en donde se ubican la mayoría de las comunidades Wayuu.

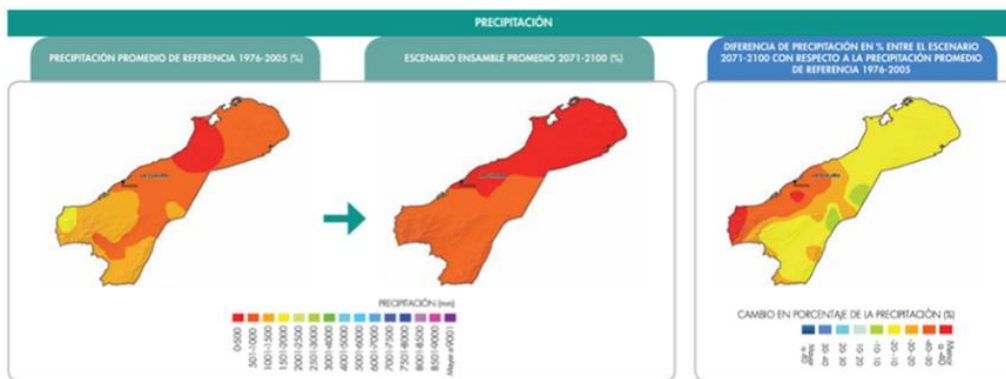


Figura N° 6 Mapa de precipitación de referencia, escenario RCP 6.0 (2011-2040) y diferencias porcentuales de precipitación entre ambos. Fuente: IDEAM, 2015

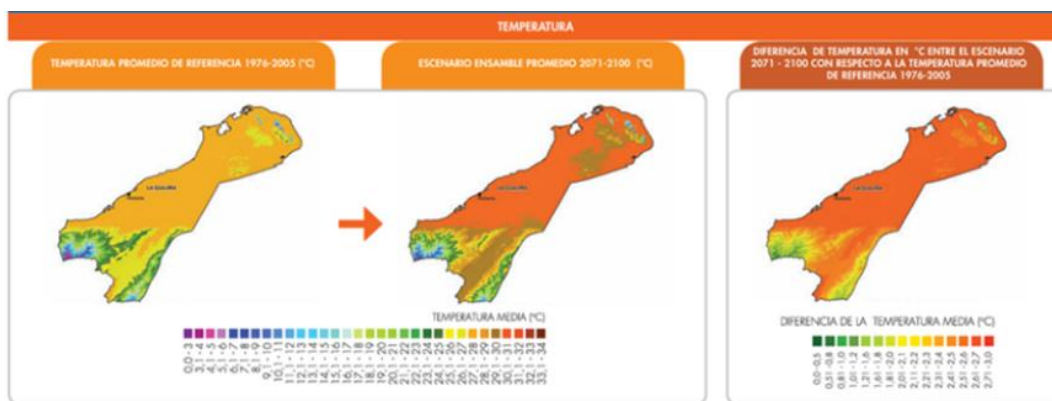


Figura N° 7 Mapas de temperatura de referencia escenarios RCP 6.0 (2011-2040) y diferencia de temperatura entre ambos. Fuente: IDEAM, 2015

El cambio climático tiene consecuencias negativas en la soberanía y seguridad alimentaria al reducir los hábitats naturales, afectar ecosistemas claves para la nutrición como zonas costeras (mangles y estuarios) y cuerpos de agua continentales



(vinculados a actividades pesqueras, por ejemplo), y afectar la biodiversidad, crucial para el sostenimiento y la recuperación de ambientes vulnerables o degradados. El Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC por sus siglas en inglés), advierte además que lugares áridos y semiáridos, como lo es La Guajira, son especialmente propensos a los efectos negativos del cambio climático. Por ejemplo, de acuerdo con el IPCC, los sistemas pastoriles como los de los Wayuu, reducirán su productividad, y también se esperaría una reducción en la diversidad y resistencia de semillas (Mbow et al., 2022). Este resultado también se advierte por el IDEAM, quienes reportan que, de acuerdo con sus proyecciones de cambio climático en La Guajira para 2100,

Los principales efectos podrían verse representados en el sector agrícola y ganadero, así como en los cultivos de pancoger debido a los aumentos representativos de temperatura a través del siglo, así como en las reducciones de precipitación particularmente hacia el sur del departamento. La disminución del servicio ecosistémico de provisión hídrica podría continuar siendo uno de los principales efectos en el departamento, afectando el sector salud por factores nutricionales conexos a seguridad alimentaria. Podrían acentuarse enfermedades asociadas a vectores presentes en la región (IDEAM et al., 2015, p. 40).

Frente a los impactos del clima, tanto los Wayuu como los afros han encontrado formas de contornar la situación por medio del calendario alimentario y en la lectura de señales ambientales, como las que dictan las fases de la luna, la aparición de ciertos animales, así como de conexiones espirituales y la relación con pueblos y comunidades dentro y fuera del departamento, cuyas redes de apoyo y colaboración permiten sostener la seguridad y soberanía alimentaria de las comunidades y las familias que las conforman.

4.7.2. Efectos del cambio climático

Los efectos del cambio climático son motivo de preocupación en distintas escalas (global, nacional, local), sin embargo, para La Guajira los efectos son particularmente inquietantes. De acuerdo con el IDEAM, La Guajira es la región del país que vive y vivirá los mayores impactos por el cambio climático. Según esta fuente, se espera para el departamento una reducción en las lluvias, un incremento en las tasas de evapotranspiración, un aumento en la temperatura, cambios en los regímenes de lluvias y en la frecuencia e intensidad de tormentas y ciclones en la región, y que, en conjunto, puede ocasionar la pérdida de la biodiversidad (IDEAM et al., 2015). Esta relación entre cambio climático y biodiversidad es confirmada por una de las participantes Wayuu, quien afirma que:

[El cambio climático] es producto de la relación entre pérdida de la biodiversidad y Jamuu (Salida de campo, Bahía Honda, comunicación personal, 12 de septiembre de 2025).

Asimismo, las y los participantes Wayuu y afro de la segunda fase de la Comisión coinciden en que el cambio climático no es solo evidente en La Guajira, sino que es señalada por ellas y ellos como una de las fuentes de desnutrición y hambre para los habitantes del departamento, especialmente porque afecta la disponibilidad al agua y porque afecta los sistemas alimentarios de los Wayuu y los afros. Respecto a este último, una de las participantes Wayuu expresó que:

El cambio climático sumado al desinterés de nuevas generaciones en tareas agropecuarias (siembra y pastoreo) está afectando la posibilidad de crear y conservar sus sistemas alimentarios (Salida de campo, Patajatamana, comunicación personal, 10 de septiembre de 2025).

Los sistemas alimentarios de los Wayuu y de los afros de La Guajira reflejan una sincronización entre señales ambientales y labores de agricultura, pecuaria y pesca que dependen en gran medida de la sensibilidad y preparación de quienes ejercen roles alrededor de sistemas alimentarios a escala familiar y comunitaria. Un ejemplo



de esta simultaneidad de factores y acciones es relatado por un pescador Wayuu en Puerto Virgen, quien describe la relación entre la pesca, las estaciones y las señales ambientales:

Los meses de agosto-diciembre son los meses de abundancia de los frutos del mar, en estos meses la pesca incrementa con el aviso de un pescado pequeño parecido a una sardina llamado Wimpiraa, que llega en cantidades monumentales y que se ven a simple vista en el mar. Detrás de estos pescados vienen todo tipo de aves pesqueras como las gaviotas. El pescado Wimpiraa nos avisa que debemos prepararnos para la temporada, pues detrás de este pescado vienen los demás pescados como la cojinúa, el carite, entre otros pescados que vienen a alimentarse de estos pescados y llegan de altamar a reproducirse a profundidades cortas (a zonas costeras) (Salida de campo, Puerto Virgen, comunicación personal, 13 de septiembre de 2025).

Según un cazador Wayuu, el cambio en el entorno —relacionado en parte con las consecuencias del cambio climático en La Guajira— ha llevado a una disminución en la actividad de la caza, que constituye una forma de obtención de proteína animal para las familias Wayuu (Otkajawaa, Uribia, comunicación personal, 22 de septiembre de 2025).

Los sistemas alimentarios requieren de estacionalidades del agua, las cuales se están viendo afectadas por el cambio climático, y que en consecuencia afectan la nutrición de las comunidades Wayuu y afro. Respecto a esta profunda relación entre el agua y los sistemas alimentarios, un agricultor Wayuu resalta la profunda relación entre los ciclos del agua y el sostenimiento de los sistemas alimentarios, y como esta dependencia habilita su trabajo, e incluso, su identidad, apuntando así también a las relaciones entre el cuerpo y el territorio que el agua permite visualizar:

Mi trabajo es esperar la lluvia (Otkajawaa, Uribia, comunicación personal, 22 de septiembre de 2025).



Este especialista Wayuu consultado describe la existencia de distintos tipos de lluvia, que ocurren en distintas temporalidades, y en donde cada una beneficia la producción de alimentos específicos. Sin embargo, de acuerdo con las y los participantes Wayuu y afro, el cambio climático está ocasionando la pérdida de la sincronización que se requiere entre los ciclos del agua y los cultivos, lo que produce desnutrición y hambre:

Otra de las causas de la crisis del hambre en La Guajira se debe a la pérdida de la siembra en huertas, esto porque las lluvias no son buenas, trae muchas plagas no vistas antiguamente, y sobre todo esas lluvias que cae de repente sin ser temporada corta ni larga, y por el calentamiento que cada día es más fuerte (Otkajawaa, Uribia, comunicación personal, 22 de septiembre de 2025).

La escasez de agua y los problemas en los cultivos de alimentos, consecuencias del cambio climático, preocupan a participantes Wayuu y afro:

Es preocupante ver cómo existe una combinación novedosa de las lluvias, que vienen combinadas de lluvia-sol-brisa, que de repente hace sol y cae lluvia sin ser su tiempo, y no se puede sembrar en tiempos que no son propios de nuestro calendario Wayuu, de la estacionalidad de Juyaaaa-lluvia. Al parecer la pérdida de la siembra Wayuu se debe a esos cambios de tiempos que son prolongados en varios años y por eso el Wayuu no tiene soberanía alimentaria para combatir la hambruna (Otkajawaa, Uribia, comunicación personal, 22 de septiembre de 2025).

El cambio climático ha cambiado los ciclos, ya no se sabe cuándo lloverá y cuándo no (Mamuncia 1, Juntanza biocultural afro, Tomarrazón, comunicación personal, 17 de agosto de 2025).

Parte de esta preocupación tiene que ver con las enfermedades y malestares que, de acuerdo con las y los participantes Wayuu, se han generado en La Guajira gracias al cambio climático:



El cambio climático y factores externos han engendrado enfermedades nunca vistas antes en nuestros niñas y niños y en la población Wayuu en general (Otkajawaa, Uribia, comunicación personal, 22 de septiembre de 2025).

Otra participante contribuye a esto, al apuntar que:

Efectivamente el clima ha cambiado en el territorio Wayuu: los ciclos de lluvia (juyaaa) se han alterado, y el calor es cada vez más intenso (...) El problema no es solo el clima, sino que las personas han cambiado su forma de vida, perdiendo prácticas tradicionales que antes prevenían muchas enfermedades (Otkajawaa, Uribia, comunicación personal, 22 de septiembre de 2025).

El entendimiento del hambre como un producto de múltiples factores, incluyendo el cambio climático, también es compartido por participantes afro:

El hambre no es por falta de alimentos, sino por condiciones estructurales: cambio climático, falta de apoyo al pequeño productor, acceso limitado al agua y a la educación (Juntanza biocultural afro, Tomarrazón, comunicación personal, 17 de agosto de 2025).

El conjunto de relatos que se exponen de participantes Wayuu y afro de La Guajira dan cuenta, por un lado, de la preocupación generalizada por los impactos del cambio climático en los sistemas alimentarios y en la disponibilidad de agua, ambos elementos indiscutiblemente ligados a la nutrición de las familias Wayuu y afro. Por otro lado, se evidencia la relación entre los cuerpos de agua, los sistemas alimentarios y la lectura frente a variables ambientales o naturales: Es esta fina y sofisticada sincronización entre variables ambientales y naturales y las tareas y labores relacionadas con la producción de alimentos las que permiten y sostienen, en gran parte, la vida de los pueblos y comunidades Wayuu y afro de La Guajira.

4.7.3. Efectos del extractivismo

Una preocupación compartida entre grupos indígenas, afro y campesinos principalmente ubicados en América Latina, y que cobró fuerza a finales de la década



de 1990, es sobre cómo la llegada del extractivismo a gran escala a sus territorios estaba imposibilitando la continuidad de ciertas formas de vida y trayendo efectos directo en los cuerpos de quienes habitan territorios en disputa o con proyectos extractivistas, señalando que «lo que se experimenta con el cuerpo se experimenta simultáneamente con el territorio en una relación de codependencia» (Zaragocin & Caretta, 2021, p. 1504)³.

En relación con lo que representa el extractivismo en la vida de los Wayuu, una de las lideresas Wayuu consultadas durante la fase dos de la Comisión expresa que el extractivismo:

Es como si estuviera una gallina con sus pollitos y, de repente, llega de arriba un gavilán y acaba con los pollitos y la gallina ni entiende ni sabe a dónde ir o qué pasó. Los Wayuu somos como esa gallina, de repente llegan estos proyectos, están todos corriendo, y uno no sabe qué es o a dónde ir (Salida de campo, Maule, comunicación personal, septiembre 16 de 2025).

En el caso de La Guajira, además de lo que se genera a nivel individual y comunitario por la información sesgada e incompleta sobre los proyectos extractivistas que se planean para el departamento y sus implicaciones en las vidas de sus habitantes, lo que más inquieta a los pueblos y comunidades del departamento son los impactos del extractivismo en los cuerpos de agua, un recurso bastante limitado en este lugar.

Respecto a la extracción de carbón y su relación con el agua, uno de los especialistas del otkajawaa relató:

Una de las empresas que más ha contribuido a que la crisis del Wayuu aumente en tanta hambre (...) es el Cerrejón, es la empresa que más ha ocasionado daño al territorio Wayuu. Por ejemplo, vemos que (produce) la muerte a la fauna y están eliminando nuestras fuentes hídricas y le siguen otorgando más permisos para hacerlo (Otkajawaa, Uribia, comunicación personal, 22 de septiembre de 2025).



Los proyectos eólicos, vinculados a la transición energética, también preocupan a las comunidades Wayuu por sus impactos en los animales y la salud de los humanos, animales y ecosistemas:

Los proyectos eólicos impactan animales, la salud humana, generan más contaminación. Produce mareos y náuseas a personas que viven cerca o a aquellas que fueron trasladadas de casas amplias a pequeñas, ya que afecta la ventilación y el espacio de cada familia. También implica desplazamiento forzado de comunidades y animales (...)

La contaminación que producen los aceites de las torres y maquinaria eólica, la contaminación del agua por estos residuos, no sabemos si estos químicos están afectando aguas subterráneas, así como las salinas y el mar. También ocurre la contaminación auditiva, que puede llevar a trastornos y estrés, afectando a humanos y animales al incrementar el cortisol y afectar los ciclos de sueño (...). La contaminación lleva a la desnutrición (Salida de campo, Maule, comunicación personal, septiembre 16 de 2025).

La infraestructura que acompaña a estos proyectos, como las vías, impacta en la dimensión espiritual del pueblo Wayuu:

Antes, las personas cultivaban sus alimentos y no había plagas. Aunque siempre hubo necesidades de agua, los Wayuu respetaban su territorio y su espiritualidad. Hoy en día, se ha perdido ese respeto.

Con la construcción de la vía “la Villa Farria”, se profanaron sitios sagrados. Esto ha causado la muerte de muchos niños, ancianos y personas, ya que los espíritus ancestrales, al perder sus lugares sagrados, ahora deambulan por La Guajira causando enfermedades y sucesos inexplicables (Salida de campo, Maule, comunicación personal, septiembre 16 de 2025).



La extracción de gas en altamar también preocupa a especialistas y líderes(as) Wayuu, especialmente por sus efectos sobre la seguridad y soberanía alimentaria de comunidades Wayuu costeras:

Hay que prestarle atención al mar. La gente de Mayapo ya no puede pescar ni vivir del turismo porque los hijos de Uribe están dominando el turismo y el proyecto Ballenas (proyecto de gas de Ecopetrol) no les permite pescar en sus costas. Los pescadores van a otras costas, como Taroa, y de allá los sacan, les dicen: ¿ustedes por qué le vendieron su territorio a esa empresa?

Los pescadores de Mayapo se arriesgan (a pescar en otras costas) pero a veces no vuelven a sus casas (...) El mar es lo que sostiene a los Wayuu (Salida de campo, Maule, comunicación personal, septiembre 16 de 2025).

Finalmente, participantes Wayuu consultados durante la salida de campo y el otkajawaa señalan las formas de vida y subsistencia se están afectando por el turismo y por la creciente presencia de iglesias evangélicas en el territorio.

4.8. Discriminaciones estructurales

A partir de la revisión de alcance abordando literatura académica y gris, y situándonos en las perspectivas epistemológicas de este estudio, se evidenció los efectos de la colonialidad, el colonialismo sanitario y el racismo institucional en la operación del sistema de salud colombiano, particularmente en el departamento de La Guajira y en la atención al pueblo Wayuu. En ese sentido, resulta necesario precisar que la colonialidad es un asunto que se extiende a las más diversas prácticas cotidianas, constituyéndose en la contracara oculta inherente a los modos de existencia asociados a la modernidad europea, cuyo ideal normativo de vida y sociedad se ha tornado hegemónico en todo el mundo y se ha instaurado como patrón desde el cual considerar las experiencias de los pueblos no occidentales.

Los indígenas relatan que, después de la ley 100 de 1993, hay una fuerte tendencia a hacer uso de la medicina occidental, pero este uso aún se sustenta



en la desconfianza y la poca credibilidad en sus efectos. De ahí que la resultante de esta forma impositiva y extraña a las costumbres ancestrales de las comunidades de relacionarse EPS, ESE e IPS con sus afiliados y usuarios indígenas, sea la falta de reconocimiento y alejamiento de los conocimientos y prácticas del sistema de salud propio, a la vez que el recelo y temor del sistema occidental. Una de las causas principales es la barrera lingüística (Restrepo Pimienta et al., 2022, 124).

Se evidenció de manera recurrente cómo el sistema de salud presenta serias dificultades para atender a la población Wayuu, principalmente debido a la falta de comprensión de sus modos de vida y de su concepción particular de los procesos de salud y enfermedad, cuidado fundamentados en el conocimiento ancestral de médicos y especialistas tradicionales, el cual además opera bajo las lógicas ancestrales. Esta desconexión ha generado históricamente tensiones, choques y disputas, cuyas consecuencias persisten en la actualidad, manifestándose especialmente en la imposibilidad comprender para resolver la desnutrición, que no solo afecta a niñas y niños, sino también a otros miembros de las familias.

En síntesis, aunque la operación del sistema de salud está orientada a superar la desnutrición en el territorio, puede terminar contribuyendo a perpetuarla, pues no indaga en la incidencia de los diversos aspectos que componen, de manera compleja, la concepción Wayuu de la salud y la enfermedad, que sería el punto de partida para intervenciones coherentes, culturalmente aceptables y respetuosas del saber ancestral ligado a la salud:

El "dispositivo simbólico" (los rituales y el conocimiento mítico) determina una condición focal y un campo de evocación dentraguda, comunidad. La consulta al Oütsu y la participación en rituales de curación son formas de acción comunitaria (y familiar) para enfrentar la enfermedad. La estructura social que reconoce y recurre al Oütsu es una forma de organización para el bienestar



colectivo. La cura es entendida como un proceso que involucra tanto al enfermo como a la comunidad (Balza-García R, 2011, p. 116).

Además, desde las lógicas occidentales en el ámbito de la salud se tiende a esencializar los niños y niñas, los procedimientos y se recurre frecuentemente a la medicalización de los cuerpos, en escenarios donde es fundamental la comprensión de cuestiones culturales, espirituales y situaciones de orden social, por lo tanto, se vuelve fundamental conocer y valorar el quehacer y la experiencia de los médicos y especialistas tradicionales que preservan conocimientos ancestrales:

La manera de reconocer a la persona que atenderá una u otra enfermedad depende precisamente de las enfermedades que le aquejen al Wayuu y de la Autoridad Tradicional que reconozca a la persona que hará el trabajo o que hará la curación. Es importante que el médico tradicional, oütsu, yerbatera, o de otra especialidad, sea reconocida en su clan, tenga la experiencia y se sepa que ha curado a otras personas con el mismo mal, esto es lo que determina si lo buscan o no para una u otra enfermedad o mal (Curiel, 2018).

Como lo demuestra el testimonio consignado en la siguiente cita, algunos actores del sistema de salud reconocen que la ausencia de diálogos de saberes e interculturales, ha tenido como consecuencia pasar por alto la profunda relación que el pueblo Wayuu, y también la comunidad afro, entablan entre el cuerpo y el territorio, lo cual expresa, una vez más, la persistencia de la colonialidad a nivel epistémico:

Se percibe un nulo efecto de las intervenciones: “(...) bajar las tasas de enfermedades infecciosas tanto morbilidad como mortalidad sobre todo en las poblaciones vulnerables. Nosotros aquí tenemos un grueso de población indígena, la población dispersa, todo eso, afros eso es algo que en realidad eso no se ha intervenido”, o el desconocimiento del impacto de las enfermedades crónicas en la región y sus determinantes (INS, 2024)



En términos mucho más concretos, la ausencia de diálogos de saberes e interculturales se expresa como desinterés por parte de operadores de salud en lo que respecta a la comprensión de la cosmovisión de los Wayuu, lo que al tiempo repercute en mayores dificultades para atender a niñas y niños con desnutrición en el territorio.

La secretaría local de salud no se aproxima a los centros de salud ni tiene interés en dialogar con la comunidad para entender lo que ocurre. Los líderes presentan quejas por escrito, pero no obtienen respuesta y, menos aún, se generan cambios positivos. “El secretario de salud no conoce lo que está sucediendo ahí, o no se lo hacen saber, y todo queda tapado (Curiel, 2018)

Adicionalmente, la problemática se perpetúa debido a las deficiencias en la implementación territorial del sistema de salud actual, es decir, a las dificultades que enfrentan los prestadores responsables de atender a las poblaciones Wayuu y afro en el territorio. Se trata de un territorio extenso, multicultural y caracterizado por una alta dispersión geográfica con zonas de difícil acceso y, a pesar del tiempo transcurrido desde la implementación del sistema, las barreras que impiden su funcionamiento adecuado en las áreas más apartadas persisten.

Municipios como Manaure, Maicao, Riohacha y Uribia, todos con altos índices de desnutrición, continúan siendo afectados por la aplicación de un modelo de atención basado exclusivamente en lógicas occidentales, lo cual ha obstaculizado de manera significativa el cierre de estas brechas. Podría plantearse, por consiguiente, que la coincidencia entre los perfiles epidemiológicos y la “inaccesibilidad” territorial configuran dinámicas de segregación que se corresponden con lo que en la literatura especializada se conoce como colonialismo sanitario.

Sobre la incapacidad de llegar a las zonas dispersas para el desarrollo de actividades estratégicas como la gestión de riesgo en salud por parte de las instituciones responsables se dice: “(...) la gestión de riesgo en salud pública eso no se hace, no la hacen las EPS, no la hace nadie, es algo a lo que hay que apuntar, y no a



contar enfermedades y muertos cuándo ¡ya para qué!”. Y, al final, se mantiene la imposibilidad de garantizar el derecho a la salud (INS, 2024).

El personal de salud, formado para atender los requerimientos del sistema actual, generalmente tiene la percepción de que las ideas o saberes relacionados con la salud pertenecientes a la cosmovisión Wayuu carecen de fundamento, motivo por el cual son minimizados o ignorados, cuestión que a menudo desemboca en una culpabilización del propio pueblo Wayuu como respuesta inmediata no solo a las cifras de desnutrición, sino a los desenlaces fatales en niñas y niños. Así, la culpa se convierte en otro mecanismo de control social innecesario, que aumenta la imposibilidad de interrelación horizontal entre el pueblo Wayuu y el Estado colombiano.

A diferencia de los factores estructurales señalados por las comunidades, los funcionarios de las instituciones públicas tienden a atribuir la mortalidad a la propia cultura indígena: “tienen la costumbre de la medicina tradicional, la mayoría de ellos se atienden con su médico tradicional, así tengan una EPS a la que consulten... No pueden andar con programas de anticoncepción, se los ofrecen, pero no son bien aceptados”. Es la misma percepción que se escucha corrientemente entre algunos no indígenas del común cuando se les pregunta sobre las causas de la tragedia humanitaria de las muertes por desnutrición de niñas y niños que viven en las comunidades Wayuu (Restrepo Pimienta et al., 2022).

Lo anterior también tiene como efecto una persistente desconfianza en las instituciones, así como pérdida de credibilidad en los profesionales de salud y en las estrategias que se implementan en los territorios, lo que resulta en una total falta de adherencia a cualquier intento de mejorar la salud nutricional. Se insiste en aplicar las mismas fórmulas descontextualizadas, extrañas a las costumbres ancestrales y desvinculadas de los enfoques étnico e interculturales, develando formas arraigadas de racismo institucional:



Las intervenciones se basan en un conocimiento superficial de las necesidades de la población y se desarrollan dentro de esquemas de pensamiento rígidos, diseñados de manera centralizada, sin un verdadero diálogo con las dinámicas propias del territorio ni con las necesidades reales de las comunidades. Es decir, son políticas formuladas de arriba hacia abajo, lo cual permite una ejecución más rápida y vinculadas con metas nacionales, pero puede ignorar las dinámicas locales, que veces llevaría a una menor sostenibilidad y aceptación de las políticas implementadas (INS, 2024, p. 5).

Lo anterior debería conducir a un cambio en la perspectiva con que la institucionalidad y el sistema de salud abordan al pueblo Wayuu, de no hacerlo, se seguirá en medio de una discusión donde se privilegia las perspectivas dominantes, las cuales impiden percibir las ventajas de la integración plena de los saberes ancestrales relacionados con la salud y cómo, con el acompañamiento y guía de las autoridades y la comunidad, se podrían aterrizar estrategias con mayor impacto en la promoción de la salud nutricional en el pueblo Wayuu.

De otra parte, los mecanismos actuales de implementación de políticas públicas de salud en el departamento de La Guajira han presentado de manera constante dificultades ampliamente documentadas, tales como la falta de garantía en su continuidad, la fragmentación institucional y la ausencia de un enfoque étnico e intercultural profundo. Estas limitaciones han contribuido a la pérdida de legitimidad institucional, lo que a su vez dificulta el seguimiento efectivo de los indicadores asociados a dichas políticas y, en última instancia, impide dar respuesta a las necesidades reales de la población.

Adicionalmente, los mecanismos de implementación de la política carecen de continuidad en el tiempo. Esto se refleja en actividades desarrolladas de forma rápida y fragmentadas:



(...) no hay una continuidad real en el territorio que uno pueda decir realmente estamos impactando porque llevamos dos años, tres años trabajando en algo y que no es interrumpido, sino (...) salió el convenio, pero fírmelo rapidito porque se pasa la vigencia, corramos a hacer las acciones que más podamos y se acabó el recurso y chao”. Además, estos mecanismos suelen ser rígidos, lo que dificulta la inclusión de actividades o intervenciones que no encajan dentro de las formas de contratación y presupuestos establecidos. Un ejemplo señalado por los participantes es la complejidad de asignar valor económico a prácticas de cuidado ancestral y comunitario (INS, 2024).

En paralelo con todo lo anterior es necesario reconocer que en el departamento de La Guajira está pendiente de implementar el Sistema Indígena de Salud Propio Intercultural (SISPI), modelo basado en la cosmovisión indígena que ya es conocido por la comunidad y que desde diversos liderazgos se viene pidiendo tanto su reglamentación, como su puesta en marcha, esto significa un paso importante para tener un sistema de salud que realmente sea incluyente de lo étnico.

Es importante incorporar el decreto del SISPI: dentro de la certificación para dar paso a la implementación del modelo, se debe tener en cuenta las figuras del resguardo, debido a que no corresponde con las dinámicas de los pueblos y debe ser modificado... Si bien existen leyes expedidas por el estado colombiano que reglamentan la implementación del sistema indígena de salud propio intercultural (SISPI), este no ha sido implementado en los modelos de atención en salud en Colombia, así como tampoco se han solucionado los problemas del pueblo Wayuu (Aguilar Peña et al, 2020)

En contraste con las dinámicas asociadas a la colonialidad, el racismo institucional y el colonialismo sanitario, es interesante observar el modo en el que la literatura se refiere los procesos de articulación comunitaria y su relación con la sanidad, en un sentido amplio que relaciona al cuerpo con el territorio. Allí, los vínculos comunitarios en determinado territorio se convierten en el primer agente colectivo



capaz de responder a la enfermedad, a contracorriente de la óptica individualizante y desterritorial occidental y se sigue insistiendo en la urgencia de implementar un modelo de salud acorde a sus modos de vida:

La Institucionalidad Indígena en Salud, deben ser el referente para la estructuración de SISPI, de ellas debe emerger todo el contenido para la formación desde lo propio, pero también para los procesos interculturales asociados al modelo de salud propio e intercultural, son las principales salvaguardadoras del conocimiento ancestral y desde allí se deben definir las directrices sobre el tema (Curiel et al., 2018).

4.8.1. Orden colonial y racismo¹⁸

El análisis de los documentos históricos, etnográficos y económicos evidencia que la situación actual del pueblo Wayuu también es el resultado de la convergencia de dos procesos estructurales. El primero se relaciona con las formas internas de estratificación social asociada ei ´rukúu, las dinámicas de conflicto interclanil y a la riqueza ganadera (Armstrong & Métraux, 1948; Correa, 1993). El segundo a la marginalización política y económica ejercida históricamente por el Estado colombiano, cuyas acciones han profundizado desigualdades ya existentes y limitado el ejercicio pleno de los derechos colectivos de este pueblo (Meisel, 2007; Correa, 1993). Esta doble estructura, interna y externa contribuye a las desigualdades contemporáneas.

Las causas estructurales de la desnutrición infantil asociadas a la estratificación social del pueblo Wayuu se relacionan con la desigualdad interna que limita el acceso universal al agua potable, la salud, la educación, atención a la primera infancia y la soberanía alimentaria. Esta problemática se profundiza mediante la acumulación desigual de riqueza y la reproducción de brechas sociales a través de alianzas entre élites Wayuu y Alijüna. El resultado es el surgimiento de grupos de poder

¹⁸ Este apartado en particular manifiesta las distintas perspectivas que existen al interior de la CAC, expresando diferentes posturas y maneras de ver asuntos como la clase social en el pueblo Wayuu.



que monopolizan la inversión social, consolidando una neojerarquización social donde se evidencia la explotación del Wayuu por el propio Wayuu.

Los indicios etnográficos de diferenciación social se evidencian en los registros de Armstrong y Metraux (1948), quienes documentaron diferencias físicas entre los Wayuu que se correlacionaban con su posición social. Según estos autores, “dentro de las tribus hay diferencias físicas que parecen corresponder con el estatus social, siendo las clases inferiores más pequeñas y de apariencia más indígena, mientras que las de rango superior son más frecuentemente de mayor estatura, con el cabello más rizado y narices más grandes” (p. 370). Aunque estas observaciones responden a los marcos teóricos propios del siglo XX, anticipan jerarquías que se consolidarían posteriormente.

La estratificación social en La Guajira adquirió mayor fuerza a inicios del siglo XX, impulsada por la acumulación de riqueza en manos de una minoría (Meisel, 2007). En este proceso, la riqueza comenzó a operar como un marcador de poder en la región, reforzada además por la conformación de alianzas entre familias Wayuu y Alijuna (mestizaje), lo que contribuyó a reproducir desigualdades internas.

Aunque tradicionalmente la riqueza se expresaba a través de la posesión de animales, en la contemporaneidad también se manifiesta mediante ingresos monetarios, bienes materiales y acceso a tecnologías occidentales. Esto ha permitido que ciertos grupos Wayuu acumulen ventajas educativas y económicas que los posicionan en jerarquías similares a las élites no indígenas del departamento de La Guajira, mientras la mayoría de la población continúa enfrentando pobreza extrema y condiciones de vida precarias, tal como se evidenció en los diálogos comunitarios del trabajo de campo.

Asimismo, las causas estructurales de la desnutrición infantil vinculadas a la marginalización política se relacionan con la exclusión histórica ejercida por el Estado; el desconocimiento y vulneración sistemática de la autodeterminación y autonomía del pueblo Wayuu; la corrupción estructural y desvío de recursos públicos; la captura



institucional por élites políticas y económicas; y la consolidación de redes clientelistas que perpetúan la desigualdad.

En este sentido, la marginalización histórica del Estado ha profundizado las brechas internas existentes. Meisel Roca (2007) señala que “la población indígena ha sido mantenida en la periferia del desarrollo económico nacional, siendo esta la razón principal de su pobreza material” (p. 64). La exclusión constituye un determinante estructural que moldea las desigualdades actuales y afecta de manera directa el bienestar de las comunidades Wayuu. Esta situación se agrava con fenómenos recientes de neojerarquización social, en los que un sector emergente de la población Wayuu se beneficia de programas estatales y asume el rol de mediador entre las instituciones y las comunidades. Sin embargo, en ocasiones estos actores terminan captando la inversión social destinada al territorio, transformándola en capital personal o de sus matrilineajes, lo que reproduce nuevas formas de asimetría interna.

A ello se suma la corrupción estatal, que funciona como un mecanismo de exclusión y una fuente de marginalización política. La entidad Transparencia por Colombia (2019) señala la “falta de compromiso de los entes gubernamentales [...] que han despilfarrado los recursos que le pertenecen a esa comunidad y no han acatado la medida instaurada por la CIDH, p26”. Aunque La Guajira es uno de los departamentos que más regalías recibe, continúa sumida en la pobreza estructural debido a la captura de recursos por parte de élites políticas y económicas, así como por la intervención de multinacionales que profundizan la crisis institucional.

Esta marginalización también implica la vulneración sistemática de la autonomía del pueblo Wayuu. Vargas-Chaves et al (2024), quienes advierten que “las administraciones departamentales y locales no han respetado la autonomía de gobierno y territorial de los Wayuu”, desconociendo sus estructuras de autoridad y formas propias de autogestión.

Las consecuencias de esta convergencia de desigualdades internas y externas son evidentes en la imposibilidad del acceso a agua potable, servicios de salud,



educación, soberanía alimentaria y condiciones mínimas de bienestar infantil, contribuyendo a situaciones de desnutrición. Por lo tanto, la desnutrición en La Guajira no es un fenómeno aislado, sino la expresión acumulada de procesos estructurales que se retroalimentan.

En este sentido, la crisis nutricional que afecta principalmente a niñas y niños Wayuu está profundamente atravesada por dinámicas de inequidad social, sustentadas en sistemas, relaciones y decisiones que los han jerarquizado históricamente como poblaciones racializadas, relegándolas sistemáticamente a los márgenes, afectando su ciudadanía y garantía efectiva de derechos fundamentales. Como afirma Puerta Silva (2020), “el pueblo Wayuu es víctima de racismo, abandono y exclusión estatal por su origen étnico, p112”. López-Ríos et al (2021) resalta que “las verdaderas barreras no son culturales sino impuestas por la lógica occidental, que no reconoce ni respeta la diferencia”. Asimismo, Quiroga (2009) identifica la presencia de un “racismo estructural que atraviesa la sociedad colombiana y condiciona las relaciones sociales”.

A pesar de ello, la mayoría de los trabajos académicos seleccionados se identifican con frecuencia referencias explícitas que aluden al ausentismo regional, la exclusión sistemática y la presencia limitada y desigual del Estado. Resulta notable que solo una proporción muy reducida de los estudios mencione de manera explícita el racismo estructural para explicar la desnutrición infantil, la mayoría contruidos a partir de enfoques cualitativos. Esta omisión evidencia una tendencia a invisibilizar las dimensiones étnico-raciales en el análisis, un silencio social del papel del racismo estructural como una fuerza transversal que perpetúa la exclusión social, territorial y política.

La lógica occidental funciona como un paradigma dominante que impone un modelo homogéneo de organización social, política y económica, el cual históricamente ha negado la existencia del “otro - otredad o alteridad” que va acompañado de una distorsión de la representación de ese otro. Esta lógica no solo



excluye, sino que también consolida condiciones estructurales de inequidad que sitúan a determinados grupos, como los pueblos indígenas Wayuu en una posición de subalternidad dentro del orden social, afectando su reconocimiento como sujetos políticos colectivos con derecho a la autodeterminación.

En este marco, el orden colonial y el racismo estructural emergen como dimensiones fundamentales para analizar la marginalización política que sostiene y reproduce la exclusión sistemática del pueblo Wayuu y el efecto sobre sus cuerpos-territorios; que lejos de ser un vestigio del pasado, el orden colonial persiste y se actualiza en el presente mediante lo que Aníbal Quijano (2014) denomina la colonialidad del poder. Un entramado de jerarquías raciales, económicas, políticas y epistémicas que estructura la relación entre el Estado y los pueblos étnicos. Esta forma de colonialidad se expresa de manera tangible en las profundas asimetrías territoriales entre el centro político-administrativo del país y sus periferias geográficas, como La Guajira, donde habitan poblaciones históricamente racializadas.

El racismo estructural constituye, además, un sistema de opresión inscrito en instituciones y políticas públicas diseñadas desde una visión esencialista que invisibiliza las realidades y saberes de pueblos racializados. Las comunidades afroguajiras, por ejemplo, han sido históricamente invisibilizadas y profundamente afectadas por este racismo, como señalan Ortiz Fonseca et al (2021). Esta invisibilidad limita su reconocimiento estadístico, político y territorial, y reproduce desigualdades que afectan la implementación de políticas públicas.

Desde esta perspectiva, la marginalización política no puede ser comprendida como una consecuencia pasiva de la exclusión social, sino como un proceso activo, sostenido y funcional al entramado colonial-racista que configura las estructuras del Estado moderno. Se trata de una forma de exclusión institucionalizada que reproduce y profundiza mecanismos como la corrupción, los cuales refuerzan dichas inequidades históricas al consolidar redes clientelistas y alianzas entre élites que concentran el poder y desvían los recursos públicos en beneficio propio. La captura

institucional y la apropiación del aparato estatal por sectores dominantes obstaculizan la redistribución equitativa de bienes y servicios.

La corrupción en La Guajira opera de manera simultánea tanto en las instituciones estatales como al interior de algunas organizaciones indígenas. Molina-Bulla (2019) señala que esta dinámica afecta directamente el acceso comunitario a los recursos del gobierno. De forma convergente, Caicedo Coronado (2020) sostiene que este fenómeno incluye prácticas de gestión “arjünizadas” de los asuntos indígenas, en las cuales ciertos Wayuu vinculados a las élites locales se apropian de los recursos destinados por el Sistema General de Participaciones (SGP indígena), para solución de algunos problemas como el acceso a la educación y la desnutrición infantil.

La desnutrición infantil, más que un déficit nutricional, constituye el síntoma visible de esta estructura de opresiones históricas y contemporáneas. En este entramado, la corrupción actúa como una herramienta funcional a la reproducción de la inequidad social, que permite y normaliza la desviación sistemática de recursos públicos destinados a la garantía de derechos fundamentales.

La Fiscalía General de la Nación ha señalado que la corrupción en La Guajira tiene un carácter estructural. En la misma línea, la Contraloría General de la República, a través de su Actuación Especial de Fiscalización al Programa de Alimentación Escolar (PAE) y a los Paquetes Nutricionales financiados con recursos del Sistema General de Regalías (SGR), evidenció múltiples irregularidades en la Gobernación de La Guajira y en los municipios de Maicao, Manaure y Uribia. Según este organismo de control, los hallazgos confirman lo que ya era de conocimiento público, “la corrupción le está quitando literalmente la comida de la boca a los niños del departamento” (Caicedo Coronado, 2020).

4.8.2. Clase social y marginalización política

El surgimiento de las nuevas élites Wayuu, impulsadas por los flujos del Sistema General de Participaciones (SGP), las regalías y la Ley 100, marcó un punto de quiebre en la vida política y espiritual del pueblo Wayuu. Estos procesos, promovidos desde el



Estado, trajeron consigo la creación de asociaciones de autoridades tradicionales y nuevas estructuras administrativas que, bajo el discurso del fortalecimiento organizativo, abrieron espacios para la concentración del poder y el manejo de los recursos públicos. En un principio, estas iniciativas se presentaron como mecanismos de autonomía y gestión local, pero en la práctica terminaron alimentando formas de clientelismo, corrupción y control político, donde unos pocos comenzaron a decidir sobre los destinos colectivos. Las nuevas élites Wayuu encontraron en estos sistemas la oportunidad de insertarse en el modelo institucional colombiano, apropiándose del manejo de la salud, la educación y los recursos del territorio.

La Ley 100, en particular, permitió el surgimiento de las EPS e IPS indígenas, una idea que buscaba garantizar el acceso diferencial a la salud, pero que en muchos casos fue usada como una herramienta para acumular poder económico y político. El discurso de la autonomía fue sustituido por la lógica de la administración, y el derecho mayor —el verdadero orden espiritual y ancestral del pueblo Wayuu— comenzó a ser fragmentado por el modelo institucional.

En este contexto, las nuevas élites Wayuu, seducidas por la gestión moderna, reemplazaron la palabra colectiva por la firma individual. Las decisiones que antes se tejían en la enramada, en medio de conversatorios, los sueños y la reflexión espiritual, pasaron a tomarse en oficinas, bajo un lenguaje técnico que se impuso como forma de poder y reconocimiento. Pero ese mismo lenguaje, en medio del oportunismo, comenzó a apropiarse de expresiones sagradas y profundamente significativas para el pueblo Wayuu, como Atunkawaa -Yanama —que representa los trabajos desde la solidaridad y el soñar para la construcción de la política organizativa dentro del pueblo Wayuu, porque su cultura es una cultura onírica—, entre otras palabras que nacen de la espiritualidad y la memoria colectiva. Gobiernos, instituciones y empresas empezaron a usar estos términos como emblemas vacíos, incorporándolos en discursos, programas y proyectos para legitimar sus intereses o justificar su presencia en los territorios. Así, lo que en su origen era una expresión de armonía, construcción



espiritual y cooperación, terminó convirtiéndose en parte del lenguaje burocrático, perdiendo su raíz sagrada. Este proceso no solo despojó a las palabras de su sentido ancestral, sino que también contribuyó a distorsionar la esencia del pensamiento Wayuu. Cuando se instrumentalizan los símbolos que nacen del sueño y la espiritualidad, se altera la relación entre el ser, la palabra y el territorio. Y con ello, se debilita el tejido que sostiene la vida espiritual y política del pueblo. Esa misma desconexión se reflejó en la forma en que las nuevas élites comenzaron a desplazar a quienes sostenían el equilibrio y la vida espiritual del territorio. En la medida en que el poder se concentró en quienes administraban los recursos del Estado, los verdaderos especialistas Wayuu fueron quedando al margen de las decisiones que afectan la vida colectiva. Los especialistas en la medicina Wayuu, los pütchipü (palabrereros), los alaülayu (tíos maternos) y los laülayu (viejos ancestrales que conservan un conocimiento milenario de la cultura) fueron aislados o relegados, no porque su palabra perdiera valor, sino porque las estructuras institucionales no comprenden la labor de la ciencia que nace desde la espiritualidad de cada uno de los especialistas Wayuu. Las nuevas élites, atrapadas en la lógica del reconocimiento político y económico, priorizaron la productividad y la representación externa sobre la armonía interna. Así, la autoridad espiritual fue reemplazada por la autoridad administrativa, y el derecho mayor —que nace del aseyuu (espíritu protector) sueño, la palabra y el equilibrio— fue reducido a procedimientos institucionales.

Sin embargo, la fuerza ancestral permanece viva. Los especialistas en la medicina Wayuu, los pütchipü, los alaülayu y los laülayu continúan sosteniendo su ciencia espiritual, orientando a sus comunidades desde los sueños, la palabra y el respeto por la vida. Ellos recuerdan que el verdadero liderazgo no nace del dinero ni del cargo, sino del Kamanewaa —la generosidad, la hospitalidad y el servicio—, principios que sostienen el equilibrio de la existencia. Hoy el desafío del pueblo Wayuu es reconectar la política con la espiritualidad, el poder con la palabra, la autoridad con el territorio. Porque cuando los especialistas ancestrales vuelven a ser escuchados, y su



ciencia espiritual orienta las decisiones colectivas, el territorio sana, la comunidad se fortalece y el derecho mayor vuelve a florecer.

4.8.3. Desigualdades de género y feminización del cuidado como causa estructural

La CAC ha identificado que las desigualdades de género y la feminización del cuidado operan como una causa estructural de la desnutrición infantil en el Pueblo Wayuu. En coherencia con el marco conceptual, el género se evidencia como un determinante estructural que organiza la distribución de cargas, recursos, reconocimiento social y acceso efectivo a bienes esenciales para la vida (PAHO, 2003; WHO, 2021). En el territorio, esto se traduce en una paradoja persistente: las mujeres sostienen la vida cotidiana y los sistemas comunitarios de cuidado, pero son las últimas en ser escuchadas, reconocidas o incorporadas como sujetas políticas y epistémicas del cuidado (CAC, 2025).

Los hallazgos cualitativos provenientes de salidas de campo, bitácoras, entrevistas a sabedoras y especialistas, y diálogos del Otkajawaa y Atunkawa, muestran que la desnutrición infantil no puede explicarse únicamente como déficit de alimentos o como “falla del hogar”. En cambio, emerge como un resultado de cargas de cuidado desiguales, violencias institucionales, exclusión económica, y desvalorización del conocimiento femenino indígena, todo ello atravesado por pobreza, etnicidad y relaciones históricas de poder (Lugones, 2008; Segato, 2014).

Durante la salida de campo en la comunidad Wayuu de Puerto Virgen (Uribia), se documentó un testimonio clave para comprender la relación entre género, medios de vida y cuidado: una mujer Wayuu apalanchii (pescadora) narró cómo aprendió un conocimiento culturalmente codificado como masculino. Señaló que la pesca fue su mundo, pese a que el mandato social enseñe que “el mar es de ellos” y que son los hombres quienes mandan allí. Su aprendizaje provino de su padre, quien le enseñó “como si yo fuera un hijo varón”, dado que ella insistía en seguirlo y aprender (Salida de campo, Puerto Virgen, Uribia, comunicación personal, 13 de septiembre de 2025).



La pescadora explicó que la pesca no era solo técnica, sino territorio, memoria y espiritualidad: “El mar sabe quién lo respeta... si uno le habla bien, él le da comida” (Salida de campo, Puerto Virgen, Uribia, comunicación personal, 13 de septiembre de 2025). En su relato también aparecieron sanciones simbólicas de género (“una mujer espanta la pesca”) y la forma en que ella las desafiaba sin “querer ser hombre”, sino reclamando legitimidad desde la experiencia: “El mar me conoce” (Salida de campo, Puerto Virgen, Uribia, comunicación personal, 13 de septiembre de 2025).

A los Wayuu nos enseñan que el mar es de los hombres. Pero mi papá me enseñó como si yo fuera un hijo varón. Me dijo: si vas a aprender, aprende bien. Yo sé remar, sé leer el agua, sé cuándo hay pesca. El mar me conoce (Mujer Wayuu apalanchii, Salida de campo, Puerto Virgen, Uribia (13 de septiembre de 2025)

Este testimonio permite identificar un mecanismo estructural: cuando las mujeres acceden a medios de vida propios, se fortalece su autonomía económica y su capacidad material de sostener el cuidado infantil. Ella lo expresó de manera directa: “Cuando yo salía a pescar, siempre había dinero. Ahora no... ahora debo estar pendiente del hogar, de los niños, del fogón” (Salida de campo, Puerto Virgen, Uribia, comunicación personal, 13 de septiembre de 2025). El tránsito “del mar a la casa” aparece como pérdida de autonomía y evidencia cómo la feminización del cuidado reduce oportunidades de generación de ingresos, afectando la disponibilidad material para alimentación, transporte y atención oportuna.

A esta desigualdad comunitaria se suma una desigualdad institucional: según el testimonio recogido por liderazgos Wayuu, una autoridad regional negó la existencia de mujeres pescadoras (“las mujeres no ejercen la actividad de la pesca”), reproduciendo un sesgo administrativo que las excluye de registros, apoyos y derechos (lideresa Wayuu, comunicación personal, 23 de diciembre de 2025). Así, la exclusión opera de manera simultánea en el plano simbólico (normas de género) y en el plano



estatal (criterios administrativos), debilitando la autonomía económica femenina y, con ello, las condiciones de cuidado.

De manera consistente en Uribia, Nazareth, Manaure y Bahía Honda, los testimonios y bitácoras muestran que el cuidado recae de forma desproporcionada sobre mujeres —madres, abuelas, tías y hermanas mayores—, quienes garantizan alimentación, búsqueda de agua, preparación de alimentos, atención de la enfermedad, sostén emocional y cohesión comunitaria, muchas veces sustituyendo funciones del Estado (CAC, 2025). Esta sobrecarga no se reduce a “trabajo doméstico”: en el territorio se configura como un pilar de supervivencia colectiva, pero sin reconocimiento, redistribución ni respaldo institucional.

Nosotras cuidamos con lo poco que hay... aunque el cariño no llena la barriga (Otkajawaa, Uribia, Mujer cuidadora, comunicación personal, 22 de septiembre de 2025)

La evidencia cualitativa producida por la Comisión indica que, en la niñez Wayuu, esta sobrecarga se traduce en efectos concretos sobre la nutrición infantil: desgaste físico y emocional de las cuidadoras, reducción del tiempo disponible para la lactancia y la preparación de alimentos de calidad, mayores barreras para realizar desplazamientos a servicios de salud y exposición constante a estrés y precariedad. Estos factores interactúan y aumentan el riesgo de desnutrición, especialmente en contextos de pobreza estructural.

En La Guajira, el Estado delega implícitamente en las mujeres la responsabilidad de sostener la vida infantil en condiciones de escasez; el cuidado, en lugar de asumirse como bien público, termina operando como paliativo social ante la ausencia institucional. Desde la economía feminista, esta dinámica se vincula con formas de precarización del trabajo reproductivo que restringen autonomía, tiempo y recursos, con efectos directos sobre la seguridad alimentaria (Federici, 2004; FAO et al., 2023). En este marco, incorporar el enfoque de género como componente



estructural de las respuestas en salud y nutrición implica reconocer a cuidadoras, parteras y sabedoras como agentes centrales de salud, no como figuras auxiliares o “traductoras culturales” (PAHO, 2003; WHO, 2021).

Mientras los hombres van a la cabecera o se van a trabajar, nosotras cuidamos todo: los niños, los animales, la casa... hasta el agua hay que ir a buscarla lejos. Nadie nos paga por eso, pero sin eso no se vive (Salida de campo, Nazareth, comunicación personal, 14 de septiembre de 2025).

La sobrecarga del cuidado tiene impactos directos en la salud y la nutrición infantil. Madres y cuidadoras agotadas, sin apoyo ni tiempo suficiente, cuentan con menores posibilidades de garantizar una alimentación adecuada, sostener la lactancia y procurar una atención oportuna ante la enfermedad. Esta situación se agrava en hogares donde el acceso a servicios básicos como agua potable y atención en salud es intermitente o inexistente.

La evidencia cualitativa producida por la Comisión muestra que, en la niñez Wayuu, la sobrecarga del cuidado se traduce en efectos concretos sobre la nutrición infantil: desgaste físico y emocional de las cuidadoras, reducción del tiempo disponible para la lactancia y la preparación de alimentos de calidad, mayores barreras para realizar desplazamientos a servicios de salud y una exposición constante a estrés y precariedad. Estos factores interactúan y aumentan el riesgo de desnutrición, especialmente en contextos de pobreza estructural.

En este marco, resulta imprescindible incorporar el enfoque de género como un componente estructural de las respuestas en salud y nutrición, reconociendo a las cuidadoras, parteras y sabedoras no como figuras auxiliares o meras “traductoras culturales”, sino como agentes centrales de salud y sostenimiento de la vida. Estas dinámicas son consistentes con lo documentado en salud pública, que identifica el trabajo de cuidado no remunerado —mayoritariamente asumido por mujeres— como un determinante clave de las inequidades en salud y nutrición (PAHO, 2003; WHO, 2021).



Cuando esta sobrecarga del cuidado no está acompañada de recursos, redistribución ni apoyo institucional, se reduce de manera significativa la capacidad de garantizar una alimentación adecuada, una lactancia sostenida y un acceso oportuno a los servicios de salud, incrementando el riesgo de desnutrición infantil, tal como ha sido ampliamente documentado en contextos atravesados por pobreza y desigualdad de género (FAO, IFAD, UNICEF, WFP & WHO, 2023; WHO, 2021)

Las relatorías del Otkajawaa y las bitácoras de campo muestran que el cuidado en la vida Wayuu no es pasivo ni “natural”, sino un espacio de poder, una práctica política y espiritual sostenida por mujeres que mantienen la vida encendida en medio del despojo. Sin embargo, ese saber cotidiano —la partería, la curación, la siembra, el fogón— permanece invisibilizado en la producción científica y en las narrativas institucionales sobre los determinantes sociales de la salud. El vacío no radica en la falta de datos sobre las mujeres, sino en la falta de reconocimiento de su papel como sujetas políticas del cuidado, como productoras de conocimiento y custodias de la continuidad del pueblo (Otkajawaa, Uribia, comunicación personal, 22 de septiembre de 2025).

En el Otkajawaa, por ejemplo, una de las parteras sostuvo que “la diferencia en la supervivencia y calidad de vida de un niño Wayuu radica en los cuidados previos, durante y después del nacimiento” y que “guardar el cordón umbilical y la matriz representa la conexión con las raíces del pueblo” (Otkajawaa, Uribia, comunicación personal, 22 de septiembre de 2025). Su afirmación es más que una descripción ritual: es una filosofía del cuidado en la que el cuerpo femenino no se reduce a su función reproductiva, sino que se convierte en territorio de memoria. Este gesto —guardar el ombligo, encender el fogón, proteger el sueño— es un acto político frente al olvido estructural que convierte a las madres Wayuu en estadísticas de pobreza y no en portadoras de saber. Este gesto no es solo ritual: expresa una filosofía del cuidado donde el cuerpo femenino es territorio de memoria y continuidad colectiva.



En la misma línea, las narrativas de campo registraron que las mujeres son quienes transmiten conocimientos sobre jamuu/jamuu (hambre), pūlaü/pulaü (desnutrición/afectación espiritual) y categorías de enfermedad asociadas a territorio y espiritualidad. Sin embargo, estos saberes suelen ser reducidos a “costumbres” por el discurso institucional, lo que explica parte de la ruptura de confianza y de la baja efectividad de intervenciones cuando se desconoce la gramática del cuidado comunitario (Bitácora de campo, La Guajira, 10–17 de septiembre de 2025; WHO, 2021).

Además, debe reconocerse que las mujeres Wayuu administran los equilibrios del jamuu (hambre) y del pulaü (desnutrición espiritual), articulando cuerpo, territorio y cosmos. Pero cuando los programas estatales llegan, desestructuran esas redes de reciprocidad, desplazando el fogón —símbolo del cuidado colectivo— por las raciones del ICBF o las clínicas móviles. *“El hambre se evitaba dejando el fogón siempre prendido”*, recuerda L.E, especialista Wayuu, pero ese fuego lo mantienen las mujeres (Otkajawaa, Uribia, comunicación personal, 22 de septiembre de 2025). Su trabajo doméstico y comunitario no es un asunto privado: es la base política de la soberanía alimentaria.

Pero en el discurso de la salud pública, esas prácticas se reducen a “costumbres”. Esa desvalorización reproduce un colonialismo epistémico de género, donde lo femenino indígena es visto como superstición y no como epistemología.

La CAC identificó además que el embarazo en niñas y adolescentes se inserta como una de las expresiones más dolorosas de la desigualdad estructural de género, con efectos sobre bajo peso al nacer y vulnerabilidad infantil. En la interpretación cualitativa del equipo, este fenómeno no debe explicarse ni justificarse como “costumbre”, sino como parte de un entramado de violencias y exclusiones que afecta la salud materna e infantil, y reproduce ciclos de pobreza y desnutrición (Segato, 2014; UNFPA, 2023). A veces atendemos niñas de 13 años con bebés de bajo peso, y nadie



las llama víctimas; las llaman ‘madres’... (Profesional de salud, Manaure, comunicación personal, 2025)

Según datos del DANE de demografía y población a partir de estadísticas vitales analizados por la CAC (2025), entre 2022 y 2024 se registraron 12.229 nacimientos de madres adolescentes en La Guajira, y 569 partos correspondieron a niñas entre 10 y 14 años; lo que representa uno de cada 20 partos en La Guajira. En los relatos, este fenómeno se asocia con barreras de acceso a salud sexual y reproductiva, discontinuidad escolar y situaciones de violencia.

Nos llegan niñas embarazadas que ni siquiera han terminado primaria. Dicen que se ‘juntaron’, pero muchas veces es abuso. No hay acompañamiento ni controles prenatales adecuados (Profesional de salud, Uribia, comunicación personal, 2025).

Se documentó también que el embarazo temprano se relaciona con bebés con bajo peso al nacer y mayor vulnerabilidad nutricional (DANE, 2024; CAC, 2025). Estos embarazos suelen derivar en bebés con bajo peso al nacer (42 de ellos vienen de madres-niñas y 753 de adolescentes) y mayor riesgo de mortalidad infantil (DANE, 2024). La evidencia internacional es consistente al señalar que el embarazo infantil se asocia con mayor riesgo de bajo peso al nacer, peores condiciones de cuidado, interrupción educativa y transmisión intergeneracional de la pobreza, con impacto en la nutrición infantil (UNFPA, 2023).

Cabe resaltar que el fenómeno no puede explicarse ni mucho menos justificarse por “costumbres culturales”, pues este responde a un entramado de violencias sexuales, estructurales e históricas (Segato, 2014; Espinosa Miñoso, 2015).

A veces atendemos niñas de 13 años con bebés de bajo peso, y nadie las llama víctimas; las llaman ‘madres’, como si hubieran decidido serlo (Profesional de salud, Manaure, comunicación personal, 2025).



Como advierte UNFPA (2023), el embarazo infantil constituye una violación de derechos humanos, cuyas consecuencias intergeneracionales perpetúan la pobreza y la desnutrición.

Por otro lado, quienes gestan y cuidan de las vidas Wayuu están excluidas de la toma de decisiones desde edades muy tempranas: A pesar del papel esencial de las mujeres en el sostenimiento de la vida, su participación en los espacios institucionales de salud es marginal, y mucho más cuando son madres, niñas o adolescentes. Los hallazgos de la CAC confirman que las mesas de concertación y los comités sanitarios están dominados por hombres, mientras las mujeres, cuando invitadas, son convocadas sólo como acompañantes (CAC, 2025).

En las reuniones casi no hablan las mujeres, pero son ellas las que saben quiénes están enfermos, qué niño no come o qué madre no tiene leche (Autoridad tradicional, otkajawaa, Uribia, comunicación personal, septiembre 22 de 2025).

Además, las parteras y sabedoras siguen siendo tratadas como figuras auxiliares. La OMS (2021) advierte que el desconocimiento de los saberes tradicionales femeninos constituye una forma de violencia epistémica y priva a los sistemas de salud de conocimientos vitales.

Cuando llega una mujer con dolores, la atendemos con lo que sabemos. A veces después nos dicen que no servimos porque no tenemos diploma. Pero somos las que siempre estamos aquí (Salida de campo, Bahía Honda, comunicación personal, 11 de septiembre de 2025)

Así, desde la perspectiva anticolonial (posición desde la que plantea la Comisión), se resalta que el enfoque de género no puede reducirse a contar mujeres en los programas, sino a descolonizar la forma en que se entiende el cuidado, la maternidad, y cuestionar las formas históricas de violencias contra las mujeres, niñas y adolescentes Wayuu. En esta cultura, la maternidad no es destino biológico, sino



vínculo social, en donde ser madre, partera o tejedora significa sostener la continuidad del pueblo.

La evidencia internacional muestra que el embarazo infantil se asocia de manera consistente con bajo peso al nacer, mayor riesgo de prematuridad, interrupción de la lactancia y mayores tasas de desnutrición infantil, configurando un mecanismo intergeneracional de transmisión de la pobreza y el hambre (UNFPA, 2023; WHO, 2016).

Este análisis incorpora los aportes del Movimiento Feminista Niñas y Mujeres Wayuu (MFNMW), organización integrada por mujeres Wayuu con trayectoria en procesos de escucha, acompañamiento y documentación de violencias basadas en género en el territorio. El insumo se construyó a partir de testimonios de niñas, adolescentes y mujeres Wayuu víctimas de violencia sexual, incesto y otras formas de sometimiento, y evidencia fallas profundas y persistentes en los sistemas de protección, justicia y reparación, tanto en la jurisdicción ordinaria como en la justicia propia.

Los relatos documentados permiten identificar patrones recurrentes: las víctimas son mayoritariamente niñas y adolescentes menores de 16 años; en la mayoría de los casos conocen a su agresor, quien suele pertenecer al núcleo familiar o comunitario; enfrentan procesos de revictimización en los servicios de salud; y no acceden a garantías efectivas de protección, justicia ni reparación integral. Entre las violencias más graves documentadas se encuentra el incesto, entendido como una expresión extrema de violencia basada en género y edad. Los relatos evidencian que, en varios casos, los agresores son padres u otros familiares cercanos, lo que profundiza el daño físico, emocional y espiritual sufrido por las víctimas y rompe de manera estructural los vínculos de cuidado y protección que deberían existir en el entorno familiar.

Uno de los testimonios recogidos refiere el caso de una niña de 12 años, perteneciente a una comunidad cercana al municipio de Uribia, víctima de violencia



sexual sistemática por parte de su padre. Según su relato, el agresor justificaba sus actos desde una lógica de posesión sobre el cuerpo y la vida de la menor.

Él decía que yo le pertenecía. Viví muchos años así. Tuve hijos siendo niña. Nadie me protegió. Tuve que irme para no morir por dentro (Relato documentado por el Movimiento Feminista Niñas y Mujeres Wayuu, Uribia, 2024–2025)

Como consecuencia de estas agresiones, la niña fue forzada a una maternidad temprana, teniendo cuatro hijos producto de esta violencia incestuosa. Durante años convivió en el mismo espacio con su agresor y su madre, en un contexto de control, sometimiento y profundo sufrimiento físico, emocional y espiritual, hasta que decidió huir ante la imposibilidad de seguir sosteniendo una vida impuesta por la violencia.

Estos casos evidencian no solo la extrema vulnerabilidad de niñas y adolescentes frente a la violencia sexual intrafamiliar, sino también la ausencia de mecanismos eficaces de protección y reparación, así como la normalización de prácticas que invisibilizan el daño y perpetúan la impunidad.

En múltiples casos, ante una agresión sexual, las familias, conciliadores o el *pütchiipu* optan por compensaciones materiales asociadas a la dote, desplazando el centro del conflicto del daño sufrido por la víctima hacia la conciliación entre familias. Esta práctica tiende a minimizar la gravedad de la violencia, a invisibilizar los derechos de las víctimas y a convertir agresiones graves en faltas negociables. Desde un enfoque de derechos humanos, ninguna violencia sexual puede ser justificada, reparada o saldada mediante una compensación material, y menos aun cuando se trata de niñas y adolescentes, cuyos derechos requieren una protección reforzada.

El informe documenta además cómo la dote puede convertirse en un factor adicional de violencia en los procesos de separación. En numerosos casos, cuando una mujer decide poner fin a una relación tras vivir violencia física, psicológica, sexual o económica, se le exige el pago de una dote como compensación a la familia del



hombre, bajo el argumento de haber cometido una falta por abandonar la relación. Esta exigencia resulta profundamente injusta y revictimizante, pues transforma el derecho a una vida libre de violencias en una carga económica, social y simbólica.

Cuando hay violencia, arreglan entre familias. Pagan la dote y el daño queda ahí. Nadie piensa en la niña, nadie la protege (Movimiento Feminista Niñas y Mujeres Wayuu, sistematización organizativa, 2025)

Desde el Sistema Normativo Wayuu se reconocen normas orientadas, en principio, a prevenir violencias contra las mujeres y a proteger su integridad física y moral. Dentro de este marco se identifican hechos considerados condenables —como la violación, el rapto y la seducción— sancionados mediante multas o compensaciones. Sin embargo, la experiencia documentada por el MFNMW muestra que esta forma de penalización no garantiza una vida libre de violencias ni genera conciencia real sobre la gravedad de las violencias basadas en género. Al reducir estas agresiones a faltas compensables, se desdibuja el daño profundo —físico, emocional, psicológico y espiritual— causado a las víctimas y se perpetúan las causas estructurales de la violencia.

En el relato de la mujer pescadora de Puerto Virgen se detectaron formas de violencia y discriminación de género comunes en otros territorios y para otras mujeres y niñas Wayuu: la invisibilización de las mujeres en la pesca y la discriminación simbólica, que representan simplemente la desigualdad en términos de acceso o reconocimiento, sino una forma de exclusión que opera simultáneamente desde las instituciones, desde los imaginarios sociales y, en ciertos casos, desde la misma estructura comunitaria que ha sido impactada por la colonialidad y la imposición de modelos masculinizados del trabajo pesquero.

Las mujeres también sufren de discriminación espiritual, como la que han experimentado las mujeres pescadoras Wayuu, que ocurre cuando se desestima la relación espiritual única de las mujeres con sus territorios y con sus seres. El relato



sobre los delfines que rodeaban la embarcación de la mujer embarazada es un indicio de su relación espiritual con el territorio marino, una relación que las instituciones no reconocen porque no encaja en sus marcos de conocimiento. La ciencia Wayuu sí entiende estos vínculos, pero cuando la institucionalidad invalida esas interpretaciones, llevando también a la discriminación epistémica, es decir, la negación del saber ancestral femenino.

En la fase dos de la Comisión aparece también la figura del jamuu como metáfora de la desigualdad. “*Jamuu ataca a quienes tienen recursos*”, “*pero los Wayuu washiir lo sienten como dolores y pérdida de fuerza*” (Otkajawaa, Uribia, comunicación personal, 22 de septiembre de 2025). Este mito reordena la comprensión de la pobreza y el privilegio, pero también expone cómo el sufrimiento atraviesa los cuerpos de las mujeres que alimentan, cuidan y resisten en un territorio saqueado por el extractivismo. En ellas se inscribe el impacto de la desnutrición y de distintas formas de violencia, incluida la ambiental.

Así, desde la perspectiva anticolonial (posición desde la que plantea la Comisión), se resalta que el enfoque de género no puede reducirse a contar mujeres en los programas, sino a descolonizar la forma en que se entiende el cuidado, la maternidad, y cuestionar las formas históricas de violencias contra las mujeres, niñas y adolescentes Wayuu. En esta cultura, la maternidad no es destino biológico, sino vínculo social, en donde ser madre, partera o tejedora significa sostener la continuidad del pueblo.

Reconocer estas tensiones no implica negar la cultura Wayuu ni desconocer el derecho mayor, sino abrir un debate urgente y necesario sobre la transformación de prácticas que, en su aplicación actual, resultan incompatibles con la garantía de los derechos de niñas, adolescentes y mujeres. Garantizar una vida libre de violencias exige fortalecer rutas de atención con enfoque diferencial, promover procesos de reflexión comunitaria liderados por mujeres Wayuu y avanzar hacia mecanismos de



justicia y reparación que sitúen en el centro la dignidad, la autonomía y la vida de las víctimas, por encima de cualquier forma de compensación material.

Estas formas extremas de violencia de género no solo vulneran derechos fundamentales, sino que alteran de manera directa las condiciones de cuidado, protección y nutrición infantil, al desestructurar los vínculos familiares, generar maternidades forzadas y profundizar la inseguridad alimentaria en los hogares afectados (Segato, 2014; UNICEF, 2021)

En conjunto, los hallazgos muestran que la desnutrición infantil se produce en un contexto donde el Estado delega implícitamente en las mujeres la responsabilidad de sostener la vida en medio de la escasez, mientras sus saberes y derechos permanecen invisibilizados (CAC, 2025). Las mujeres sostienen el fogón, el agua y el alimento, pero también la gramática del cuidado que articula cuerpo, territorio y cosmos. Cuando las intervenciones llegan sin enfoque de género y sin reconocimiento del sistema matrilineal, tienden a individualizar la maternidad, culpabilizar a las madres y desconocer la estructura colectiva del cuidado (Bitácora de campo, La Guajira, 10–17 de septiembre de 2025; WHO, 2021).

Desde la economía feminista y la salud pública se ha documentado que el trabajo de cuidado no remunerado constituye un determinante clave de la seguridad alimentaria. Cuando este trabajo recae de manera desproporcionada sobre mujeres pobres y racializadas, sin acceso a ingresos, protección social ni poder de decisión, se incrementa el riesgo de malnutrición infantil, incluso donde existen programas alimentarios (CEPAL, 2022; FAO et al., 2023; Marmot, 2020).

Con relación a los mecanismos estructurales que conectan desigualdad de género y desnutrición, los hallazgos permiten identificar al menos cuatro rutas:

1. **Pobreza de tiempo:** La sobrecarga de cuidado (búsqueda de agua, preparación de alimentos, atención de enfermos y acompañamiento emocional) reduce la posibilidad de sostener lactancia, diversificar la dieta y acudir oportunamente



a servicios de salud, especialmente cuando existen barreras territoriales y fallas de oferta institucional (CAC, 2025).

2. **Restricción de autonomía económica:** Cuando las mujeres pierden acceso a medios de vida (como muestra el caso de Puerto Virgen), disminuye la disponibilidad de ingresos para alimentos y transporte sanitario, afectando la seguridad alimentaria del hogar (CAC, 2025).
3. **Violencia basada en género y maternidades tempranas/forzadas:** Deterioran la salud materna, aumentan el riesgo de bajo peso al nacer y elevan la vulnerabilidad nutricional del recién nacido; este fenómeno se reconoce como un problema persistente en las estadísticas vitales del país y se agrava en territorios con desigualdades históricas.
4. **Colonialismo epistémico de género:** La desvalorización del conocimiento femenino (partería, medicina tradicional, redes de cuidado) debilita la adherencia, fractura la confianza y reduce la efectividad de las intervenciones nutricionales cuando se implementan sin una interculturalidad crítica y sin redistribución del cuidado (CAC, 2025).

El vacío de género en la investigación sobre desnutrición Wayuu se traduce en la falta de reconocimiento de estos saberes como determinantes sociales de la salud. Las causas del hambre no se entienden solo por la pobreza material, sino por la pérdida del poder de las mujeres sobre los medios de cuidado. La imposición de lógicas asistenciales, los desplazamientos forzados y la migración masculina alteran la estructura del Ei'rukkuu y cargan sobre las mujeres la responsabilidad de sostener la vida sin medios ni legitimidad. Las entrevistas a sabedoras muestran que muchas sienten agotamiento ante el extractivismo intelectual de los proyectos que las convocan, las consultan y luego desaparecen sin devolver resultados (Otkajawaa, Uribia, comunicación personal, 22 de septiembre de 2025). Este desgaste es también una forma de violencia de género institucional, el del despojo del conocimiento femenino.



Las prácticas del cuidado Wayuu son profundamente interdependientes. La partera y la outsu no actúan aisladas; su trabajo se enlaza con las tejedoras, las cocineras y las curanderas. La salud se produce en esa red colectiva, donde el cuerpo femenino es mediador entre los mundos. Pero el modelo biomédico rompe esa trama al individualizar la maternidad, culpabilizar a las madres por la desnutrición y convertirlas en objeto de intervención. Esta narrativa, además de racista, borra el carácter político del cuidado y refuerza el control estatal sobre los cuerpos femeninos indígenas.

El enfoque de género- ausente en la literatura analizada para esta investigación además de lo relatado por las y los participantes- es en última instancia el reflejo de la falta de una lectura interseccional de los determinantes sociales de la salud: la colonialidad, el patriarcado y la economía extractiva se entrecruzan para vulnerar a las mujeres y a los niños Wayuu. Las instituciones estatales continúan operando bajo la idea de “familia nuclear” y “madre cuidadora”, ajenas al sistema matrilineal Wayuu, donde la autoridad femenina —representada por las tías y las abuelas— es la que decide, organiza y media. El Estado interviene sobre madres aisladas, mientras la comunidad sostiene un sistema colectivo del cuidado que no encuentra correspondencia institucional (Bitácora de campo, Salida de campo, La Guajira, septiembre 10-17 de 2025).

De las metodologías realizadas durante la fase dos de la Comisión resaltan categorías que permiten comprender la profundidad de la ausencia de un enfoque de género para responder a la crisis de desnutrición en La Guajira. La primera de estas categorías es género y cuidado, entendida no como rol natural, sino como tecnología política de sostenimiento de la vida. Las parteras, tejedoras y cocineras ejercen una forma de liderazgo silencioso que organiza el bienestar colectivo y transmite conocimientos sobre salud, alimentación y espiritualidad (Otkajawaa, Uribia, comunicación personal, 22 de septiembre de 2025).



Otra categoría es violencia de género institucional, visible en el agotamiento expresado por las sabedoras ante el extractivismo académico y la falta de devolución de la información. Esta violencia no se expresa en golpes, sino en despojos de saber y en la imposición de modelos externos que invalidan sus prácticas.

También aparece interculturalidad crítica, una noción que las investigadoras reconocen al observar la tensión entre la medicina tradicional y la salud pública. Las mujeres insisten en que el tratamiento del pulaü debe realizarse en el territorio, con la outsu y las plantas, porque allí habitan los espíritus del equilibrio (Bitácora de campo, Salida de campo, La Guajira, septiembre 10-17 de 2025). Esta defensa del territorio como espacio de sanación es una forma de acción política que desafía el control estatal sobre los cuerpos.

La categoría *roles de género* se reformula dentro del pensamiento Wayuu: aunque el cuidado recae mayoritariamente sobre las mujeres, los hombres también participan en la red de cuidados, como pescadores o cazadores que proveen alimento, o como narradores que enseñan a soñar. Pero son las mujeres quienes sostienen la estructura simbólica del ei'rukúu quienes interpretan los sueños y conectan lo visible con lo invisible.

Finalmente, la categoría *colonialismo* epistémico atraviesa todo el campo. Las voces femeninas, cuando son escuchadas, se traducen al lenguaje técnico, perdiendo su densidad simbólica. Esa traducción obliga a las mujeres a hablar desde una gramática ajena, reduciendo su palabra a dato o testimonio. La investigación intercultural debe romper esa violencia lingüística y permitir que los conceptos Wayuu — como jamuu o pulaü — se mantengan en su idioma y sentido.

4.9. Determinantes intermedios

Este apartado presenta los resultados relacionados con los determinantes intermedios de la desnutrición infantil en el pueblo Wayuu, entendidos como las condiciones materiales, territoriales e institucionales que median entre las estructuras sociales más amplias y las experiencias cotidianas de cuidado, alimentación y salud



de niñas y niños. De acuerdo con la ruta metodológica definida por la CAC, la información aquí analizada se construyó a partir del trabajo de campo realizado en Uribia, Manaure, Nazareth y comunidades rurales dispersas, mediante diálogos comunitarios, ejercicios participativos del Otkajawaa, recorridos territoriales, entrevistas con actores comunitarios e institucionales, así como la revisión de información secundaria relevante.

Los resultados que se presentan en este bloque permiten comprender cómo las desigualdades estructurales descritas en el apartado anterior se expresan en condiciones concretas de vida, acceso a servicios, disponibilidad de recursos y funcionamiento del sistema de salud, configurando escenarios de riesgo diferencial para la desnutrición infantil. En este sentido, los determinantes intermedios no se analizan como factores aislados, sino como dimensiones profundamente condicionadas por las causas estructurales previamente identificadas.

4.9.1. Condiciones materiales de vida: vivienda, agua, saneamiento

La desnutrición infantil en La Guajira no puede separarse de las condiciones materiales básicas de vida digna: vivienda, agua y saneamiento. Estas dimensiones, vistas como elementos técnicos o sectoriales en el análisis de políticas públicas, son determinantes estructurales de la salud, nutrición y bienestar de las poblaciones. En este sentido, la ausencia o precariedad de estos servicios no responde a una carencia infraestructural susceptible de ser “superada” mediante soluciones técnicas, ya que a condiciones históricas de exclusión territorial, abandono estatal y desigualdad en la distribución de los recursos. Estas condiciones producen lo que Nixon (2011) ha llamado “violencia lenta”: formas de deterioro de las condiciones de vida que son silenciosas, menos obvias y visibles que la violencia directa, pero igualmente letales.

Para La Guajira, las brechas extremas con el promedio nacional y urbano departamental en vivienda, agua y saneamiento dignos crean una geografía de la exclusión en la que el derecho a la salud y la alimentación depende del lugar de nacimiento y la etnia, en donde condiciones infraestructurales interfiere en la



desnutrición. Por ejemplo, la carencia de agua potable conduce a la deshidratación inmediata, especialmente en los niños pequeños y, a la vez, impide la práctica de la higiene básica que previene las enfermedades diarreicas, la causa principal de desnutrición en menores de cinco años. Asimismo, los sistemas de acueducto y saneamiento son deficientes, y acaban contaminando el agua y el suelo, generando un ciclo de infección intestinal que impide la absorción de nutrientes. Las viviendas inseguras en términos de saneamiento básico, acceso a agua potable y materiales térmicos adecuados exponen a las familias a temperaturas extremas, vectores de enfermedades, contaminación y condiciones que impiden el correcto almacenamiento de alimentos. Estas dimensiones (vivienda y acceso y calidad del agua) aumentan la gravedad de sus impactos en la salud infantil y conducen a la “trampa de la pobreza sanitaria”, la cual, según la Organización Panamericana de la Salud (2020), es un círculo vicioso en el que la enfermedad causa desnutrición y la desnutrición provoca que los niños se enfermen más.

La Guajira tiene los peores indicadores cualitativos y cuantitativos de déficit habitacional en Colombia. De acuerdo con el Censo Nacional de Población y Vivienda (DANE, 2019), el 54.2% de los hogares del departamento tiene déficit habitacional, llegando a un 73.4% en áreas rurales y superando el 80% en municipios con población indígena como Uribia, Manaure y Maicao. El déficit cualitativo —viviendas en materiales inadecuados, hacinamiento, falta de servicios básicos— impacta al 47.8% de los hogares departamentales, lo que demuestra que casi la mitad de la población guajira vive en condiciones que no aseguran protección, privacidad ni salubridad.

Las condiciones particulares de las viviendas en áreas rurales dispersas, donde se localiza la población más vulnerable nutricionalmente, muestran situaciones de extrema precariedad. Las casas típicas Wayuu llamadas “piichi” o rancherías están construidas con materiales de la región como el yotojoro (cactus), barro, madera y techo de palma o láminas de zinc. Si bien adaptadas culturalmente y al clima desértico, muchas de estas construcciones se van deteriorando progresivamente por



la escasez de materiales constructivos tradicionales (por la desertificación y pérdida de cobertura vegetal), teniéndose que recurrir a materiales inadecuados como plásticos, cartones o láminas deterioradas de zinc, inapropiadas para proteger o mitigar el calor extremo, el viento o la lluvia (Ministerio de Vivienda, 2017).

El DANE reporta que el 18.3% de los hogares guajiros, se encuentra en hacinamiento crítico (más de tres personas por cuarto), porcentaje que incrementa en zonas rurales. Esto promueve la diseminación de enfermedades respiratorias e infecciosas, aumenta el estrés familiar y disminuye las posibilidades de cuidado diferenciado para niños enfermos o desnutridos. En situaciones de hacinamiento no se puede aislar a un niño con diarrea o infección respiratoria, y se sostienen círculos viciosos que deterioran el estado nutricional de toda la familia. La ausencia de refrigeración en el 82% de los hogares rurales impide la conservación de alimentos perecederos, limita la variedad de la dieta e incrementa el riesgo de intoxicaciones por consumo de comida en mal estado.

La exposición sostenida al calor extremo aumenta las necesidades de agua corporal, provoca deshidratación y estrés metabólico, lo que eleva la demanda nutricional, especialmente preocupante en niños previamente desnutridos. Los estudios de exposición bioclimática realizados en el campo de la salud ambiental reportan que las casas con techo de zinc de las comunidades sin aislamiento térmico interno alcanzan en su VIBT (Vivienda de Inversión Básica Térmica) hasta 10°C más que la temperatura ambiente, creando condiciones de inhabitabilidad térmica por la mayor parte del día (Ministerio de Vivienda, 2017).

El acceso al agua potable es el principal determinante de la crisis nutricional en La Guajira. El departamento tiene los peores indicadores nacionales de cobertura de acueducto: solo el 63.4% de la población total tiene acceso a este servicio, que se reduce al 11.8% en áreas rurales dispersas y a menos del 5% en comunidades indígenas aisladas (DANE, 2019; Plan Departamental de Agua, 2018).



La disponibilidad de agua por persona en comunidades rurales de La Guajira es muy inferior a los estándares internacionales. Según la OMS (2017), se requieren de 50 litros de agua por habitante por día para cubrir necesidades de consumo básico más higiene. En cambio, la Defensoría del Pueblo (2014) documenta comunidades en la Alta y Media Guajira que acceden a menos de 10 litros/persona/día, e incluso en condiciones extremas baja a 3-5 litros.

El agua de calidad es a menudo un problema mayor que la cantidad. Dado que no hay acueductos, las personas rurales dependen de los jagüeyes, los pozos, los aljibes y, en últimas instancias, utilizan las mismas fuentes de agua que usan los animales. Según un estudio del Instituto Nacional de Salud (2017), el 73% de las fuentes no tratadas en zonas rurales de La Guajira están contaminadas microbiológicamente por coliformes fecales, parásitos y bacterias patógenas. El consumo de agua contaminada es la principal causa de enfermedades diarreicas agudas que son la primera causa de morbilidad infantil en el departamento y generan desnutrición aguda (Ministerio de Salud, 2018).

La provisión de agua recae mayoritariamente en mujeres y niñas, profundizando las desigualdades de género. Estudios etnográficos indican que en poblaciones sin acueducto mujeres y niñas invierten entre tres y seis horas diarias en las labores de acarreo de agua por distancias cercanas a 15 km y sosteniendo recipientes de hasta 20 litros (Defensoría del Pueblo, 2014). Esta labor- no remunerada e invisibilizada- le impide a esta población la posibilidad de emprender actividades productivas, educativas, de cuidado o de descanso. Las niñas obligadas a esta labor tienen mayores tasas de ausentismo y deserción escolar, perpetuando los ciclos intergeneracionales de pobreza y exclusión.

Según lo revelado por DANE (2019), el 86.3% de la población rural del departamento carecen de sistemas adecuados para la disposición de excretas y recurren a letrinas rudimentarias, pozos sépticos artesanales o, en el peor de los casos, defecación al aire libre. La contaminación fecal de los suelos y las aguas



superficiales y subterráneas crea condiciones para la propagación de enfermedades gastrointestinales, parasitarias y otras infecciones relacionadas con la disposición inapropiada de excretas humanas.

Según UNICEF y OMS (2015), a nivel mundial el 50% de la desnutrición infantil se asocia a infecciones recurrentes provocadas por agua insegura, saneamiento deficiente y falta de higiene, como la "enteropatía ambiental" o "disfunción entérica ambiental", que se refiere al daño crónico al intestino provocado por la exposición repetida a patógenos fecales, y que disminuye la absorción de nutrientes incluso cuando hay alimento disponible (Humphrey, 2009).

Las enfermedades diarreicas son la manifestación más común y letal por la falta de saneamiento ambiental. El INS (2019) informa que La Guajira tiene las tasas más altas de morbilidad por enfermedad diarreica aguda en menores de cinco años en Colombia, 3.5 veces el promedio nacional. Cada episodio agudo de diarrea implica la pérdida de nutrientes, la deshidratación y, en los escenarios más extremos, hospitalización y muerte. Los niños que tienen diarreas repetitivas —una situación común en lugares con saneamiento deficiente— se malnutren crónicamente (se retrasan en talla para la edad), lo que deteriora para siempre su desarrollo físico y mental (OMS, 2017).

El manejo y disposición inadecuado de residuos sólidos agudiza los problemas de saneamiento y salud ambiental. La falta de sistemas de recolección de basuras en áreas rurales —donde la cobertura es menor al 15%, (Ministerio de Vivienda, 2017)— genera acumulación de residuos orgánicos e inorgánicos en los alrededores de las viviendas, atrayendo vectores como moscas, ratas y otros animales portadores de enfermedades, contaminando las fuentes de agua y creando condiciones insalubres que incrementan la carga de enfermedad en las poblaciones. La quema de basuras, una práctica común donde no existen otras opciones, contamina el aire y causa problemas respiratorios, sobre todo en niños.



Las carencias de vivienda, agua y saneamiento en La Guajira no son solo por falta técnica o de recursos, también reflejan políticas y presupuestos excluyentes hacia los más vulnerables. Este patrón de exclusión es lo que Farmer (2004) llama "violencia estructural": formas de violencia a ciertas personas a través de estructuras sociales injustas y que causan sufrimiento y muerte prevenible.

La imposición de acueductos convencionales en territorios dispersos sin tener en cuenta patrones de asentamiento Wayuu, la aplicación de tecnologías que necesitan un mantenimiento especializado del que no disponen las comunidades, y la concentración de las inversiones en las cabeceras municipales en detrimento de las zonas rurales son ejemplos de una planificación ajena a las realidades territoriales (Procuraduría General de la Nación, 2017).

La falta de mirada étnica y diferencial en las políticas de vivienda y servicios públicos es otra violencia institucional. Los programas nacionales de vivienda social en La Guajira suelen ignorar dimensiones culturales del habitar Wayuu, como su preferencia por patrones dispersos de asentamiento que posibilitan el pastoreo, la partición del espacio doméstico por género y afinidad, o el uso de materiales y técnicas constructivas locales. Las "soluciones habitacionales" estandarizadas que confinan familias en bloques urbanos o periurbanos, lejos de sus territorios ancestrales, no solo son culturalmente inapropiadas, sino que destruyen las bases materiales de los estilos de vida tradicionales, generando dependencia del mercado laboral precario y de la beneficencia estatal (ONIC, 2019).

La Organización Mundial de la Salud (2008) ha establecido que las condiciones de accesibilidad geográfica son un determinante social estructurante básico de la salud, que condiciona el acceso oportuno a los servicios médicos, a los alimentos saludables, al agua potable y a las oportunidades económicas. Contextos de aislamiento extremo, como los que caracterizan a gran parte de La Guajira, se traduce directamente en aumentos de la morbilidad infantil, de la desnutrición crónica y en la exclusión de programas sociales. Así, pues, el análisis de la relación entre la



territorialidad conectada y la seguridad alimentaria requiere superar visiones tecnocráticas que reducen el problema a déficits de infraestructura cuantificable, para desentrañar cómo la movilidad –o su carencia– estructura las mismas posibilidades de existencia digna en el territorio (Santos, 2000).

En términos generales, La Guajira tiene uno de los peores sistemas viales de Colombia, caracterizado por la escasez y desigual distribución de vías pavimentadas. Según Invias (2020), la red vial guajira tiene 3.847 kilómetros, de los cuales solo 584 km son vías pavimentadas (15,2%), 892 km son vías en afirmado (23,2%) y 2.371 km son caminos sin afirmado o trochas (61,6%). En las regiones vecinas y en el resto de Colombia, los porcentajes de vías pavimentadas y afirmadas son 22,8 y 26,3% respectivamente. Las vías pavimentadas concentran casi exclusivamente al corredor troncal de Riohacha a Maicao y la frontera venezolana, las vías de acceso a los complejos mineros de Cerrejón y al puerto de Puerto Bolívar. La planificación de esta infraestructura alrededor del extractivismo y la exportación de carbón ignora las necesidades de las comunidades, ya que los municipios de Uribia, Manaure, Albania y la zona rural de Maicao, donde habita la población más vulnerable nutricionalmente, carecen casi por completo de vías afirmadas o pavimentadas (DNP, 2019).

La situación más crítica es la red de carreteras (red terciaria) que conecta a todas las comunidades indígenas y veredas. El Plan Vial Departamental 2016-2019 (Gobernación de La Guajira, 2016) estimó que el 88% de las vías terciarias se encontraban en estado de deterioro severo. En la temporada de lluvias, estas carreteras se bloquean, aislando a familias enteras durante semanas o meses. Este tipo de intermitencia tiene efectos devastadores sobre la seguridad alimentaria y la atención médica. La consecuencia a nivel político y de seguridad es que extensas porciones del territorio departamental permanezcan efectivamente desconectadas, la configuración de lo que Bauman (2005) ha llamado “territorios desechables”, o sea, espacios que el capital y el Estado han decidido abandonar por considerarlos no rentables o estratégicos.



Los mecanismos de la relación entre infraestructura vial, transporte y seguridad alimentaria son múltiples y entrelazados. En primer lugar, la ausencia o la mala calidad de las carreteras encarece el transporte y se refleja en el precio que las familias rurales pagan por los alimentos de uso final. Según un estudio de CEPAL, en 2020, los precios al consumo de los alimentos básicos en las zonas rurales dispersas de La Guajira se ven afectados por los costos de transporte que representan del 60% del precio final, mientras que en las zonas urbanas con una buena carretera este valor es del 10-15%. Para las familias que se encuentran en la pobreza extrema, cifra estimada en el 45.8% de toda la población guajira (DANE, 2019), alimentos frescos o menos procesado se vuelven inalcanzables, generando la dependencia de los alimentos no perecederos de bajo costo y valor alimentario o conduciendo al hambre de adultos e infantes.

Finalmente, la precariedad de la infraestructura vial también impacta en la atención de programas institucionales de asistencia alimentaria. Por ejemplo, la alimentación escolar, los comedores comunitarios y la entrega de paquetes alimentarios del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) encuentran obstáculos logísticos para llegar a las comunidades dispersas y remotas, resultando en coberturas sustancialmente menores en las zonas más rurales del país. Según el ICBF (2019), solo el 38% de los niños elegibles en las zonas rurales dispersas de La Guajira se benefician activamente de los programas de alimentación complementaria.

La inaccesibilidad vial es un determinante directo de morbilidad infantil, más específicamente en el caso de la desnutrición aguda y enfermedades que requieren atención médica acuciosa. En las comunidades a horas o días de distancia del puesto de salud u hospitales, la imposibilidad de evacuar a tiempo a un niño o niña con desnutrición severa, deshidratación aguda, neumonía o “diarrea con riesgo sistémico” es, sin más, cuestión de vida o muerte. Según el Ministerio de Salud y Protección Social (2018), el 37 % de las muertes infantiles por desnutrición en La Guajira ocurren en el trayecto a las instituciones de salud o en las primeras horas de llegada, cuando el deterioro del estado del niño ya es irreversible.



La inaccesibilidad también afecta el acceso a los controles de crecimiento y desarrollo, la vacunación, la atención prenatal y otros servicios preventivos que son esenciales para evitar la desnutrición. Si llevar al bebé al puesto de salud supone caminar cuatro o cinco horas o pagar el equivalente a varios días de ingresos familiares en costos de transporte, las familias a menudo se ven obligadas a aplazar o renunciar a recibir servicios preventivos hasta que los bebés comienzan a presentar síntomas graves que ya no se pueden tratar en casa. El retraso de la atención preventiva produce diagnósticos tardíos de desnutrición, a los que siguen tratamientos mucho más caros, complejos y menos exitosos (OMS, 2017).

Igualmente, el personal de salud enfrenta dificultades severas para llegar a comunidades dispersas en zonas de difícil acceso, reduciendo la implementación de estrategias de atención extramural, jornadas de vacunación y educación en salud y nutrición. La alta rotación de profesionales en puestos de salud rurales, en parte determinadas por las precarias condiciones de movilidad, laborales e incomunicación, influyen sobre la continuidad de la atención y la confianza construida entre comunidades y servicios de salud (Ministerio de Salud y Protección Social, 2018).

La precariedad vial impide no solo el acceso a alimentos y servicios, sino que, además, desarticula las economías productivas locales, perpetuando ciclos de pobreza que están en la base de la inseguridad alimentaria. Los productos y alimentos de las comunidades rurales de La Guajira podrían ser comercializados en mercados locales, regionales o nacionales, generando así ingresos para las familias. Sin embargo, al no existir vías transitables, sumado al elevado costo del transporte y la inexistencia de infraestructura de acopio y conservación, estos productos no pueden articularse efectivamente en cadenas de valor y deben vender sus productos a intermediarios a precios muy por debajo del mercado o, simplemente, consumirlos localmente sin generar ingresos monetarios (DNP, 2019).

La falta de conectividad también limita el acceso a insumos productivos (semillas mejoradas, herramientas, fertilizantes orgánicos, materiales para reparación



de infraestructura hídrica) que podrían mejorar la productividad de sistemas agropecuarios locales. De la misma manera, restringe la llegada de asistencia técnica, capacitaciones y programas de desarrollo rural. Esta exclusión de servicios de apoyo a la producción impide la implementación de soluciones que incorporan factores como el cambio climático y la presión sobre recursos naturales (FAO, 2015).

Según La Gobernación de La Guajira (2019), de los 247 proyectos viales identificados como prioritarios para la mejora de la conectividad rural, solo 43 (17,4%) fueron ejecutados completamente por el contratista. Además, el 51.8% de los proyectos quedaron inconclusos o abandonados antes de su culminación por insostenibles. Esta extremadamente alta tasa de incumplimiento refleja problemas de diseño técnico defectuoso o inexistente, falta de estudios previos adecuados, política de contratación, sobre costos y desviación de fondos y la falta de supervisión de los proyectos mencionados de los compromisos de los contratistas de su parte. Está ausente un enfoque étnico y diferencial, que considere las especificidades culturales y territoriales de las comunidades indígenas y afrodescendientes. En particular, el diseño de trazados viales tiende a ignorar los patrones de movilidad tradicionales, los sitios sagrados y las fuentes de agua, y otras consideraciones culturalmente relevantes. La falta de consulta previa efectiva y participación comunitaria en la formulación de proyectos viales resulta en rechazos, conflictos y, en algunos casos, obras que no responden a las prioridades identificadas por las propias comunidades (ONIC, 2019).

El acceso, la estabilidad, la calidad y la pertinencia cultural, espiritual y social de los alimentos y del agua son factores frecuentemente citados por voces académicas e institucionales como causas primarias de la desnutrición en La Guajira, que afecta de manera desproporcional al pueblo Wayuu, iniciando por sus niñas, niños y jóvenes.

En el desarrollo de las metodologías utilizadas en la fase dos de la Comisión, estos dos elementos (agua y alimentos) también fueron reportados por las fuentes



vivas consultadas como cruciales para comprender la crisis y, ante todo, para proponer soluciones viables y estables a la desnutrición, y que idealmente lleven a la soberanía alimentaria del pueblo Wayuu.

Respecto al agua, la bibliografía analizada revela las relaciones entre la calidad y disponibilidad del recurso y la salud y nutrición de las comunidades. Por ejemplo, de acuerdo con el IDEAM (Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales), el departamento no tiene suficiente disponibilidad de agua superficial para responder a los requerimientos hídricos de la región, lo cual llega a estados críticos en temporadas o años de sequía (IDEAM, 2023). En esta línea, se calcula que *“un ciudadano promedio en La Guajira tiene acceso a 0,7 litros de agua al día”* (Avilés, 2019), lo que dista enormemente de los 50 a 100 litros de agua por día por persona que recomienda Naciones Unidas (ONU s.f.). Además, es alarmante que, como indica un estudio hecho en 2024 por el INS, el agua en La Guajira no se considera apta para el consumo humano (INS, s.f.).

Las voces consultadas en la fase dos coinciden con esto, y profundizan este análisis al proponer elementos como el rol del agua en la cotidianidad Wayuu, la espiritualidad, la autonomía y las relaciones comunitarias y del cuerpo-territorio que complejizan el rol del agua en la vida de los Wayuu y evidencian la conexión vital y dependiente entre agua y alimentación.

El agua es un elemento y una entidad espiritual relevante para los Wayuu, presente en forma de jagüeyes, pozos, tanques recolectores de agua lluvia, o casimbas de agua dulce a orillas del mar, así como en seres espirituales que premian, cuidan, protegen y castigan dependiendo del contexto, y con funciones y propiedades que varían de acuerdo con el periodo de vida en el que se está. Durante la gestación, por ejemplo, una de las parteras consultadas en Bahía Honda relataba que:

En la época de lluvias hay un cuidado especial para evitar caídas y resbalones (de la gestante), y la mujer duerme dentro de casa para evitar el sereno” (Salida de campo, Bahía Honda, comunicación personal, septiembre 11 de 2025).



Igualmente, otra partera experta en Nazareth expuso preparaciones que les aseguraban a las madres una gestación, un parto y una recuperación exitosa, en donde el agua, junto a plantas medicinales, eran los ingredientes principales (Salida de campo, Nazareth, comunicación personal, septiembre 14 de 2025).

En la niñez y la preadolescencia, el agua representa un espacio de juego y recreación (con las lluvias, arroyos y el mar), una forma de hacer parte de la comunidad a través del trabajo cotidiano y usualmente realizado por niñas y niños de buscar agua a pozos y jagüeyes, o un elemento en los ritos culturales asociados a la menarquia, como baños y bebidas especiales. El agua también se comprende como un factor que exige cuidados adicionales a nivel comunitario hacia los niños, como alertaba una de las expertas consultadas:

En tiempos de lluvia (los niños) requieren más cuidado: por ejemplo, no dejarlos jugar en los charcos, evitar que jueguen con agua y tratar a tiempo las picaduras de zancudos (Otkajawaa, Uribia, comunicación personal, septiembre 22 de 2025).

A pesar de su indudable relevancia del agua en la vida Wayuu, sus fuentes son escasas. Frente a esto, las y los Wayuu se han apoyado tradicionalmente en la espiritualidad como una vía para manejar, cuidar y localizar este recurso (figura 9). Un experto en territorio de la comunidad de Jiwalain, en Bahía Honda, señalaba que, a diferencia de los estudios que hacen los *alijūnas* para saber si hay o no agua en algún sitio, los Wayuu hacían pozos mediante la observación de variables como árboles que permanecían frondosos todo el año (apuntando a que estaban en contacto permanente con el agua), o a través de sueños que les permitía identificar donde podrían construir pozos (Salida de campo, Bahía Honda, comunicación personal, septiembre 12 de 2025).

Cuando niño soñé cuatro veces que una persona me indicaba que debía ir a un lugar y sacar algo. No le preste atención y en el sueño se me reveló llamándome la atención “estoy molesto porque me tienes pasando mucha sed” (...) Ya

hombrecito, con la orientación de mi madre, inicié a prestar atención a los sueños y fue así que inicié con la labor, donde en los sueños se me han revelado cuatro pozos de agua: Apuraru, pishinaa, julumaichen, ouralashi (Salida de campo, Siapana, comunicación personal, septiembre 15 de 2025).

Para este especialista, si bien la siembra de agua es un don que se presenta a través de los sueños, también se requiere de la observación y sensibilidad activa del entorno y sus señales:

Ser un buen observador de descifrar comportamientos de diferentes animales que también nos indican en algún lugar que ahí hay agua. Por ejemplo, cuando un venado siempre hace zanjas en el mismo lugar, es porque ahí intuye la humedad subterránea del agua (...) Tenemos también la metáfora del sapo y el agua: vemos que en verano los sapos se esconden y, cuando olfatean la llegada de la temporada de la lluvia, empiezan a salir de la arena. Observar el lugar del agua es saber cuándo salen los sapos porque ahí seguramente hay agua subterránea (Salida de campo, Siapana, comunicación personal, septiembre 15 de 2025).



Figura N° 8 Lugar de siembra de agua en la Alta Guajira, 2025. Fotografías: Jazmín Romero Epieyu.



Igualmente, los sembradores de agua entrevistados apuntan a que, aunque la especialidad de ser sembrador de agua es un don que se revela a través de los sueños, es igualmente crucial la transmisión del conocimiento a nuevas generaciones. Como indican los expertos consultados, los saberes relacionados a la siembra de agua se guían inicialmente por indicaciones obtenidas en los sueños, que se acompañan y respaldan por la observación detallada del entorno, de la lectura del comportamiento de animales y plantas, y del uso de sentidos como el olfato o el tacto, siendo un conjunto de enseñanzas que pueden transmitirse a otras generaciones. Las relaciones que permite este recurso llevan a que la siembra de agua sea considerada como una actividad que no solo garantiza el suministro de agua de una comunidad, sino que además es una forma de reivindicar las relaciones cuerpo-territorio y los vínculos comunitarios e intergeneracionales.

Sin embargo, como fue relatado por distintos especialistas Wayuu consultados, la especialidad de la siembra de agua está escaseando en La Guajira. Uno de los sembradores consultados relataba que, en parte, esto se debe a que no se reconoce el rol de los sembradores del agua en el bienestar de la comunidad, se desconocen, rechazan o discriminan las relaciones entre la espiritualidad y el agua, ignorando las compensaciones y rituales espirituales que deben hacerse, y también por el desinterés de nuevas generaciones en aprender esta especialidad.

Uno de los riesgos más latentes de perder este tipo de especialidad dentro del pueblo Wayuu es que esta es una importante vía de autonomía comunitaria y territorial. Actualmente, las comunidades Wayuu dependen cada vez más del suministro externo de agua en forma de carrotanques, donaciones periódicas o más recientemente de plantas desalinizadoras o pilas públicas. Sin embargo, ninguna de estas soluciones externas habilita caminos de autonomía frente al agua. Los carrotanques, por ejemplo, dependen de actores en ciudades de La Guajira y caminos burocráticos que imponen las frecuencias, cantidades y beneficiarios de este recurso; las donaciones de agua dan respuesta a necesidades a corto plazo de agua; y las plantas desalinizadoras o



pilas públicas de agua requieren también de trámites burocráticos y de un personal técnico capacitado y disponible para mantener funcionando estas infraestructuras. Ante esto, reconocer la existencia e importancia del sembrador de agua es apostar a la autonomía territorial como uno de los caminos para salir de la crisis de La Guajira.

La espiritualidad Wayuu es otro de los puntos relevantes, y usualmente excluidos e incomprensidos, para el manejo de la crisis humanitaria de La Guajira. Frente a este distanciamiento entre las lógicas occidentales y las Wayuu para responder al hambre, uno de los especialistas asistentes al otkajawaa apuntó que:

Todo lo vivo tiene una dimensión espiritual. Humanos, animales y plantas poseen una conexión especial que no es tangible ni comprensible mediante lógicas occidentales (Otkajawaa, Uribia, comunicación personal, septiembre 22 de 2025).

En Nazaret, durante el recorrido de campo, una especialista Wayuu conocedora de plantas medicinales, relatos y mitos, complejizó el entendimiento del hambre desde la perspectiva Wayuu al relatar que:

Jamuu es una persona. No es una metáfora. Es un ser que llega como un viento feroz, arrasando lo que encuentra en la olla y apagando los tizones del fogón. A veces pasa y se va; pero cuando el desequilibrio territorial es severo, se queda (Salida de campo, Nazareth, comunicación personal, septiembre 12 de 2025).

Desde el pensamiento propio Wayuu, el hambre se nombra como Jamuu, un ser mitológico que encarna la escasez y el desequilibrio y se manifiesta como el viento que arrasa, que seca la tierra, rompe los ciclos de la vida y vacía la alimentación. En los relatos de la memoria oral se dice también que Jamuu camina por el territorio cuando el equilibrio ha sido alterado y que, cuando aparece, arrasa con todo: animales, semillas, cosechas, alimentos guardados y reservas, llevándose incluso la posibilidad de alimentarse en el futuro.

Sin embargo, desde la reflexión Wayuu, se reconoce que Jamuu no es el único responsable de la crisis. Su presencia está estrechamente ligada al cumplimiento de



las responsabilidades individuales y colectivas: cuando una persona trabaja, cultiva la tierra, produce sus alimentos y sostiene a su familia desde el esfuerzo y el compromiso, no debería padecer hambre física. En este sentido, Jamuu no representa solo castigo o destino, sino una interpelación ética que señala fallas humanas, abandono del trabajo colectivo y ruptura del equilibrio territorial y espiritual.

Esta comprensión se profundiza al analizar la ruptura del *kamanewaa* el ser hospitalario, una de las características más relevantes del ser Wayuu. El *kamanewaa*, no es únicamente una virtud personal, es una marca del *Ei'rukuu*, un principio que históricamente definía a las familias y regulaba las relaciones comunitarias. Cuando la hospitalidad marcaba a un linaje, existían la solidaridad, la reciprocidad y la corresponsabilidad como bases de la vida colectiva. En el pasado, las familias que tenían mayor jerarquía o abundancia chivos, collares, tierra o alimentos compartían con aquellas que no tenían a través de un intercambio digno y equilibrado en el que se entregaba alimento a cambio de trabajo, acompañamiento u otras labores necesarias para el sostenimiento comunitario. Estas prácticas evitaban que la escasez se prolongara y garantizaban la reproducción de la vida en el territorio. Actualmente, la ruptura del *kamanewaa* ha tenido un impacto significativo, pues con ella se ha debilitado la solidaridad y la sororidad dentro de la cultura Wayuu, y ha llevado a la acumulación.

La acumulación individual va acompañada, en ocasiones, del menosprecio y la subordinación de las familias más humildes, erosionando el tejido social que históricamente protegía a la comunidad del hambre. Esta transformación no es casual ni aislada. Está asociada a prácticas que se han venido consolidando al interior de la cultura, particularmente aquellas vinculadas a la obtención de recursos por vías externas. La emergencia de asociaciones, la reconfiguración de nuevas élites Wayuu, el manejo de recursos públicos y las dinámicas de contratación estatal han introducido lógicas ajenas a la ética del intercambio y la solidaridad.



En este contexto, Jamuu pasa a convertirse en una presencia vigente. El hambre aparece entonces como el resultado de una ruptura ética, social y territorial, más que como una simple carencia material. Jamuu se manifiesta cuando se quiebra elkamanewaa, cuando se abandona el trabajo colectivo y cuando se pierde la responsabilidad compartida que históricamente garantizó la vida. Así, el hambre en el pueblo Wayuu no puede reducirse a un problema técnico o asistencial.

Para R.B, especialista Wayuu, el Jamuu no puede entenderse únicamente como hambre material (Salida de campo, Nazareth, comunicación personal, septiembre 13 de 2025). El jamuu nombra un estado de desequilibrio integral que involucra el territorio, el clima, la espiritualidad y los comportamientos humanos. R.B explica que el jamuu aparece con fuerza durante los periodos prolongados de sequía, cuando Juyaaadeja de manifestarse durante largos ciclos. Recuerda un tiempo, hace aproximadamente ocho años, en el que en La Guajira no llovió durante tres, cuatro y hasta cinco años consecutivos. Ese silencio prolongado de la lluvia produjo hambruna, escasez extrema y un jamuu colectivo que afectó profundamente a las familias Wayuu, a los animales y al territorio.

También resalta que jamuu refleja la ruptura de la relación con el mundo onírico. Cuando no se habla con los sueños, cuando no se interpretan sus mensajes ni se realizan los procesos de armonización y pago, se pierde la orientación necesaria para encaminar la ruta de Juyá.

Este quiebre espiritual y cultural se expresa también en el abandono de la tierra cuando, por ejemplo, las familias se ven forzadas a desplazarse porque dejó de llover. Ese alejamiento del territorio ancestral rompe los vínculos con los lugares, los ciclos y las fuerzas que sostienen la vida. R.B explica que el jamuu también se manifiesta cuando un territorio entra en jamuu (hambre) por falta de agua, de pastizales y las familias activan el onowaa, un tránsito territorial temporal, así como una estrategia de equilibrio sustentada en redes de parentesco, amistad y reciprocidad.



Para este especialista la solución a la crisis no es externa, sino cultural y ética: debe volver el Yanamá y, con él, el espíritu del Kamanewaa, el ser hospitalario, solidario y colectivo del pueblo Wayuu. Sin Kamanewaa no hay Yanamá posible, y sin Yanamá, el jamuu se profundiza como expresión del desequilibrio entre territorio, espiritualidad y vida.

El calendario Wayuu no es un ornamento cultural, es ciencia ancestral que indica a través de los sueños interpretados por las especialistas cuándo sembrar, pescar, arar la tierra, caminar el territorio o cuándo se armonizan las fuerzas espirituales. Cuando este calendario se interrumpe por factores o decisiones como el desvío del agua, el extractivismo minero, el avance industrial de empresas salineras o el cambio climático, Jamuu encuentra caminos abiertos para entrar.

En esta visión, la alimentación depende de la salud del territorio, del acceso al agua, el estado de los suelos, la existencia de semillas propias, la fuerza espiritual del territorio y la capacidad colectiva para mantener el equilibrio (figuras 10 y 11). En el Otkajawaa realizado en territorio, los laülayuu (abuelas, abuelos) señalaron la relación entre territorio y alimentación:

Sin territorio no hay comida, sin comida no hay palabra, y sin palabra no hay futuro para el pueblo Wayuu (Otkajawaa, Uribia, comunicación personal, septiembre 22 de 2025).

Dentro del ciclo de vida Wayuu, la conservación de semillas no es una práctica técnica ni aislada, sino parte de un orden mayor que articula territorio, tiempo, trabajo humano y comportamiento del planeta. Este orden se expresa a través del calendario propio Wayuu, que regula no solo el cultivo, sino la relación integral con todos los seres visibles e invisibles.

En este entramado aparece la figura del Súuten, un pequeño escarabajo que, para el pensamiento Wayuu, es sembrador y anunciador del trabajo colectivo. El süuten surge entre los meses de diciembre y enero y selecciona cuidadosamente especies como el trupillo y otros árboles menores que, a través de cortes precisos,



derriban pequeños troncos. Este acto no es destrucción, sino mensaje: Su presencia le indica al Wayuu trabajador que ha llegado el momento de arar la tierra y prepararla para el cultivo de las Yüüja y el apain. Por ello, el süuten simboliza al hombre que trabaja la tierra, la ordena y la dispone para la siembra.

Esta señal se inscribe dentro del calendario propio Wayuu, un calendario que se rige por la observación constante del entorno. En él se leen los comportamientos de la tierra, de los animales, de los vientos y del cosmos: la luna, el sol, las estrellas y los vientos forman parte de una misma lectura integral del tiempo.

Cada fase lunar orienta momentos específicos para sembrar, cosechar, guardar o proteger las semillas, el recorrido del sol marca los ritmos del trabajo y del descanso, las estrellas anuncian cambios de estación y los vientos comunican señales sobre las lluvias.

En este mismo ciclo ocupa un lugar central la abuela conservadora de semillas, una especialista fundamental para la continuidad de la vida. Aunque son mayoritariamente los hombres quienes realizan la siembra, son las abuelas quienes, al llegar la cosecha a la casa, reciben, manipulan, limpian, secan y protegen las semillas en lugares sagrados, siendo estas comúnmente de patilla, melón, ahuyama, maíz propio, millo, frijoles. Asimismo, saben cómo evitar plagas, cuándo ventilarlas, y como garantizar su preservación.

Estas conservas de semillas han sido realizadas históricamente por el pueblo Wayuu como una forma de asegurar la soberanía alimentaria y la continuidad del territorio. No se trata únicamente de guardar semillas, sino de guardar el tiempo, la memoria y el equilibrio entre el ser humano y el planeta.

Sin embargo, este ciclo hoy se encuentra profundamente alterado. La emergencia climática ha forzado a muchas familias Wayuu a consumir las semillas antes de sembrarlas, debido a la escasez de agua y a la irregularidad de las lluvias. El calendario propio ha perdido su estabilidad: las lluvias ya no responden a los patrones conocidos, llegan de forma acelerada y destructiva o desaparecen por completo. Los

cultivos se dañan, el tiempo se vuelve impredecible y las señales del cosmos dejan de coincidir con lo que la memoria del territorio había enseñado.

Así, no solo se afecta la producción de alimentos, sino también la forma de entender el mundo. Cuando la luna ya no acompaña la lluvia esperada, cuando los vientos cambian su rumbo o las estrellas dejan de anunciar con claridad los ciclos, se rompe el diálogo ancestral entre el pueblo Wayuu y el cosmos. La crisis climática se manifiesta entonces como una ruptura del equilibrio vital, donde incluso el mensaje silencioso del süuten pierde fuerza frente a un planeta que ya no se comporta como antes.



Figura N° 9 Cultivo de millo (Waana) de Roberto Uriana, Bahía Honda, 2025. Fotografía: Jazmín Romero Epiayu.



Figura N° 10 Cultivo de patilla (kalapasü), Bahía Honda, 2025. Fotografía: Jazmín Romero Epiayu.

4.9.2. Sistema de salud: acceso, calidad e infraestructura

Desde una perspectiva de salud pública, el acceso efectivo a los servicios no se limita a la cobertura formal de aseguramiento, sino que implica la disponibilidad, aceptabilidad cultural, calidad técnica y continuidad de la atención. La Organización Mundial de la Salud ha señalado que los servicios de salud de calidad deben ser efectivos, seguros, oportunos, equitativos y centrados en las personas, especialmente en poblaciones históricamente excluidas (WHO, 2019, 2025).

El sistema de salud en el territorio Wayuu enfrenta deficiencias estructurales históricas que impiden garantizar el derecho efectivo a la salud de mujeres, niñas y niños. Aunque la cobertura formal de aseguramiento en salud supera el 90 %, este indicador oculta una realidad profundamente inequitativa, marcada por barreras geográficas extremas, infraestructura insuficiente, fragmentación institucional, discriminación cultural y barreras lingüísticas que afectan directamente la atención



materno-infantil. La cobertura administrativa no se traduce a acceso real, continuidad, oportunidad ni pertinencia cultural en la atención en salud (Akalinjirrawa, 2024).

En la práctica, el acceso a los servicios hospitalarios en La Guajira continúa siendo un privilegio geográfico. En municipios como Uribia, Manaure y en la Alta Guajira, la atención oportuna depende de contar con transporte, combustible, acompañante o condiciones climáticas favorables, factores que muchas familias no logran cumplir.

Caminar cuatro horas para llegar a un hospital no es acceso a la salud: es abandono institucional (Madre Wayuu, Siapana, comunicación personal, 13 de septiembre de 2025).

Los relatos recogidos en Nazareth, Bahía Honda y comunidades dispersas coinciden en que un traslado obstétrico o neonatal puede tardar entre 6 y 10 horas, dependiendo de la disponibilidad de gasolina, el estado de las vías o la presencia de una ambulancia. Esta situación expone a las mujeres a partos sin acompañamiento médico y a los recién nacidos a muertes evitables, fenómeno ampliamente descrito en los diálogos como una expresión de violencia estructural del sistema de salud.

Cuando me enfermé tuve que esperar que pasara una moto. Mi niño tenía fiebre. Cuando llegamos, el hospital ya estaba cerrado (Mujer cuidadora, Bahía Honda, comunicación personal, 11 de septiembre de 2025).

Estudios realizados demuestran que la precariedad de la infraestructura sanitaria, las deficiencias en transporte y la ausencia de redes de referencia funcionales constituyen barreras estructurales para el acceso a la atención, particularmente en territorios rurales y periféricos. El Banco Mundial ha documentado que, en contextos de pobreza estructural, la distancia física y la falta de infraestructura básica transforman el acceso a la salud en un privilegio geográfico (World Bank, 2004).



A las barreras territoriales se suman barreras administrativas (autorizaciones, remisiones intermunicipales, fragmentación EPS–IPS) y barreras simbólicas y culturales, relacionadas con la ausencia de personal bilingüe, la falta de formación intercultural y prácticas de atención discriminatorias.

La atención biomédica dominante desconoce las formas propias de comprender el cuerpo, la enfermedad y el cuidado, generando desconfianza, deserción y ruptura del vínculo terapéutico (Akalinjirrawa, 2024).

A estas barreras geográficas se suman barreras administrativas (autorizaciones, traslado intermunicipal) y barreras simbólicas, derivadas de la falta de personal bilingüe o con formación intercultural. En palabras de un líder comunitario de Uribia:

Nos hablan en español rápido, con términos que no entendemos. Si uno pregunta, lo tratan como ignorante. Así la gente prefiere no volver (Líder tradicional, Uribia, comunicación personal, 2025).

Estas prácticas son interpretadas por la comunidad como violencia institucional estructural, reforzando la percepción de que los hospitales no son espacios de cuidado sino de exclusión.

La red hospitalaria del departamento presenta una fragmentación crítica. Por ejemplo, el Hospital de Nazareth, principal referente para la Alta Guajira, opera con déficit crónico de profesionales y equipamientos: no cuenta con pediatra ni gineco-obstetra permanentes, los equipos de parto y reanimación neonatal son incompletos y existen fallas recurrentes en el suministro de oxígeno, medicamentos esenciales y cadena de frío para vacunas.

No hay pediatras ni enfermeras estables. Cuando se acaba el contrato, el servicio se suspende y los niños quedan sin control (Trabajadora de salud, Manaure, comunicación personal, 2025).

Frente a esto, la estrategia de Atención Primaria en Salud (APS), promovida por la Organización Panamericana de la Salud y la OMS, reconoce que los equipos



territoriales de salud son fundamentales para garantizar acceso, prevención y continuidad del cuidado en comunidades rurales e indígenas. No obstante, la OPS advierte que su efectividad depende de la estabilidad del talento humano, la adecuación cultural de los servicios y la articulación real con las comunidades (OPS, 2007, 2019).

Por otro lado, el sistema de referencia y contrarreferencia entre niveles de atención es precario: los traslados de urgencias neonatales dependen del clima o de la disponibilidad de ambulancias aéreas, generando muertes evitables.

Mi niña murió en el camino. No había carro ni gasolina. En el hospital dijeron que ya no había nada que hacer (Madre Wayuu, Uribia, comunicación personal, 2025).

Estas situaciones revelan que la infraestructura de salud no responde a las condiciones geográficas, culturales ni epidemiológicas del pueblo Wayuu.

En este capítulo, los resultados se organizan analíticamente a partir de la distinción entre determinantes estructurales y determinantes intermedios de la salud. No obstante, el trabajo de campo realizado por la CAC evidencia que, en la práctica, estos niveles se encuentran profundamente interrelacionados. Algunos dispositivos del sistema de salud, como los Equipos Básicos Territoriales y la estrategia de Atención Primaria en Salud, constituyen un punto de articulación entre ambos planos: si bien operan como determinantes intermedios en la medida en que inciden directamente en el acceso, la calidad y la continuidad de la atención, su funcionamiento está condicionado por decisiones estructurales relacionadas con la gobernanza, el financiamiento, la organización del sistema y la disponibilidad de talento humano. En este sentido, el análisis que sigue aborda los avances y limitaciones de estos dispositivos reconociendo explícitamente esta doble dimensión.

Durante el trabajo de campo realizado por la CAC en Uribia, Manaure, Nazareth y comunidades de la Alta Guajira, se constató la presencia de Equipos Básicos Territoriales (EBT) como parte del nuevo modelo de Atención Primaria en Salud



impulsado a nivel nacional. En varias comunidades se observaron vehículos asignados, equipos interdisciplinarios en terreno y procesos recientes de capacitación a promotores y agentes comunitarios.

Este despliegue evidencia un esfuerzo institucional por fortalecer la APS y acercar el sistema de salud a territorios históricamente excluidos, lo cual es valorado por las comunidades y por los equipos locales. Sin embargo, los relatos de campo y las entrevistas con promotores, autoridades tradicionales y profesionales de salud revelan limitaciones estructurales que afectan la efectividad y sostenibilidad de estos equipos.

Una de las principales tensiones identificadas se relaciona con los requisitos administrativos y laborales exigidos para la vinculación de promotores comunitarios. Frecuentemente, personas con amplio conocimiento territorial, experiencia en cuidado, partería, vigilancia comunitaria o acompañamiento familiar quedan excluidas por no cumplir requisitos de nivel de escolaridad, certificación o contratación, a pesar de ser actores clave del sistema de cuidado local.

“Nos capacitan, pero después no nos contratan porque no tenemos el título que piden. Entonces traen gente de afuera que no conoce el territorio.”

(Promotor comunitario, Uribia, comunicación personal, 2025).

Adicionalmente, la alta rotación del personal, la temporalidad de los contratos y la falta de articulación efectiva con las autoridades tradicionales y el sistema propio de salud limitan la continuidad del cuidado, la confianza comunitaria y la capacidad preventiva de los EBT. En la práctica, los equipos terminan operando como dispositivos itinerantes, con bajo anclaje territorial, reproduciendo una lógica de intervención episódica más que un modelo de cuidado sostenido.

Estas tensiones evidencian que la Atención Primaria en Salud en territorio Wayuu no puede reducirse a la presencia física de equipos, sino que requiere un rediseño profundo de los criterios de contratación, formación y gobernanza, que reconozca el conocimiento comunitario, la lengua, la estructura matrilineal y las



formas propias de organización del cuidado. Sin este ajuste, los EBT corren el riesgo de convertirse en una estrategia bien intencionada, pero limitada, que no logra transformar de manera estructural las condiciones que afectan la salud materno-infantil y la desnutrición en el territorio.

4.9.3. Modelo de salud propio y diálogo intercultural

Estudios recientes sobre sistemas de salud en América Latina evidencian que las inequidades no solo se expresan en el acceso, sino también en la calidad de la atención recibida. Incluso en contextos con alta cobertura formal, persisten brechas significativas en la experiencia de los usuarios, el trato digno y la pertinencia cultural de los servicios (Roberti et al., 2024).

Las percepciones de guajiros y Wayuu sobre la calidad del servicio son profundamente negativas. En las entrevistas, la población asocia los hospitales con lugares de miedo o indiferencia. Las madres narran que, al llegar, son reprendidas por “haber venido tarde”, sin considerar las dificultades del desplazamiento. También perciben negligencia y deshumanización durante la atención: ausencia de traductores, negación de acompañamiento familiar y prácticas que desconocen los valores culturales sobre el cuerpo y la privacidad y con desconocimiento de prácticas culturales relacionadas con el cuerpo, el parto y el duelo.

En el hospital no dejan entrar al esposo ni a la tía. Nos hacen sentir solas. Una partera acompaña con cariño; allá solo hay gritos (Mujer embarazada, Nazareth, comunicación personal, 2025).

Los especialistas Wayuu expresaron que la falta de sensibilidad cultural refuerza el desarraigo: el niño deja de ser “hijo de la comunidad” y pasa a ser “paciente”. En este sentido, la pérdida del vínculo entre la familia, la madre y el entorno hospitalario constituye una forma simbólica de desnutrición afectiva.

Desde la mirada institucional, la desnutrición infantil suele atribuirse a la falta de alimentos o al “mal cuidado”. Sin embargo, la evidencia territorial muestra que el



deterioro del sistema de salud actúa como un determinante intermedio decisivo: infraestructura inadecuada, alta rotación de personal, fragmentación institucional y ausencia de rutas interculturales refuerzan la exclusión histórica del pueblo Wayuu.

El niño Wayuu muere no solo por falta de comida, sino porque el sistema no llega, y cuando llega, no entiende (Autoridad tradicional, Uribia, comunicación personal, 2025).

Pese al marco normativo del SISPI, la inexistencia de rutas operativas interculturales perpetúa un modelo asistencialista, descontextualizado y de bajo impacto, como advierte el Modelo de Salud Propia e Intercultural del Pueblo Wayuu.

En conclusión, el sistema de salud en La Guajira no falla por falta de voluntad local, sino por una estructura histórica de exclusión y racismo institucional. La distancia, la precariedad y la incomprensión cultural se han naturalizado como parte del paisaje sanitario, configurando un patrón de vulneración de derechos que afecta de manera directa la supervivencia infantil. Garantizar el acceso no significa abrir más hospitales, sino reconstruir el vínculo entre el Estado y el territorio, reconociendo la palabra, la cultura y la vida del pueblo Wayuu como centro de la política pública y fortaleciendo la confianza, la pertinencia cultural y la continuidad del cuidado. Solo una política de salud pública intercultural —con enfoque territorial, de género y de derechos— podrá romper el ciclo de exclusión que alimenta la desnutrición en el pueblo Wayuu.

Estudios han documentado que la imposición de un modelo biomédico único produce fragmentación de los itinerarios de cuidado, desconfianza institucional y abandono de los servicios, con impactos directos en la salud materno-infantil y la nutrición infantil (Kirmayer et al., 2011; WHO, 2019). En este sentido, la evidencia internacional coincide en que la desnutrición infantil en pueblos indígenas no puede abordarse sin integrar los sistemas de significado, cuidado y autoridad comunitaria que sostienen la vida cotidiana.



El Modelo de Salud Propio e Intercultural del Pueblo Wayuu emerge como resultado de un proceso sostenido de construcción colectiva entre comunidades, autoridades tradicionales, organizaciones indígenas, mujeres cuidadoras, parteras, sabedores y actores institucionales. Su propósito central es garantizar el derecho a la salud desde la autonomía, la interculturalidad y el territorio, en coherencia con la cosmovisión Wayuu y con los mandatos de la Sentencia T-302 de 2017, que ordenó al Estado colombiano adoptar medidas estructurales, participativas y diferenciales frente a la crisis humanitaria en La Guajira.

Los hallazgos muestran que el pueblo Wayuu no parte de un vacío normativo ni conceptual. Desde al menos 2013, diferentes organizaciones —entre ellas Anas Akuaipa, Anashiwaya, Ainmajaa Wayuu, Asocabildos, Akalinjirrawa–Gobierno Propio, Zona Norte Wayuu Araurayu— y procesos apoyados por cooperación internacional (USAID, OPS) han desarrollado propuestas de modelo de salud propio. En los últimos años, estos esfuerzos confluyen en la unificación de un documento de modelo consolidado (Akalinjirrawa, 2025), así como en documentos posteriores de ajuste normativo y operativo.

Sin embargo, los resultados de la CAC evidencian que la persistencia de la desnutrición infantil no se explica por la ausencia de propuestas, o de redacción de documentos, sino por la brecha estructural entre la construcción del modelo y su implementación efectiva, especialmente en la población materno-infantil.

No partimos de cero. El pueblo Wayuu ha construido modelos, rutas y propuestas durante años. El problema es que el sistema sigue pidiendo más documentos, mientras los niños siguen enfermando (Acta de sesión técnica CAC – Mesa de Interculturalidad y Sistemas de Salud, 2025).

Desde la salud colectiva y la antropología médica, esta situación se reconoce como una expresión del predominio del modelo médico hegemónico, que tiende a subordinar o excluir otros sistemas de conocimiento y cuidado, generando



fragmentación de los itinerarios terapéuticos y pérdida de confianza institucional (Menéndez, 2003; De Sousa Santos, 2018).

Desde el enfoque de determinantes sociales de la salud, la desnutrición infantil se entiende como un resultado de procesos estructurales de exclusión, racismo institucional y pobreza histórica, más que como una falla individual o familiar (Solar & Irwin, 2010;). La ausencia de implementación efectiva de modelos interculturales se ha identificado como un determinante intermedio que amplifica estas inequidades.

En la cosmovisión Wayuu, el proceso salud–enfermedad–cuidado se concibe como un equilibrio dinámico entre cuerpo, palabra, agua, territorio y espíritu. Las comunidades definieron la salud no como la ausencia de enfermedad, sino como un estado de armonía moral, social y ecológica. En este marco, la desnutrición infantil no es únicamente un problema alimentario, sino la manifestación de una ruptura profunda del equilibrio territorial y comunitario.

La salud no empieza en el hospital, sino en el clan, en el agua y en la palabra (Otkajawaa, Uribia, comunicación personal, 22 de septiembre de 2025)

Los resultados documentan rutas propias de cuidado y sanación que inician antes de la concepción y acompañan todo el ciclo vital infantil; desde el embarazo hasta el crecimiento infantil, basadas en una epistemología del equilibrio (*akuaipa*) y la prevención espiritual (*pulaü*). En estos espacios, el cuerpo infantil se entiende como reflejo del territorio, y la desnutrición como una manifestación de desequilibrio comunitario y ambiental.

La oütsuü (médica tradicional), las parteras y las mujeres cuidadoras conforman una red de cuidado que articula prácticas preventivas, rituales de protección, uso de plantas medicinales y acompañamiento emocional y espiritual. Conceptos como *pulaü* (desnutrición espiritual) y *jamuu* (hambre) permiten comprender la enfermedad como resultado de desequilibrios entre los mundos humano, natural y espiritual. El cuidado se concibe como un acto colectivo donde la



familia, el ei'rukúu y los elementos naturales (plantas, agua, viento) participan del proceso curativo. En la comunidad afroguajira, estas ideas se expresan en la noción de soberanía terapéutica, donde las mujeres y parteras reivindican el derecho a curar y transmitir saberes mediante el uso ritual de plantas, jarabes y alimentos naturales (como el *jarabe de calabazo*).

Cuando un niño se enferma, no es solo por falta de comida: el alma también puede tener hambre (Atunkawaa, Uribia, comunicación personal, 18 de octubre de 2025).

Este entendimiento coincide con la literatura que reconoce la salud indígena como un fenómeno relacional y territorial, donde el bienestar infantil depende del equilibrio entre vínculos familiares, entorno ambiental y sistemas simbólicos (Kirmayer et al., 2014; WHO, 2019).

El análisis integrado de la CAC y de la literatura gris (Akalinjirrawa, 2025) permite concluir que la desnutrición infantil en el pueblo Wayuu se refuerza por la no implementación efectiva del modelo de salud propio, pese a su reconocimiento normativo en el marco del SISPI y en el marco de la Sentencia T302 de 2017. Esta brecha genera discontinuidad del cuidado materno-infantil, debilita el seguimiento comunitario y rompe los vínculos de confianza entre familias y sistema de salud.

La desnutrición aparece vinculada a fallas del sistema: no hay continuidad, no hay diálogo, no hay reconocimiento del cuidado comunitario (CAC, Documento de análisis de resultados V2, 2025).

Desde el enfoque de determinantes sociales de la salud, esta situación constituye un determinante intermedio que amplifica la pobreza, la inseguridad alimentaria y la mortalidad infantil (Solar & Irwin, 2010; Black et al., 2013).

4.9.4. Sostenibilidad financiera

En el contexto de la Sentencia T-302 de 2017, el objetivo constitucional mínimo 7, que se refiere a la sostenibilidad, cobra una gran importancia cuando se hace su relacionamiento con los determinantes sociales que generan inequidades en salud. Así, la sostenibilidad para de solo ser un concepto técnico a una herramienta para transformar los procesos que dan lugar a la vulnerabilidad, la exclusión y la muerte que se podría prevenir.

La Corte Constitucional subraya que la acción del Estado debe ir más allá de intervenciones aisladas y convertirse en un proceso sostenible que pueda cambiar las trayectorias sociales que impactan la salud y el bienestar de las comunidades indígenas.

Así, la sostenibilidad se transforma en el instrumento legal, fiscal y administrativo que asegura que las transformaciones necesarias para reducir las inequidades sean duraderas. En La Guajira, determinantes sociales como la pobreza intergeneracional, la discriminación étnica, la desigualdad territorial y las fallas institucionales no se pueden revertir sin una política pública que sea sostenida, integral y basada en derechos. La conexión entre la sentencia y la metodología de la OMS permite desarrollar un enfoque que une la sostenibilidad con la justicia social, la equidad y la garantía de derechos fundamentales.

Entender la sostenibilidad desde la perspectiva de *Innovación social profunda para la sostenibilidad y el florecimiento humano* de la Universidad de Cork significa darse cuenta de que la efectividad de una política pública no solo se basa en su diseño técnico, sino también en su capacidad para cambiar las estructuras que generan inequidad. Al exigir que las acciones sean sostenibles, la Corte está implícitamente pidiendo que se produzcan cambios en los factores estructurales del territorio.

Desde el ámbito de la economía de la salud, la sostenibilidad se ve como la habilidad de financiar y mantener un conjunto de bienes públicos esenciales que influyen en los determinantes sociales. El acceso al agua potable no es solo un



servicio, sino un factor clave para la supervivencia infantil que requiere de una sostenibilidad financiera y operativa para que su impacto no se desvanezca rápidamente. La Corte reconoce esta conexión al insistir en que los planes deben asegurar el mantenimiento, la operación y la continuidad.

Es necesario entender que la sostenibilidad implica analizar cómo interactúan las prácticas culturales, las dinámicas familiares, las condiciones ambientales y las estructuras institucionales. Este enfoque reconoce que, en La Guajira, la sostenibilidad no puede limitarse a la continuidad administrativa, sino que debe incluir una perspectiva culturalmente situada que respete y fortalezca las formas de vida Wayuu. La sostenibilidad también abarca la sostenibilidad cultural.

En el contexto de La Guajira, la sostenibilidad debe entenderse como la capacidad de garantizar la continuidad, el mantenimiento y la disponibilidad financiera de las acciones necesarias para enfrentar la crisis humanitaria. Desde la perspectiva de los DSIS, esta sostenibilidad implica asegurar la continuidad y estabilidad de las acciones sobre los determinantes intermedios, como el acceso constante al agua, la alimentación nutritiva, servicios de salud que sean culturalmente relevantes y una movilidad efectiva.

Mantener la continuidad en estos determinantes intermedios es esencial para transformar las condiciones de vida que impactan la salud. Además, la sostenibilidad requiere que se actúe sobre determinantes estructurales, como las desigualdades socioeconómicas, las estructuras de poder que discriminan, las debilidades institucionales y las fallas en la gobernanza.

La Corte señala que superar el ECI no será posible sin modificar estos factores, y es precisamente aquí donde los DSIS ofrecen un marco analítico que explica por qué las intervenciones aisladas o discontinuas no logran generar impactos reales. Así, la sostenibilidad fiscal y operativa se entrelazan con la sostenibilidad social, entendida como la transformación de las inequidades.



De acuerdo con la metodología de la OMS 2025, la sostenibilidad implica la integración de políticas multisectoriales que modifiquen los determinantes sociales a largo plazo. Esta visión coincide con la de la Corte al ordenar que las políticas se articulen de manera transversal entre sectores y niveles territoriales. Así las cosas, la sostenibilidad es la capacidad del sistema social y estatal para mantener condiciones saludables en los individuos y comunidades, y no simplemente para llevar a cabo programas temporales.

La sostenibilidad financiera para superar el Estado de Cosas Inconstitucional en La Guajira necesita que el Gobierno Nacional, a través del MESEPP, asuma un papel de liderazgo entre los diferentes niveles de gobierno. Esto es fundamental para asegurar que haya recursos suficientes que permitan intervenciones continuas en los determinantes sociales de la salud, contribuyendo así a mejorar la situación actual.

El Gobierno debe garantizar, mediante el Presupuesto General de la Nación, el Sistema General de Regalías, el Sistema General de Participaciones y los fondos de cofinanciación sectorial, el apoyo necesario para la infraestructura crítica en áreas como agua, salud, alimentación y movilidad, tal como lo indica la Sentencia T-302, al resaltar que es esencial mejorar las condiciones de bienestar de la niñez Wayuu y asegurar la continuidad de los servicios esenciales. Esto solo se logrará si se incorporan los recursos en instrumentos de política pública obligatoria, como un documento CONPES que institucionalice el Plan de Acción Estructural junto con su respectiva matriz plurianual de inversiones.

El Gobierno Departamental de La Guajira debe coordinar el uso de regalías, ingresos propios y recursos del SGP, siempre con un enfoque de equidad territorial y un enfoque intercultural. Su función es articular la red hospitalaria, fortalecer la infraestructura pública departamental y garantizar el funcionamiento sostenible de los sistemas de abastecimiento de agua en las zonas rurales dispersas.

Los municipios de La Guajira deben consolidar una política local que priorice los determinantes sociales intermedios, como el acceso comunitario al agua, la



vigilancia en salud pública, la seguridad alimentaria familiar y la movilidad para emergencias. Su responsabilidad es administrar eficientemente los recursos del SGP municipal, las regalías directas y los fondos del PAE, y asegurar un modelo operativo continuo mediante alianzas público–comunitarias.

La sostenibilidad se fortalece cuando los municipios integran el Plan de Acción Estructural en sus Planes de Desarrollo y Planes Plurianuales de Inversión. Esto asegura que los recursos destinados a la niñez y a los determinantes sociales se mantengan, sin importar quién esté en el gobierno. Las comunidades Wayuu, a través de su propio gobierno (entidades territoriales), los resguardos y las autoridades tradicionales, juegan un papel fundamental que está constitucionalmente reconocido como corresponsables de la gestión del territorio y de las condiciones esenciales que afectan la vida y la salud.

Es crucial garantizar su participación mediante recursos del SGP–Resguardos Indígenas, proyectos acordados en el SGR y fondos provenientes de acuerdos de consulta previa. La sostenibilidad solo será efectiva si las inversiones en agua, alimentación, salud y movilidad se llevan a cabo en estrecha colaboración con las comunidades, fortaleciendo sus estructuras de gobernanza para asegurar que las soluciones sean duraderas y se adapten a la realidad sociocultural del territorio.

Para asegurar su continuidad, la estrategia debe estar integrada en el Marco Fiscal de Mediano Plazo, el Marco de Gasto de Mediano Plazo (DNP, 2023) y los planes operativos anuales de inversión, lo que permitirá que las asignaciones presupuestales estén protegidas y priorizadas en los sectores de agua, salud, educación, alimentación y desarrollo social.

La sostenibilidad financiera también depende de fortalecer los mecanismos de seguimiento, evaluación y control que se establecen en la T-302. Esto es crucial para que cada inversión sea monitoreada en cuanto a su impacto en la reducción de inequidades, la protección de la niñez y la transformación de los determinantes estructurales.

Para que esta estrategia funcione, es fundamental crear un sistema de corresponsabilidad multinivel que una a la Nación, los departamentos, los municipios y las comunidades indígenas bajo una misma estructura de gobernanza.

La sostenibilidad de las intervenciones en los determinantes sociales requiere que cada nivel cumpla con su mandato constitucional y legal, que haya información clara sobre el uso de los recursos y que se implementen mecanismos de participación efectiva para que la política pública se ajuste a las necesidades del territorio. La Sentencia T-302 demanda precisamente este modelo de acción compartida, constante y estructural.

Tabla N°. 6 Niveles de gobierno, recursos y determinantes sociales

Nivel de Gobierno / Autoridad	Fuentes de Recursos	Determinantes sociales a intervenir	Instituciones de gestión
Gobierno Nacional	Presupuesto General de la Nación; SGP en el componente de salud, agua y educación; Sistema General de Regalías (asignación nacional); recursos de cofinanciación sectorial (MinVivienda, MinSalud, ICBF, DPS); vigencias futuras; cooperación internacional; Findeter; Fondo Nacional de Gestión del Riesgo; Fondo de Adaptación; créditos multilaterales.	Agua potable y saneamiento; seguridad alimentaria; salud y nutrición intercultural; infraestructura educativa y sanitaria; movilidad sanitaria; lucha contra pobreza estructural; fortalecimiento institucional; determinantes políticos y ambientales.	Presidencia; MinSalud; MinVivienda; Mineducación; DNP; Minhacienda; ICBF; DPS; INS; Unidad Nacional de Gestión del Riesgo; Invías; Supersalud; DANE; Contraloría y Procuraduría General.
Gobierno Departamental (La Guajira)	SGP–salud pública; SGP–agua; regalías departamentales; ingresos corrientes de libre destinación; recursos de cofinanciación con Nación y municipios; recursos del Plan Departamental de	Gestión integral del agua; articulación de la red hospitalaria; movilidad sanitaria; infraestructura territorial; educación rural; seguridad alimentaria en zonas dispersas; determinantes geográficos y de accesibilidad;	Gobernación de La Guajira; Secretarías de Salud, Educación, Planeación y Obras; Empresa Departamental de Servicios Públicos; Hospitales; Consejo de Política

Nivel de Gobierno / Autoridad	Fuentes de Recursos	Determinantes sociales a intervenir	Instituciones de gestión
	Aguas; cooperación internacional territorializada; fondos del PAE.	fortalecimiento institucional.	Social; Comités de SAN; ICBF ; Control interno departamental.
Gobiernos Municipales (Riohacha, Manaure, Uribia, Maicao y otros)	SGP municipal para salud, agua y educación; recursos propios; regalías directas; tarifas de servicios públicos; recursos del PAE; cooperación local; esquemas de cofinanciación territorial; recursos para vías terciarias; alianzas público-comunitarias.	Agua comunitaria; saneamiento básico descentralizado; seguridad alimentaria familiar; vigilancia en salud pública; movilidad y transporte para emergencias; determinantes socioculturales; gestión del territorio; fortalecimiento comunitario.	Alcaldías; Empresas de Servicios Públicos; Secretarías municipales de Salud, Educación, Gobierno y Planeación; ESE municipales; Juntas de Acción Comunal; mesas de salud; personerías; operadores del PAE.
Gobierno Propio Indígena (Autoridades Wayuu y Resguardos)	Sistema General de Participaciones para Resguardos Indígenas (SGP-Resguardos, componente de inversión); recursos del SGR mediante proyectos concertados; recursos derivados de procesos de consulta previa (compensaciones, medidas obligatorias, inversiones en territorio y proyectos comunitarios); aportes comunitarios; cooperación internacional directa a autoridades tradicionales; alianzas con ONG.	Determinantes culturales y socioterritoriales; manejo del territorio ancestral; acceso y protección de puntos de agua; gobernanza comunitaria del agua; prácticas alimentarias y de cuidado; salud intercultural; movilidad comunitaria; autodeterminación y fortalecimiento institucional propio.	Entidad territorial Indígena, autoridades tradicionales Wayuu (pütchipü, palabreros, autoridades de clan); cabildos y resguardos; organizaciones indígenas territoriales; mesas de consulta previa; mesas Wayuu de diálogo y concertación; comités comunitarios de salud y agua; estructuras normativas propias y de justicia comunitaria.

4.9.5. Implicaciones estructurales para el seguimiento de la Sentencia T-302 de 2017

La sostenibilidad está íntimamente ligada a otros objetivos claves de la Sentencia T-302, como el acceso a agua potable (objetivo 1), la seguridad alimentaria (objetivo 2), el acceso a la salud (objetivo 3), la conectividad vial (objetivo 4) y los sistemas de información (objetivos 5) que se entienden como el reflejo de inequidades con profundas raíces sociales.

En este sentido, la Corte demanda sistemas de información sólidos para seguir el progreso en todos los objetivos. La transparencia (objetivo 6) juega un papel crucial en la sostenibilidad, ya que disminuye factores que pueden debilitar la capacidad institucional, como la corrupción, el clientelismo y el desvío de recursos. A través del DSIS, la información ayuda a seleccionar y priorizar beneficiarios de las políticas públicas, identificar brechas, medir inequidades y entender cómo los determinantes estructurales afectan la salud. Sin datos confiables, no se puede evaluar el impacto de las intervenciones en la equidad.

La Corte ha establecido un mecanismo de seguimiento y evaluación para asegurarse de que los avances no sean solo temporales. Este mecanismo es esencial, ya que permite observar cómo cambian los determinantes sociales y si las intervenciones están realmente ayudando a reducir las inequidades.

La evaluación continua es la herramienta clave que garantiza que la política pública se mantenga enfocada en el objetivo de superar las desigualdades estructurales. El seguimiento, desde una perspectiva de sostenibilidad, debe incluir indicadores de determinantes sociales, y no solo de la cobertura de servicios o en la ejecución del presupuesto. La evaluación periódica a través del MESEPP crea las condiciones institucionales que permiten tomar decisiones basadas en evidencia. Cuando la Corte exige evaluaciones continuas, está promoviendo el enfoque de la OMS, que enfatiza que la política pública debe ajustarse cuando produce efectos desiguales o no transforma la estructura de inequidad. La evaluación actúa como un



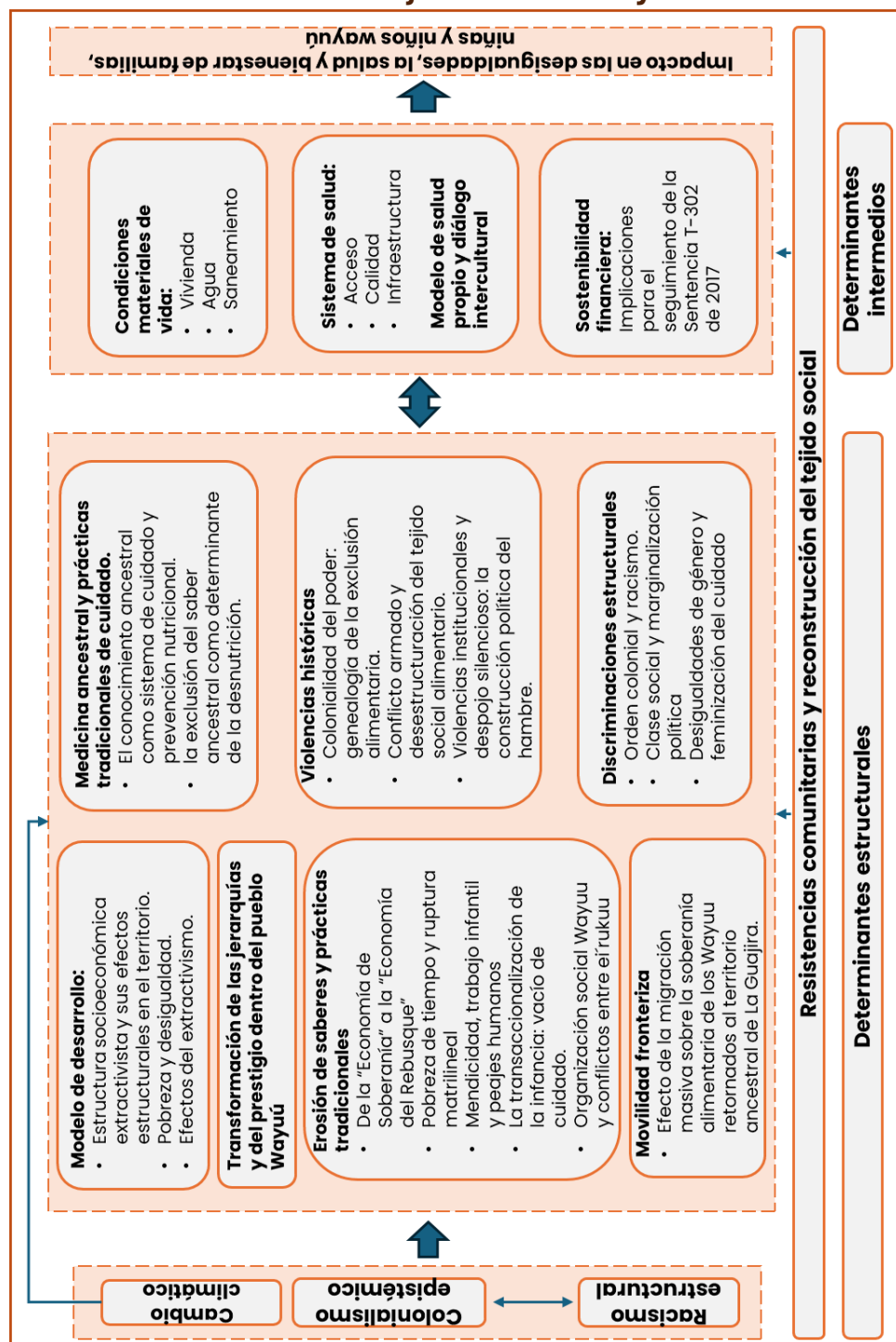
puente entre el diseño y la sostenibilidad real. En este sentido, para la CAC, es fundamental integrar y monitorear continuamente indicadores como la disponibilidad efectiva de agua, la continuidad, la calidad, los tiempos de desplazamiento, la seguridad alimentaria, la calidad del entorno y las relaciones institucionales en el sistema de evaluación.

El control es clave para salvaguardar la sostenibilidad frente a los factores políticos negativos que la OMS señala como causantes de inequidades. La corrupción, la falta de sanciones, la captura institucional y las fallas en la supervisión no solo perjudican la eficiencia, sino que también perpetúan desigualdades sociales.

La Corte, consciente de este riesgo, solicitó a la Procuraduría General de la Nación y a la Defensoría del Pueblo-extendiéndose a la Fiscalía General de la Nación y a la Contraloría General de la República, que las medidas vengan acompañadas de una vigilancia constante, puesto que el control fiscal garantiza que los recursos destinados a cambiar los determinantes sociales se utilicen realmente para ese fin, lo cual es crucial en un territorio donde, históricamente, los recursos no han llegado a quienes más los necesitan.

Desde DSIS, se sostiene que una política pública sin un control efectivo se convierte en un reproductor de inequidades, en lugar de ser una herramienta para la equidad. El control disciplinario y penal refuerza la sostenibilidad al establecer consecuencias para aquellos que comprometen recursos esenciales para la salud y el bienestar de la población. La Corte ordena activar estos mecanismos para evitar que la fragilidad institucional siga exponiendo a los niños Wayuu a determinantes sociales adversos.

4.10. Esquema de determinantes estructurales y sociales de la desnutrición en La Guajira-Pueblo Wayuu



Fuente: Elaboración propia CAC, 2025. A partir del análisis de los determinantes sociales de la desnutrición en La Guajira se definió un modelo adaptado a partir de la OMS, 2025

4.11. Voces de las niñas y niños Wayuu que orientan el análisis estructural de los determinantes sociales de la desnutrición

Como parte de los resultados de la investigación, este apartado integra las voces de niñas, niños y madres Wayuu como una unidad heurística de análisis que permite rastrear, desde la experiencia vivida, la expresión concreta de los determinantes estructurales e intermedios de la desnutrición infantil identificados en los apartados anteriores.

Las voces de los niños, niñas y madres Wayuu constituyen una fuente legítima de evidencia social, política y ética sobre las condiciones que perpetúan la desnutrición infantil y las inequidades estructurales en La Guajira. Diversos enfoques en salud pública y derechos humanos han reconocido que la experiencia vivida de la infancia no representa un testimonio anecdótico, sino una forma válida de conocimiento para comprender desigualdades estructurales y orientar políticas públicas (Graham et al., 2015; WHO, 2023).

Este capítulo presenta los hallazgos del ejercicio de sistematización de testimonios realizado por la Veeduría Ciudadana de la Fundación Caminos de Identidad (FUCAI), en el marco del seguimiento a la Sentencia T-302 de 2017. Dicho ejercicio recoge narrativas directas de niños, niñas y madres Wayuu sobre el hambre, el acceso al agua, el cuidado, los servicios básicos y su relación con el Estado, constituyéndose en una forma de participación infantil situada en un contexto de vulneración estructural de derechos (Rodríguez, 2025).

El análisis se articula con el enfoque de los determinantes sociales de la salud, que reconoce que la desnutrición infantil no responde a decisiones individuales ni a fallas aisladas de cuidado, sino a desigualdades persistentes asociadas a pobreza, exclusión territorial, racismo institucional y debilitamiento de los sistemas comunitarios de cuidado (Marmot et al., 2008; WHO, 2023, 2025). Asimismo, se fundamenta en los derechos consagrados en la Convención sobre los Derechos del

Niño, particularmente el derecho a la alimentación adecuada, la salud, la identidad, la participación y la protección especial en contextos de vulnerabilidad (ONU, 1989).

Escuchar la voz de la niñez Wayuu no constituye un gesto simbólico ni asistencial, sino un acto de justicia intercultural y reparación ética en tanto sus palabras revelan las dimensiones humanas del hambre, la sed, el abandono institucional y, al mismo tiempo, los valores culturales que sostienen la vida en el territorio.

El análisis de los testimonios permitió identificar determinantes estructurales interdependientes, expresados con notable claridad en las palabras de niños, niñas y madres. La siguiente sistematización organiza los testimonios en función de determinantes sociales clave, derechos vulnerados según la CDN y su relación directa con los incumplimientos estructurales identificados por la Sentencia T-302 de 2017.

Tabla N°. 7 Determinantes sociales y voces de las infancias-Fuente: CAC-2025

Determinante social	Ejemplo en voz infantil o materna	Derecho vulnerado (CDN)	Implicación estructural (T-302)
Racismo y colonialidad	<i>“Hace cuatro meses nació mi hijo... pero hasta el día de hoy no ha sido posible registrarlo.”</i>	Derecho a la identidad	La falta de registro civil impide el acceso a la salud y la protección; constituye violencia burocrática estructural.
Determinante ambiental	<i>“A veces falta agua cuando se daña el molino y comienza a salir salada.”</i>	Derecho al agua y la salud	Persistencia de la crisis hídrica y falta de mantenimiento estatal.
Determinante económico y alimentario	<i>“Mi mamá se desespera en la cocina al ver que solo tiene un yajaushi de maíz.”</i>	Derecho a un nivel de vida adecuado	Inseguridad alimentaria, pérdida de soberanía nutricional y dependencia asistencial.
Educativo	<i>“Hoy no voy al colegio porque tengo pico y placa en el PAE.”</i>	Derecho a la educación y a la alimentación	El hambre interrumpe el aprendizaje; inequidad territorial en acceso escolar.

Determinante social	Ejemplo en voz infantil o materna	Derecho vulnerado (CDN)	Implicación estructural (T-302)
Sociocultural	<i>“Mi abuela es la persona más sabia que conozco, ella me cura con plantas.”</i>	Derecho a la identidad cultural y al cuidado	Invisibilización del conocimiento ancestral y de los cuidadores tradicionales.
Psicosocial	<i>“Mi papá toma chirrinchi... cuando se emborracha tengo miedo.”</i>	Derecho a la protección contra la violencia	Ruptura del tejido familiar y ausencia de servicios de salud mental y apoyo comunitario.
Político y urbano	<i>“Sueño con un parque para jugar, como los niños del pueblo.”</i>	Derecho al juego y a la recreación	Desigualdad territorial y falta de entornos protectores.

Estos testimonios confirman que la desnutrición infantil no es un fenómeno estrictamente nutricional o biomédico, sino el resultado de una red de desigualdades interconectadas —colonialidad, pobreza estructural, racismo institucional, desigualdad territorial y deslegitimación cultural— que afectan de manera directa el ejercicio efectivo de los derechos de la infancia indígena (UNICEF, 2021; OPS, 2023).

Así mismo, estos fragmentos dan cuenta de otros factores y relaciones frente a la crisis. Por ejemplo, la crisis hídrica relatada por los niños y sus familias expresa procesos históricos de desposesión territorial y pérdida de control comunitario sobre bienes esenciales para la vida. Igualmente, las voces infantiles evidencian que madres y abuelas sostienen la vida cotidiana bajo condiciones de sobrecarga, precariedad y ausencia de apoyo institucional. Esta feminización del cuidado constituye un determinante clave de la nutrición infantil y reproduce desigualdades de género intergeneracionales (PAHO, 2003; WHO, 2021). También sus relatos exponen las barreras para acceder a la salud y educación, reflejando un modelo de ciudadanía desigual, donde los niños indígenas experimentan una exclusión sistemática del Estado, fenómeno ampliamente descrito en la literatura sobre racismo estructural y



salud (Braveman et al., 2022). Finalmente, las voces de las infancias exponen que, a pesar de la adversidad, los niños tienen aspiraciones relacionadas con el juego, el aprendizaje, el cuidado del territorio y la vida comunitaria. Estas expresiones deben ser comprendidas como indicadores positivos de bienestar subjetivo, reconocidos por enfoques contemporáneos de salud infantil y derechos de la niñez (UNICEF, 2021).

El contraste entre las voces infantiles y los compromisos normativos del Estado evidencia una brecha ética y estructural entre el reconocimiento formal de derechos y su realización efectiva. Aunque la Sentencia T-302 y la CDN establecen obligaciones claras, la respuesta institucional continúa siendo fragmentada, asistencialista y culturalmente descontextualizada.

Desde una perspectiva intercultural, estas voces interpelan al Estado a garantizar el derecho al agua, a la identidad, al juego, a la salud y al cuidado, reconociendo a las figuras femeninas y tradicionales como actores centrales del bienestar infantil. La literatura sobre participación infantil subraya que escuchar a los niños no implica solo recoger testimonios, sino incorporar su mirada en la toma de decisiones públicas (Lundy, 2007; Graham et al., 2015).

El enfoque intercultural exige que el Estado deje de “hablar por” los niños indígenas y aprenda a escuchar su palabra como fuente legítima de conocimiento y de política pública.

A partir del análisis de las voces de niños, niñas y madres Wayuu se identifican orientaciones clave para el seguimiento y cumplimiento de la Sentencia T-302 de 2017, en tanto revelan dimensiones estructurales del hambre, el cuidado y la exclusión que no siempre son capturadas por los indicadores cuantitativos tradicionales.



05

Situación del pueblo
afrodescendiente en el
departamento de La Guajira



5. Situación del pueblo afrodescendiente en el departamento de La Guajira

La CAC utiliza para este informe la categoría población afroguajira para referirse a las poblaciones de ascendencia africana que han hecho presencia y contribución, ancestral y contemporánea, en el departamento. Aunque esta categoría requiere validación desde las propias comunidades y puede ser enriquecida por las reflexiones de la academia y la institucionalidad local y nacional, consideramos estratégico utilizar el término en este informe porque permite visibilizar y reivindicar derechos en contextos de movilización social, particularmente en el marco de narrativas dominantes acerca del departamento que solo consideran a las poblaciones indígenas.

El Censo Nacional de Población y Vivienda (en adelante, CNPV 2018), realizado por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (en adelante, DANE) en 2018, reportó 62.438 personas autorreconocidas como Negras, Afrocolombianas, Raizales o Palenqueras (en adelante, NARP) en La Guajira. Sin embargo, datos oficiales del Sistema General de Regalías (en adelante, SGR) con enfoque étnico, utilizados para asignación de recursos públicos apenas cinco años después (2023-2024), registran 155.044 personas NARP. La diferencia de 92.606 personas (+148.3%) no puede explicarse únicamente por crecimiento vegetativo o migraciones.

El CNPV 2018 se desarrolló en un contexto particularmente adverso para la población afrodescendiente de La Guajira. La omisión deliberada de un enfoque diferencial afro por parte del DANE se evidenció por la ausencia de cartografía social participativa con comunidades afrodescendientes para la preparación del operativo censal, la falta de una sensibilización específica previa para la población general y la falta de un enfoque de diversidad en la conformación del grupo humano que realizó la encuesta. La auditoría del censo de 2018, realizada por la Contraloría General de la República, estimó una sub-cobertura del 8.3% en La Guajira, una de las más altas del



país. Esta sub-cobertura se concentró principalmente en zonas rurales dispersas, precisamente donde se localiza una proporción significativa de la población afrodescendiente rural, particularmente, en veredas de municipios como Dibulla, Barrancas, Albania, San Juan del Cesar y Fonseca.

El subregistro de la población afroguajira en el último censo, llevó a que, durante el período 2018-2023, no se asignaran 6.000 millones de pesos del SGR y que entre 15.000 y 20.000 personas afrodescendientes elegibles no fueran identificadas automáticamente por los sistemas de focalización para programas sociales como Familias en Acción, Jóvenes en Acción y Colombia Mayor. Adicionalmente, se perpetuó la sistemática omisión de acciones específicas para la población afro en los planes de desarrollo departamental y municipal, pues según datos censales, las comunidades afro “no existen” o son demográficamente irrelevantes.

5.1. Caracterización de la población afroguajira

La población afroguajira se encuentra en territorios de transición entre la Sierra Nevada de Santa Marta y la costa Caribe, donde históricamente han funcionado como “bisagras” culturales y económicas entre los pueblos indígenas de la sierra, las comunidades ribereñas y costeras de población Wayuu y la población blanco-mestiza (Juntanza biocultural afro, Tomarrazón, comunicación personal, agosto 17 de 2025). El entramado sociocultural afroguajiro expresa una rica diversidad de prácticas tradicionales que configuran un universo simbólico que sostiene la memoria colectiva y que mantiene vínculos con África y el Caribe, resignificados en el contexto guajiro (Giovannetty & Ojeda Iguarán, 2015).

Según la Encuesta Nacional de Calidad de Vida (DANE, 2024), el 7,4% de la población del departamento (78.684 personas) se identifica como afrodescendiente, con concentración en los municipios de Riohacha, Barrancas, Fonseca, Hatonuevo y San Juan del Cesar. Esta proporción es similar al valor nacional reportado en la misma encuesta que corresponde a 7,1% (3.737.000 personas). La mediana de edad de la



población afroguajira es de 25 años, lo que indica una alta proporción de personas en edad productiva, que enfrentan desafíos como el alto índice de desempleo y alta informalidad laboral en el departamento.

La misma fuente, con datos publicados en 2025, mostró que la prevalencia de inseguridad alimentaria moderada o grave en los hogares afrodescendientes a nivel nacional fue del 41,3%, en 2024, y en el departamento fue de 34,5%. Esta permitió estimar que en 2024 uno de cada 3 hogares se vio obligado a reducir la calidad, variedad y cantidad de alimentos (DANE, 2025).

Sobre el lugar o persona con quien permanecen la mayor parte del tiempo entre semana los niñas y niños menores de 5 años, cuyos padres o tutores se reconocen afrodescendientes, los datos de 2024 revelan que, a nivel nacional cerca de la mitad, el 49,5%, asisten a un centro de cuidado; mientras que el 41,5% son cuidados por su padre o madre en la casa. En contraste, para el caso del departamento de La Guajira, se observó que el 86,7% de menores de 5 años afroguajiros asisten a un centro de cuidado (DANE, 2025).

El análisis de la composición de los hogares afrodescendientes en la encuesta reveló una alta proporción de hogares con jefatura femenina, 51,6% a nivel nacional y 48,4% en el departamento. Si bien la distribución es similar, se informó una mayor percepción de pobreza en hogares con jefas afroguajiras. En este sentido, mientras que este indicador en el nivel nacional fue del 66,6%, en La Guajira se reportó el 75,0%, lo que sugiere un proceso de exclusión estructural más acentuado en el departamento (DANE, 2025).

El Índice de Pobreza Multidimensional (en adelante, IPM), en 2023, a nivel nacional, se documentó que el 29,9% de los hogares afrodescendientes tenían privaciones simultáneas en al menos un tercio de los indicadores del IPM, lo que contrasta con la cifra nacional correspondiente al 16,5% (DANE, 2024).

Aunque el DANE no identifica desagregaciones en la metodología del IPM por etnia a nivel departamental, fuentes derivadas del Sistema de Información del Sistema

General de Regalías con enfoque étnico (SGR-E) y análisis secundarios del IPM territorial (Coronell et al., 2023; CAC, 2025) permiten estimar que la incidencia de pobreza multidimensional en los hogares afroguajiros supera el 45%, una magnitud que se aproxima a la de los hogares Wayuu en la misma región.

Estas privaciones se concentran en dimensiones clave:

- **Educación:** más del 35% de los hogares afroguajiros tienen al menos un niño en edad escolar que no asiste a la escuela, y la tasa de analfabetismo funcional supera el 40% en zonas rurales (DANE, 2024).
- **Condiciones de vida:** el 68% de los hogares afro en áreas rurales carece de acceso a agua potable por red, y el 72% habita en viviendas con materiales inadecuados (Mosquera Rosero-Labbé et al., 2019; CAC, 2025).
- **Trabajo y seguridad social:** la tasa de informalidad laboral entre la población afroactiva en La Guajira alcanza el 89%, lo que limita su acceso a pensiones, salud y protección en la vejez (DANE, 2024).

Estos datos reflejan la materialización de un modelo de desarrollo excluyente que ha convertido a las comunidades afrodescendientes en “zonas de sacrificio” del extractivismo minero y energético (Zapata, 2014; Vergara, 2020).

5.2. Determinantes estructurales en el pueblo afroguajiro

En el departamento de La Guajira operan mecanismos sociales e institucionales que, como en el resto del país, reproducen y mantienen la desigual distribución de la tierra, la concentración de la riqueza y la inhibición de la agencia política de las poblaciones históricamente excluidas. A esta superposición de problemáticas, se suma el modelo extractivista que predomina en La Guajira, enfocado en la minería de carbón y la producción de energía, que ha aumentado las desigualdades, al tiempo que deteriora ecosistemas fundamentales para la vida de las comunidades afrodescendientes. La pervivencia de las comunidades en este contexto



de determinantes estructurales interrelacionados que promueven la exclusión ha sido posible, porque las prácticas culturales y las redes de apoyo comunitario se han mantenido también como mecanismos de resistencia ante la falta sistemática de garantías para gozar efectivamente del derecho a un territorio, al agua, a una alimentación adecuada y a un ambiente saludable.

La exploración de fuentes vivas permitió identificar como un hecho fundamental para explicar la situación de inseguridad alimentaria en el departamento, la pérdida del calendario agroalimentario tradicional, que antes se guiaba por los ciclos lunares y las temporadas de lluvias y ahora se ha modificado por los efectos del cambio climático. Esto ha llevado a disminución de la productividad agrícola, que, junto con las alteraciones de las prácticas culturales, como la pérdida del trueque, terminan modificando el acceso a los productos agrícolas y los patrones de alimentación de las poblaciones. La pérdida de prácticas ancestrales basadas en la cooperación comunitaria y la solidaridad, centrales en la economía local, ha llevado tanto a cambios materiales como a una pérdida de valores de reciprocidad que antes mantenían el equilibrio social y cultural (Juntanza biocultural afro, Tomarrazón, comunicación personal, agosto 17 de 2025).

5.2.1. Medicina tradicional afroguajira

La medicina tradicional afroguajira —al mismo tiempo que une la dimensión biológica, espiritual y comunitaria de la salud, con el territorio— es un ejercicio político que busca preservar la cultura y la memoria colectiva (Vergara, 2023; Juntanza biocultural afro, Tomarrazón, comunicación personal, agosto 17 de 2025). Las voces vivas de la comunidad reconocen que esta práctica no está centralizada en una sola persona y que la tradición oral es fundamental para la transmisión intergeneracional de los conocimientos especializados. En el diálogo también se identificó que la medicina tradicional tiene un componente muy importante dedicado a la prevención, incorpora el enfoque de curso de vida, incluye la dimensión espiritual en sus explicaciones y convoca a la familia y la comunidad para sus intervenciones (Juntanza



biocultural afro, Tomarrazón, comunicación personal, agosto 17 de 2025). La práctica de la medicina afroguajira tiene como uno de sus pilares el uso de plantas cuya disponibilidad es cada vez más difícil por los cambios generados por la actividad humana en los ecosistemas del territorio. El cuerpo de conocimientos alrededor de la medicina tradicional y el cuidado es una dimensión muy importante de los procesos de resistencia afroguajira. No obstante, el sistema biomédico dominante, a través de la institucionalidad sanitaria, no reconoce el valor terapéutico ni la cosmovisión que la respalda (Juntanza biocultural afro, Tomarrazón, comunicación personal, agosto 17 de 2025).

5.2.2. Las mujeres afroguajiras sostienen la vida

Para la población afroguajira, las mujeres son el centro de la familia, de los sistemas de crianza colectiva y de las redes de cuidado comunitario. No obstante, afrontan el patriarcado y el racismo que atraviesan sus vidas y que terminan limitando su participación en espacios de toma de decisiones (Juntanza Biocultural Afro, Tomarrazón, comunicación personal, 19 de agosto de 2025). En este contexto complejo, las mujeres afroguajiras asumen liderazgo en procesos de resistencia y transformación tanto en lo privado, como en lo comunitario y en lo institucional. Para generar condiciones que promuevan avances más significativos, se recomienda implementar políticas públicas orientadas a promover la justicia de género y racial en todos los ámbitos, incluyendo el sistema de crianza y cuidado infantil.

Las mujeres afroguajiras constituyen el núcleo organizador de las relaciones de parentesco, la transmisión cultural y la supervivencia económica (Urrea & Quintín, 2000). Ellas ejercen liderazgo en decisiones sobre crianza, educación, salud, alimentación y estrategias económicas familiares. También establecen vínculos que trascienden la familia nuclear, creando “familias extensas” donde circulan recursos, afectos y responsabilidades (Motta González, 2005) y en el que las mujeres mayores — abuelas y ancianas— cumplen roles fundamentales para mantener la transmisión de



saberes y prácticas sobre la identidad, la colectividad y el cuidado (García & Walsh, 2017).

Como señalan Curiel (2007) y Lozano (2010), las mujeres afrodescendientes en América Latina han desarrollado formas específicas de agencia que desbordan los marcos interpretativos occidentales sobre familia, maternidad y cuidado, algunas expresiones concretas de las agencias de las mujeres afroguajiras son las siguientes:

- Son las gestoras e impulsoras de una economía del cuidado y del rebusque, que incluye múltiples estrategias económicas para garantizar la supervivencia familiar tales como comercio informal, trabajo doméstico, agricultura de subsistencia, pesca artesanal, preparación de alimentos para la venta (Viveros Vigoya, 2016).
- Sostienen prácticas de crianza compartida o crianza comunitaria que tienen raíces en cosmovisiones afrodescendientes sobre la infancia y la responsabilidad colectiva (Lozano, 2016). Esto permite mantener la protección de las infancias; mientras que algunas madres no están presentes por atender responsabilidades de trabajo, estudios o enfrenten crisis personales (Wade, 1997), y trasciende el modelo nuclear occidental dominante y propuesto por la institucionalidad.
- Tejen redes de cuidado comunitario basadas en principios de reciprocidad, solidaridad y ayuda mutua que constituyen verdaderos sistemas de protección social comunitaria frente a la ausencia o precariedad de servicios estatales (Gutiérrez, 2017), tales como: cadenas alimentarias (mano cambiada), articulación de mujeres con diversas experticias en medicina tradicional (parteras, sobanderas, yerbateras y curanderas) (Juntanza Biocultural Afro, Tomarrazón, comunicación personal, 19 de agosto de 2025; y Laza & Puerto, 2011). Así como bancos de tiempo y trabajo colectivo (intercambio de servicios como cuidado de niños, acompañamiento a enfermos, apoyo en labores domésticas o agrícolas, sin mediación monetaria sino basado en reciprocidad

diferida) y salvaguarda de rituales de celebración y duelo que fortalecen lazos familiares y comunitarios.

Finalmente, en la dimensión de liderazgo comunitario por la defensa de los derechos, las mujeres afroguajiras han denunciado impactos diferenciados de la minería del carbón (desplazamiento, prostitución forzada, contaminación de fuentes hídricas que intensifica trabajo de cuidado), de la crisis humanitaria (feminización de la pobreza extrema) y de violencias racializadas (Rodríguez & Ordóñez, 2012).

En este contexto de múltiples matrices de opresión que están imbricadas, desde una ética del cuidado afrodiaspórica y feminista (Hill Collins, 2000), para promover avances más significativos en el departamento y en el país, es imperativo:

1. Reconocer el trabajo de cuidado como trabajo socialmente necesario que merece remuneración y protección social.
2. Redistribuir las cargas de cuidado entre géneros, familias, comunidades y Estado, evitando sobrecargas en mujeres.
3. Reparar histórica y materialmente a las mujeres afroguajiras por su contribución al sostenimiento de la vida en condiciones de racismo, patriarcado y abandono estatal.
4. Co-construir políticas públicas que partan de los saberes, prácticas y propuestas de las propias mujeres afroguajiras como sujetas políticas de conocimiento.

5.2.3. Relacionamiento interétnico Wayuu–afro

Las poblaciones afroguajira y Wayuu han compartido históricamente situaciones de exclusión que resultan de los mismos mecanismos estructurales, que, si bien se adaptan a las condiciones contextuales de cada una de las dos poblaciones, son consistentes en los resultados de inequidades sociales, económicas y ambientales. Sin embargo, estas dos poblaciones también han compartido espacios de intercambio social, económico, cultural y simbólico, de este proceso se han generado dinámicas de aprendizaje mutuo, que demuestran la potencialidad de la



construcción conjunta desde la diversidad étnico-racial y desde la dimensión territorial.

En este sentido, el reconocimiento y la resignificación de estas dinámicas de aprendizaje mutuo pueden contribuir a generar estrategias para fortalecer la cohesión social en el departamento y articular agendas que promueven la participación efectiva y la garantía de derechos de las dos poblaciones. Emerge, entonces, la potencial utilidad de una política territorial orientada a recuperar y resignificar las estrategias de intercambio, a actualizar y visibilizar en las instancias institucionales, aquellas prácticas significativas que están en vía de desaparecer, como el calendario agroalimentario tradicional o la siembra de agua.

5.3. Determinantes intermedios

5.3.1. Condiciones materiales: Territorio, agua, ambiente y cambio climático

El territorio guajiro no es solo para la producción económica, sino que es parte del tejido social y de la memoria ancestral. La población afroguajira ha tenido un compromiso histórico y sostenido con la conservación del territorio (Juntanza biocultural afro, Tomarrazón, comunicación personal, agosto 17 de 2025). Sus esfuerzos por conservar el ambiente forman parte de una ética comunitaria que ha existido durante siglos.

Para las comunidades afrodescendientes de La Guajira, el territorio no es un recurso ni una propiedad: es memoria viva, es matriz de identidad y eje de la cosmovisión colectiva. Desde esta óptica, el territorio —entendido como la intersección de espacio físico, historia ancestral y prácticas culturales— constituye la base material y espiritual de la reproducción social, cultural y ecológica (Vergara, 2020). En palabras de una lideresa afroguajira, durante la Juntanza Biocultural de Tomarrazón (2025):



Nuestro territorio es donde nacieron nuestras abuelas, donde se entierran los ancestros, donde se siembra la yuca y se canta. No se vende. Se defiende.

Esta relación ontológica con la tierra se manifiesta en prácticas de conservación ancestral como la agroecología de patio, el manejo comunitario de nacederos y la protección de corredores biológicos, los que han permitido mantener la biodiversidad en zonas como Barrancas, Fonseca y San Juan del Cesar (Mosquera Rosero-Labbé et al., 2019). Estas prácticas no responden a lógicas mercantiles, sino a una ética de reciprocidad con la naturaleza que se transmite de generación en generación.

Esta relación de armónica se ha visto profundamente alterada por el modelo extractivista. La minería a cielo abierto, la expansión portuaria y los megaproyectos energéticos han generado desplazamientos forzados, contaminación de suelos y pérdida de fuentes de agua, afectando directamente la capacidad de las comunidades afrodescendientes para sostener sus medios de vida (Zapata, 2014). El caso emblemático de las comunidades reasentadas por Cerrejón —como Tabaco, Los Remedios y Chancleta— ilustra cómo el despojo territorial no solo implica la pérdida de vivienda, sino la ruptura de redes comunitarias y la erosión de la transmisión intergeneracional de saberes (CINEP, 2024).

Este extractivismo, en su fase actual de “transición energética”, ha adoptado nuevas formas de colonización ambiental. Proyectos eólicos y solares, aunque presentados como sostenibles, replican lógicas de acaparamiento de tierras y fragmentación del tejido social, especialmente en zonas costeras donde la población afroguajira ejerce actividades de pesca artesanal y recolección (CAC, 2025). Como lo señaló una mujer afro en la Juntanza Biocultural:

Nos hablan de energía verde, pero no nos preguntan si queremos que nos quiten el mar y el viento. Esas son nuestras fuentes de vida, no de exportación (Juntanza Biocultural Afro, Tomarrazón, comunicación personal, 19 de agosto de 2025)



Desde una perspectiva de justicia ambiental afrodescendiente, la defensa del territorio no es una lucha meramente ecológica, sino un acto de resistencia antirracista y decolonial. El territorio es el lugar donde se reafirma la identidad, se recrea la cultura y se ejerce la autonomía frente a un Estado que históricamente ha invisibilizado a las comunidades negras en sus políticas de ordenamiento territorial (Ortiz Fonseca et al., 2021). En este sentido, la titulación colectiva, el reconocimiento del derecho a la consulta previa y la restitución de tierras usurpadas no son demandas técnicas, sino actos de reparación histórica fundamental para la supervivencia del pueblo afroguajira.

Para las comunidades afrodescendientes del departamento de La Guajira, el agua no es un recurso económico ni una mercancía sujeta a lógicas de mercado, sino un elemento sagrado, vital y constitutivo de la memoria colectiva, la identidad cultural y la reproducción social. En su cosmovisión, el agua se entiende como un ser vivo, tejido de espiritualidad y reciprocidad, cuya ausencia o contaminación no solo genera sequía física, sino también desequilibrio espiritual y comunitario. Como expresó una sabedora durante la Juntanza Biocultural Afro celebrada en Tomarrazón en 2025:

El agua es la que da nombre a los ríos, a los jagüeyes, a los lugares donde nacimos. Sin ella, no somos. Sin ella, no recordamos (Juntanza Biocultural Afro, Tomarrazón, comunicación personal, 19 de agosto de 2025).

Esta relación simbiótica con el agua se ha visto profundamente alterada por la convergencia de dos crisis estructurales: el cambio climático y el modelo extractivista que domina el territorio guajiro. La Guajira es considerada, según proyecciones del Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales (IDEAM, 2015), como la región de Colombia más vulnerable al cambio climático. Se proyecta una reducción del 20% al 40% en las precipitaciones para finales de siglo, junto con un incremento de hasta 2.5 °C en la temperatura promedio. Estas alteraciones ecológicas han trastocado los ciclos tradicionales de lluvia y sequía que regulaban la agricultura de pancoger, la



pesca artesanal y la recolección de plantas medicinales —actividades centrales en la economía de subsistencia y en la cultura afroguajira (CAC, 2025).

A esta crisis climática se suma la presión ejercida por actividades extractivas que han acaparado y contaminado fuentes hídricas clave. En un territorio, en el que menos del 12% de la población rural tiene acceso a acueducto (DANE, 2019), estas transformaciones ecológicas se traducen en una crisis de existencia: las mujeres y niñas recorren distancias cada vez mayores para acceder a fuentes de agua contaminada, las huertas domésticas se han vuelto inviables y los sistemas tradicionales de gestión comunitaria del agua se han debilitado.

Frente a esta emergencia, las comunidades afroguajiras han respondido con estrategias de adaptación basadas en el conocimiento ancestral y la organización colectiva. Estas incluyen la cosecha de agua de lluvia mediante techos y canaletas, la construcción de filtros artesanales con arena, carbón vegetal y grava, y la protección comunitaria de nacederos y jagüeyes (CAC, 2025). No obstante, estas iniciativas, por más resilientes que sean, requieren apoyo institucional sostenido, reconocimiento jurídico y financiamiento con enfoque de justicia ambiental y étnica-racial. Hasta la fecha, las políticas públicas han priorizado soluciones tecnocráticas —como carrotanques o plantas desalinizadoras— que, aun cuando necesarias en contextos de emergencia, ignoran las capacidades locales, fragmentan la gobernanza del agua y perpetúan la dependencia asistencialista (Vergara, 2020).

El acceso al agua en La Guajira no puede entenderse como un problema técnico o climático aislado, ya que este es, en esencia, una cuestión de justicia histórica. La crisis hídrica es la materialización de un modelo de desarrollo que ha privilegiado la acumulación de capital sobre la vida, y que ha marginado sistemáticamente a las comunidades afrodescendientes en la toma de decisiones sobre sus propios territorios. Como señala la literatura especializada, la gobernanza del agua en América Latina ha sido históricamente excluyente, reproduciendo jerarquías raciales y



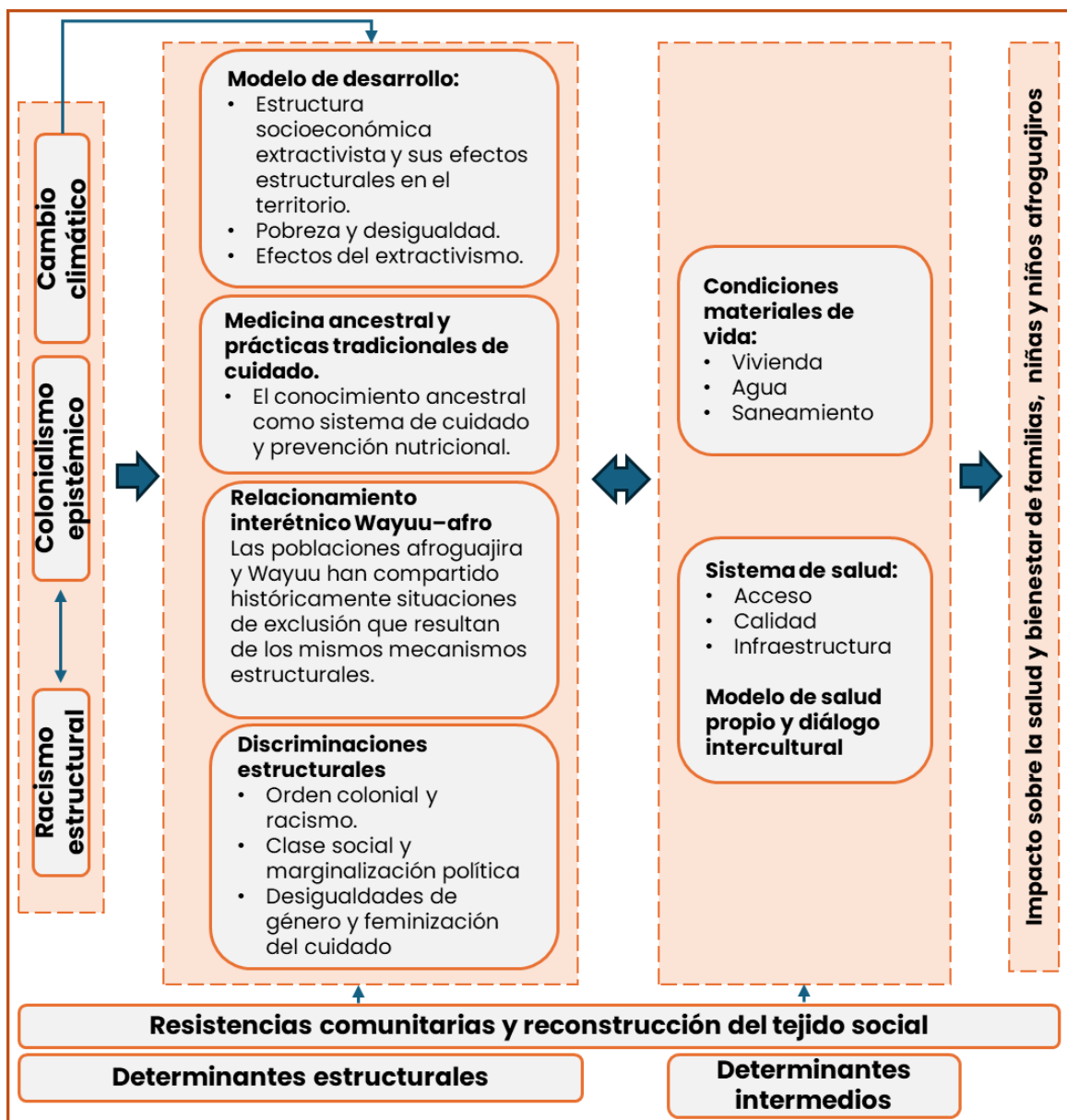
territoriales que concentran el recurso en manos de actores corporativos y urbanos (Zwarteveen & Boelens, 2014).

Por esto, garantizar el derecho humano al agua para la población afroguajira implica, en primer lugar, reconocer su derecho a la autodeterminación hídrica: el derecho a gestionar, proteger y decidir sobre sus fuentes de agua desde sus propios marcos normativos y culturales. En segundo lugar, exige una transición justa que, en vez de imponer megaproyectos con impactos ambientales y sociales desconocidos, fortalezca las capacidades comunitarias y promueva tecnologías apropiadas, sostenibles y culturalmente pertinentes. En tercer lugar, demanda la incorporación de los saberes afrodescendientes en los sistemas de información, planificación y monitoreo hídrico del departamento, asegurando que las voces afro sean escuchadas como fuentes legítimas de conocimiento sobre el territorio y el clima.

En síntesis, el agua en La Guajira es más que un recurso escaso: es un símbolo de resistencia, un eje de soberanía cultural y un indicador de justicia social. Protegerla no solo significa asegurar su disponibilidad cuantitativa, sino restaurar las relaciones de respeto, reciprocidad y cuidado que históricamente han sostenido la vida en este territorio seco y sagrado.

En el marco de una crisis hídrica acentuada por el cambio climático, el acceso al agua debe ser un derecho fundamental y no un privilegio que depende de la infraestructura.

5.3. Esquema de determinantes estructurales y sociales de la desnutrición en La Guajira-Comunidad Afrodescendiente



Fuente: Elaboración propia CAC, 2025. A partir del análisis de los determinantes sociales de la desnutrición en La Guajira se definió un modelo adaptado a partir de la OMS, 2025

06

Ciencia, territorio y
divulgación desde
La Guajira



6. Ciencia, territorio y divulgación desde La Guajira

El presente capítulo aborda el papel de la ciencia como actor estructural en la comprensión y transformación de las causas de la desnutrición infantil en el departamento de La Guajira. Desde la CAC, se reconoce que la producción de conocimiento no es un proceso neutro, sino que se encuentra atravesado por determinantes sociales, económicos y culturales que condicionan quién investiga, con qué recursos y para qué fines. En territorios marginados como La Guajira, la ciencia enfrenta retos asociados al centralismo institucional, el extractivismo académico y la escasa articulación entre los saberes locales y la investigación formal. Este capítulo sistematiza los hallazgos del *Foro ciencia, territorio y divulgación desde La Guajira*, con el propósito de analizar los determinantes estructurales que afectan la producción y la apropiación social del conocimiento, así como de proponer lineamientos para una ciencia intercultural, ética y territorialmente pertinente. Desde un enfoque de derechos y justicia cognitiva, se plantea que democratizar la ciencia y reconocer las epistemologías locales son condiciones esenciales para avanzar en la equidad en salud y en la superación estructural de la desnutrición infantil.

6.1. Extractivismo académico e invisibilización científica

La generación de conocimiento científico en territorios de alta vulnerabilidad como el departamento de La Guajira está condicionada por una serie de determinantes estructurales que resuenan en el plano epistemológico, institucional y territorial. Tal como lo plantea Boaventura de Sousa Santos (2018), las epistemologías del Sur denuncian que el saber hegemónico marginaliza otras formas de conocimiento, produciendo lo que él denomina *epistemicidio*.

En foros regionales organizados por la CAC en 2025, participantes consultados coincidieron en que la ciencia académica llega al territorio en condiciones de “observación” más que de colaboración, lo que reproduce una lógica centro-periferia



en el que el norte académico captura datos del sur, pero no devuelve saber. Una lideresa indígena lo sintetizó de este modo:

Vienen a preguntar, anotan todo, pero no vuelven a contarnos qué encontraron (*Foro ciencia, territorio y divulgación, Riohacha*, comunicación personal, 15 de agosto 2025).

Este fenómeno de “extracción de conocimiento” se inscribe en el marco más amplio del extractivismo académico, entendido no solo como extracción de recursos geológicos sino de saberes sociales y culturales (Grosfoguel, 2016).

La precariedad en infraestructura de investigación, la falta de permanencia de equipos en campo, la dependencia de universidades externas y la escasa participación de investigadores indígenas se combinan para reproducir una ciencia que no está situada en el territorio, sino que lo estudia desde fuera. Estos factores aumentan la distancia entre las comunidades y los resultados de investigación, fortaleciendo el déficit de retorno social del conocimiento.

Los retos identificados pueden agruparse en tres dimensiones interrelacionadas: técnica, institucional y epistemológica.

Técnica: la conectividad limitada, la ausencia de laboratorios locales y las barreras logísticas (transporte, clima, zonas dispersas) dificultan la continuidad de estudios longitudinales en nutrición, salud infantil y determinantes sociales.

Institucional: la mayoría de los proyectos de investigación dependen de alianzas con instituciones externas que establecen prioridades, metodologías y plazos ajenos al contexto local. Esto limita la integración de saberes tradicionales y la co-construcción de agendas de investigación.

Epistemológica: según De Sousa Santos (2018), la ciencia moderna asume una posición hegemónica que excluye otras formas de conocimiento. Esto se replica cuando las investigaciones en La Guajira no integran la cosmovisión Wayuu y, por lo tanto, producen hallazgos que no son pertinentes para las comunidades.



Un investigador participante en la sistematización comentó:

El desafío no es producir más artículos, sino producir saberes que transformen las condiciones de vida de las comunidades (Foro ciencia, territorio y divulgación, Riohacha, comunicación personal, 15 de agosto 2025).

Estas barreras no solo afectan la calidad técnica de la ciencia, sino su legitimidad y su impacto real en la vulnerabilidad de la infancia Wayuu.

El extractivismo académico se manifiesta cuando las comunidades son reducidas a fuentes de información y no reconocidas como sujetos activos de producción de conocimiento. Esto genera efectos adversos sobre la justicia cognitiva, la pertinencia territorial y la sostenibilidad de los procesos de investigación. Como señala Grosfoguel (2016), esta forma de extractivismo opera en el plano epistemológico al despojar a los pueblos de su agencia intelectual y política.

En el trabajo de la CAC en La Guajira, estas dinámicas se hicieron visibles a través de múltiples tensiones identificadas por actores comunitarios y académicos locales. Entre ellas, se destacó la recurrencia de investigaciones externas que utilizan el territorio y a las comunidades Wayuu como campo de estudio sin procesos de consulta previa efectiva, sin participación comunitaria en el diseño metodológico y sin devolución sistemática de resultados. Asimismo, se evidenció que muchos protocolos de investigación no contemplan el uso del Wayuunaiki, ni reconocen los tiempos, autoridades y formas propias de deliberación comunitaria, lo que limita la apropiación social del conocimiento producido.

La invisibilización científica se expresa, además, en la escasa presencia de sabedoras, parteras y líderes comunitarios como autoras, coautoras o referentes epistemológicos en publicaciones académicas y agendas de investigación sobre desnutrición infantil en La Guajira. Esta exclusión no solo reproduce jerarquías coloniales del saber, sino que debilita la calidad y pertinencia de la evidencia generada para orientar políticas públicas culturalmente adecuadas.



Desde una perspectiva de género, estas dinámicas se profundizan en el caso de las mujeres investigadoras y cuidadoras comunitarias. Estudios recientes sobre el circuito académico latinoamericano muestran que las científicas enfrentan barreras adicionales para el reconocimiento, la visibilidad y la legitimación de sus aportes, especialmente cuando sus saberes se sitúan en los márgenes del conocimiento hegemónico (Pradier et al., 2024). En el contexto Wayuu, esta doble invisibilización — étnica y de género— impacta directamente en la valoración del conocimiento producido por mujeres cuidadoras, parteras y lideresas territoriales.

Estas prácticas de extractivismo académico e invisibilización científica refuerzan la percepción comunitaria de que la ciencia es un proceso ajeno, distante y poco transformador, lo que debilita la confianza, reduce la participación y limita el potencial de la investigación como herramienta para enfrentar la desnutrición infantil desde enfoques interculturales y de justicia social. Superar este complejo requiere transitar hacia modelos de investigación participativa, ética y situada, que reconozcan a las comunidades como coproductoras de conocimiento y no solo como objeto de estudio.

6.2. Enfoque étnico, racial y de género en la comunicación de la ciencia

La comunicación de la ciencia en contextos interculturales requiere adoptar un enfoque situado, que reconozca que el conocimiento no es neutral, sino que está atravesado por relaciones de poder (Harding, 2016).

En el foro de la CAC (2025) comunicadoras Wayuu demandaron lenguajes, formatos y narrativas que partan de su cultura y lengua. Una característica clave es que la comunicación no debe limitarse a traducir al Wayuunaiki, sino a construir desde esa lengua.

Esta perspectiva contrasta con los modelos convencionales de divulgación, que suelen reproducir la asimetría entre productor y receptor del conocimiento. El reto



consiste en que la ciencia comunique no solo resultados, sino procesos, conflictos y saberes territoriales, haciendo visibles a las mujeres, las niñas, los pueblos indígenas y sus comunidades de cuidado.

La CAC propone el establecimiento de una red territorial de ciencia y comunicación intercultural, articulando universidades, medios comunitarios, organizaciones indígenas y especialistas tradicionales. Esto implica garantizar que los resultados de investigación retornen al territorio en formatos accesibles (audiovisuales, radiales, infografías bilingües) y que los proyectos tengan cláusulas de devolución social y participación comunitaria. Según estudios sobre ciencia abierta y justicia cognitiva, la participación comunitaria y el retorno de resultados son indicadores de calidad científica (Chan & Okune, 2020).

El diseño de esta articulación debe considerar también las especificidades territoriales de La Guajira (ruralidad dispersa, autopista del desierto, multilingüismo) para garantizar que la ciencia no solo sea producida sino vivida en el territorio.

En conclusión, construir ciencia desde La Guajira no solo es una cuestión técnica, sino política y epistemológica. Requiere repensar quién produce el conocimiento, cómo se comunica y para quién sirve. Sólo con una ciencia intercultural, situada y participativa será posible generar transformaciones reales en los determinantes estructurales de la desnutrición infantil.

La ciencia hecha desde La Guajira debe escuchar al territorio antes de diagnosticarlo (*Foro ciencia, territorio y divulgación, Riohacha*, comunicación personal, 15 de agosto 2025).

Las comunidades Wayuu tienen saberes, idiomas y prácticas de cuidado que pueden transformar los modelos de salud. La invitación es a que la investigación y la divulgación científica se conviertan en actos de justicia cognitiva, territorial y social.



07

Respuesta institucional para la
implementación de la Sentencia
T-302 de 2017

7. Respuesta institucional para la implementación de la Sentencia T-302 de 2017

7.1. Marco normativo

La Sentencia T-302 de 2017 de la Corte Constitucional de Colombia representó un punto de inflexión en la protección de los derechos fundamentales del pueblo Wayuu en el departamento de La Guajira. Esta decisión judicial declaró la existencia de un estado de cosas inconstitucional por la vulneración sistemática y generalizada de los derechos de acceso a la salud, al agua potable, a la alimentación y a la participación de los niñas y niños Wayuu en los municipios de Riohacha, Manaure, Maicao y Uribia (Corte Constitucional, 2017).

Según datos de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, en los ocho años previos a la sentencia, habrían muerto 4.770 niños y niñas de la comunidad Wayuu debido a problemas relacionados con alimentación y agua potable (CIDH, 2015). Esta crisis humanitaria exigió una respuesta institucional integral que abordara las fallas estructurales identificadas por la Corte.

La Corte Constitucional estableció ocho objetivos constitucionales mínimos que debían ser cumplidos para la superación del estado de cosas inconstitucional: 1) aumentar la disponibilidad, accesibilidad y calidad del agua; 2) mejorar los programas de atención alimentaria y aumentar la cobertura de los de seguridad alimentaria; 3) aumentar y mejorar las medidas inmediatas y urgentes en materia de salud; 4) mejorar la movilidad de las comunidades Wayuu; 5) mejorar la información disponible para la toma de decisiones; 6) garantizar la imparcialidad y transparencia en la asignación de beneficios; 7) garantizar la sostenibilidad de todas las intervenciones estatales; y 8) garantizar un diálogo genuino con las autoridades legítimas del pueblo Wayuu (Corte Constitucional, 2017).



Además, la Corte ordenó la creación de un Mecanismo Especial de Seguimiento y Evaluación de las Políticas Públicas (en adelante, MESEPP) como instrumento de articulación y coordinación interinstitucional (DNP, 2025, p. 3). Este mecanismo debía servir como “escenario para la construcción armónica de una política pública respetuosa de los mínimos constitucionales” (Corte Constitucional, 2017, p. 115).

La primera respuesta institucional formal se materializó con el Decreto 100 del 28 de enero de 2020, que creó la Comisión Intersectorial para el Departamento de La Guajira. Sin embargo, esta estructura presentó limitaciones significativas que fueron identificadas por la Corte Constitucional en el Auto 2764 de 2023. La Sala encontró que esta comisión “no era el MESEPP, toda vez que era un órgano que aglutina entidades solo del orden central” y no incluía la totalidad de entidades obligadas ni garantizaba la participación efectiva de entidades territoriales y autoridades indígenas (Corte Constitucional, 2023, párr. 15).

Como respuesta a estas deficiencias, el Gobierno Nacional expidió el Decreto 147 del 7 de febrero de 2024, derogando el decreto anterior y creando formalmente el MESEPP. Este nuevo marco normativo estableció una estructura más robusta compuesta por: 1) la Consejería Presidencial para las Regiones como coordinador; 2) el Consejo MESEPP con 27 entidades integrantes; 3) cinco comités técnicos especializados; 4) el Plan Provisional y Estructural de Acción; y 5) el Tablero de Control como herramienta de seguimiento (Presidencia de la República, 2024).

Aunque su estructura se ha ampliado, el Consejo MESEPP está integrado por 27 entidades con voz y voto, incluyendo 22 del orden nacional (ministerios sectoriales, departamentos administrativos, superintendencias) y 5 entidades territoriales (Gobernación de La Guajira y las cuatro alcaldías de los municipios accionados). Esta estructura institucional cuenta además con cinco acompañantes (Fiscalía general de la Nación, Procuraduría General de la Nación, Defensoría del Pueblo, Contraloría General de la República y Contraloría Departamental de La Guajira) con voz, pero sin voto para ejercer funciones de supervisión y seguimiento.



La participación de las autoridades indígenas Wayuu de los municipios de Riohacha, Manaure, Maicao y Uribia es muy relevante, aunque cuentan con voz, pero no con voto, lo que deviene en una representación de la inclusión de la sociedad civil y las comunidades étnicas en el proceso de toma de decisiones. El Decreto 147 de 2024 también contempla la participación de otros actores con voz y sin voto, incluyendo “otros ministros o directores de Departamento Administrativo, funcionarios del estado, delegados de organizaciones étnicas, de derechos humanos, sociales, gremiales, académicas y fundaciones” (art. 4, parágrafo 2), lo que constituye un enfoque ampliado en términos de participación ciudadana y social.

Los cinco comités técnicos especializados abordan las dimensiones centrales del estado de cosas inconstitucional: 1) Derecho Humano a la Alimentación y Desarrollo de Capacidades Productivas; 2) Agua Potable; 3) Salud; 4) Movilidad; y 5) Información. Cada comité tiene como objetivo “desarrollar la correcta implementación, operación y realización de tareas técnicas puntuales para poner en marcha una política pública o una estrategia” (Presidencia de la República, 2024, art. 11).

La conformación del MESEPP ha sido objeto de evaluación constante por parte de la Corte Constitucional, con resultados variables: el Auto 2764 de 2024 declaró un cumplimiento bajo, el Auto 085 de 2025 elevó la calificación a cumplimiento medio, pero posteriormente el Auto 1181 del 6 de agosto de 2025 volvió a declarar cumplimiento bajo (Corte Constitucional, 2025).

En respuesta a la Sentencia T-302 de la Corte Constitucional (2017), el Departamento Nacional de Planeación (DNP), ha desarrollado una propuesta metodológica para la construcción del plan estructural, basada en la “metodología de desempaque de derechos”. Esta metodología, aprobada por el MESEPP y desarrollada en colaboración con la Consejería Presidencial para las Regiones, integra inteligencia artificial, análisis prospectivo y un enfoque interdisciplinario para identificar, descomponer y organizar en variables concretas los derechos fundamentales



reconocidos en la sentencia, traduciéndolos en rutas administrativas y responsabilidades institucionales delimitadas (DNP, 2025a).

La metodología de desempaque de derechos traduce contenidos normativos en componentes operables y medibles, y, al articularse con los análisis sistemáticos MICMAC y MACTOR, permite ordenar interdependencias y jerarquizar cuellos de botella. Esta integración ha facilitado la construcción de un mapa sistémico con 112 variables clave, organizadas en 11 líneas de acción georreferenciadas que orientan la implementación del Plan Estructural. Asimismo, la incorporación de la territorialización mediante la estrategia de Territorios de Respuesta Integral (TRI) asegura la pertinencia local (DNP, 2025a); mientras que la articulación con el MESEPP y la disponibilidad de tableros públicos alinean el diseño con los requerimientos de seguimiento, verificabilidad y evaluación por resultados enfatizados por la Corte Constitucional. Esta arquitectura metodológica se acompaña de herramientas de seguimiento público en SINERGIA con tableros por derecho y entidad, reforzando transparencia y trazabilidad en el Plan de Acción Provisional y en etapas posteriores.

El desempaque de derechos ha demostrado ser una herramienta efectiva en diversos procesos similares al de la Sentencia T-302 para operacionalizar y clarificar la protección de derechos humanos frente a obligaciones estatales. Esta técnica se ha utilizado ampliamente en análisis jurídicos, planificación de políticas públicas y evaluación de violaciones a derechos humanos. En casos jurídicos relevantes, como la Corte Interamericana de Derechos Humanos y análisis en México y Latinoamérica, se ha usado para definir con detalle el contenido normativo y operacional de derechos complejos (Vásquez Valencia, 2025).

El enfoque metodológico propuesto representa un avance conceptual y técnico que constituye una base para articular políticas públicas complejas en contextos pluriculturales y con múltiples actores. Aunque la persistencia de indicadores críticos de desnutrición crónica, mortalidad infantil y precariedad en condiciones de vida refleja que la transformación estructural es un proceso lento, condicionado por



variables socioeconómicas históricas y por la capacidad limitada de articulación interinstitucional efectiva en todos los niveles. Además, la sostenibilidad financiera y social del plan estructural demanda un compromiso continuado y genuino más allá de límites burocráticos existentes (Ministerio de Salud, 2025; Corte Constitucional, 2025).

Adicionalmente, la participación del pueblo Wayuu, aunque reconocida y promovida, requiere fortalecer las dimensiones de autonomía, cosmovisión y control social, para evitar enfoques asistencialistas o centrados solo en metas cuantitativas, como sugiere el análisis de variables estratégicas (DNP, 2025a). Los autos de seguimiento por parte de la Corte Constitucional han identificado vacíos en representatividad, reglas de decisión y eficacia de la participación Wayuu dentro del MESEPP, señalando la necesidad de protocolos claros, tiempos de respuesta y rutas de activación frente a alertas territoriales. En consecuencia, la efectividad del desempaque depende no solo de sofisticación técnica, sino de procesos deliberativos culturalmente pertinentes y de control social incidentes en el ciclo de decisión.

Para el DNP, el Plan Estructural se proyecta como una herramienta decisiva para la superación definitiva del estado de cosas inconstitucional, en el que se incorporan medidas escalonadas, sostenibles y financiables que abarcan desde la infraestructura básica hasta políticas de gobernanza y autonomía cultural. Su éxito dependerá del fortalecimiento de la coordinación interinstitucional, el mantenimiento del diálogo genuino con las comunidades Wayuu y la construcción de un sistema efectivo de monitoreo y rendición de cuentas, aspectos ya contemplados en el diseño metodológico (DNP, 2025a).

Su hoja de ruta contempla el cumplimiento progresivo de los objetivos mínimos constitucionales, pero se requiere monitoreo riguroso, transparencia y ajustes continuos que garanticen que las acciones institucionales traduzcan en cambios reales y perdurables en la calidad de vida de la población objetivo (Corte Constitucional, 2025).



Para la progresividad y cierre del estado de cosas inconstitucional, se requieren atribuciones claras entre entidades, trazabilidad presupuestal, interoperabilidad de datos y monitoreo abierto con periodicidad definida, aspectos señalados tanto en lineamientos de seguimiento como en comunicaciones oficiales. Además, se han establecido cronogramas y responsabilidades sectoriales que presionan la ejecución y reporte, aunque su cumplimiento exige continuidad institucional y mejoras en calidad estadística.

7.2. Resultados e impactos de la política pública

La respuesta institucional a la Sentencia T-302 de 2017 ha generado avances normativos y metodológicos importantes, entre ellos la creación del MESEPP y la introducción de nuevas herramientas de seguimiento. No obstante, estos logros resultan insuficientes frente a la magnitud de la problemática. La ausencia de un Plan de Acción Estructural y la débil articulación interinstitucional han limitado la capacidad de transformar dichas innovaciones en mejoras tangibles.

Dentro de esta respuesta institucional se encuentra esta CAC, que se crea por medio de la Resolución 7391 del 17 de noviembre de 2023 (ICBF), en el marco de la implementación del Plan Provisional solicitado por la Corte Constitucional en los Autos 696 del 2022 y 1290 de 2023, de la Sentencia T302 de 2017. Este Plan Provisional además ha permitido realizar avances importantes en términos de seguimiento y monitoreo a los objetivos mínimos constitucionales relacionados con el derecho al agua potable, a la seguridad alimentaria, la ampliación y mejoramiento de la complementación alimentaria, búsqueda e identificación de niñas y niños con desnutrición y activación de rutas de atención, mejora en los mecanismos de control anticorrupción en los procesos de contratación y la consolidación de un modelo de atención integral para el pueblo Wayuu (MAI Wayuu), liderado por el ICBF. Asimismo, este Plan ha sido la respuesta integrada más contundente mientras se define y aprueba el Plan Estructural.



Desde el acompañamiento puntual del ICBF en el ejercicio de responder a los avances del plan provisional y demás autos en el marco del cumplimiento de la sentencia T-32/17, se ha observado que parte de las dificultades para dar respuesta de manera integral es la falta de compromiso institucional de temas estructurales como el agua, disponibilidad de alimentos, tenencia de tierras, protección a la economía campesina, empleo, salud entre otros.

Los hallazgos de la CAC permiten identificar factores estructurales que explican esta brecha: la persistencia de patrones coloniales en el diseño de políticas, la subordinación de epistemologías propias a marcos técnicos occidentales, la tensión entre el modelo extractivista y la garantía de derechos territoriales, la fragmentación sectorial de la gestión pública y un enfoque asistencialista que debilita la autonomía de las comunidades.

La experiencia de La Guajira demuestra el potencial del sistema judicial para impulsar cambios en la política pública, pero también pone en evidencia los límites del derecho cuando se aplica en contextos atravesados por estructuras coloniales no transformadas. Superar el estado de cosas inconstitucional exige una reconfiguración profunda del marco epistemológico e institucional que guíe la acción del Estado, reconociendo y valorando los sistemas de conocimiento, las formas de organización y las concepciones de vida digna propias de los pueblos.

La implementación efectiva de la Sentencia T-302 de 2017 ha estado marcada por múltiples bloqueos institucionales, políticos y sociales que dificultan la garantía de los derechos fundamentales del pueblo Wayuu en La Guajira. Estos bloqueos no deben entenderse como meras fallas administrativas, sino como mecanismos de producción de desigualdad que agudizan la mortalidad infantil y la inseguridad alimentaria. A partir de la revisión de indicadores, sesiones institucionales y autos judiciales, es posible identificar que la arquitectura estatal continúa reproduciendo dinámicas de colonialidad, centralismo y exclusión, y que solo una transformación

estructural en la gobernanza, la participación y el enfoque territorial podrá contribuir a revertir la crisis humanitaria.

Tabla N°. 8 Resumen de la revisión de los autos emitidos por la Corte Constitucional para valorar el avance de las acciones en el marco del cumplimiento de la Sentencia T-302 de 2017.

Auto	Asunto / Objetivo Constitucional Mínimo	Nivel de cumplimiento	Observaciones clave de la Corte	Comentario analítico desde los DSS
Auto 085/25	Creación del MESEPP (orden tercera)	Medio	Se expidió el Decreto 0147/24, pero persisten vacíos sobre participación Wayuu y precisión del reglamento.	Aunque existe avance normativo, la Corte reconoce falencias en legitimidad y participación. Desde los DSS, esto refleja cómo la gobernanza institucional sin diálogo genuino reproduce exclusión política y debilita la capacidad de las comunidades.
Auto 086/25	Complemento del 085/25: medidas sobre MESEPP	Medio	Ratifica avances normativos, pero falta definir espacios técnicos, roles de acompañantes y garantías de participación efectiva.	La ausencia de claridad institucional genera un bloqueo estructural en la articulación intersectorial. Esto es expresión de la debilidad estatal para organizar políticas en clave territorial.
Auto 117/25	Convocatoria a sesión técnica (objetivos 5° y 8°)	N/A (convocatoria)	Busca exposición metodológica del SIW Wayuu y escuchar inquietudes del pueblo Wayuu, entidades y sociedad civil.	La Corte abre un espacio dialógico, pero sin avanzar en valoración de cumplimiento. Desde los DSS, esto muestra la persistencia de un déficit en información y participación.
Auto 310/24	Objetivo 6°: imparcialidad y transparencia en asignación	Bajo	No existe sistema de información confiable ni	Lo que la Corte denomina 'cumplimiento bajo', se puede leer como un problema de corrupción

Auto	Asunto / Objetivo Constitucional Mínimo	Nivel de cumplimiento	Observaciones clave de la Corte	Comentario analítico desde los DSS
	de beneficios y contratistas		indicadores para medir transparencia; persisten corrupción y falta de control.	estructural que limita acceso a programas de alimentación y salud.
Auto 505/25	Objetivo 4°: movilidad y libre locomoción en zonas rurales dispersas	Bajo	Insuficiente ejecución de contratos, falta de plan estructural, ausencia de participación comunitaria.	La movilidad es un determinante social clave: sin caminos ni transporte, se restringe el acceso a agua, salud y alimentos. Esto refleja la marginalidad territorial histórica.
Auto 899/25	Objetivo 1°: disponibilidad, accesibilidad y calidad del agua	Bajo	Medidas urgentes e insuficientes, sin política pública estructural de agua. Cinco bloqueos en información, planeación, recursos, contratación y desarticulación .	La falta de acceso estructural a agua segura es un determinante directo de la mortalidad infantil por desnutrición y enfermedad.
Auto 1179/25	Objetivo 2°: efectividad y cobertura de programas alimentarios	Bajo	Programas asistencialistas , sin indicadores de goce efectivo ni plan estructural.	Aquí se evidencia la colonialidad del saber y el enfoque asistencialista: seguridad alimentaria reducida a raciones, sin reconocer soberanía alimentaria.
Auto 1743/24	Objetivo 8°: diálogo genuino con autoridades legítimas Wayuu	Bajo	Multiplicación de autoridades 'de papel'; prácticas inconstitucional es del Estado.	Este auto refleja la colonialidad del poder: el Estado impone formas de representación ajenas a la organización Wayuu, debilitando el diálogo genuino.

Auto	Asunto / Objetivo Constitucional Mínimo	Nivel de cumplimiento	Observaciones clave de la Corte	Comentario analítico desde los DSS
Auto 1846/24	Objetivo 5°: mejorar la información disponible	Bajo	Falta de Sistema de Información y censo; problemas de articulación y recursos.	Los bloqueos de información son un determinante de invisibilidad estadística: lo que no se mide no existe, y lo que no existe no se atiende.

De igual manera, se pueden visibilizar un conjunto de problemas estructurales consistentes que trascienden los sectores específicos y revelan fallas sistemáticas en la arquitectura institucional del Estado. Estos bloqueos institucionales se cruzan con determinantes sociales como la marginalidad territorial, la discriminación histórica, el colonialismo histórico y el racismo estructural. La planificación inadecuada, sumada al enfoque asistencialista de las políticas, ha consolidado intervenciones clientelistas que no transforman las causas estructurales de la crisis humanitaria, sino que perpetúan relaciones de dependencia y subordinación. La persistencia de estos bloqueos evidencia que la crisis no es solo técnica, sino fundamentalmente ética y política.

Los bloqueos institucionales presentan patrones recurrentes que afectan múltiples dimensiones de la política pública. Entre los más relevantes se encuentran las debilidades para la recolección, sistematización y uso de información relevante para la toma de decisiones; la planificación inadecuada que no incorpora las particularidades territoriales y culturales; la persistencia de prácticas de corrupción que desvían recursos destinados a la población más vulnerable; y la desarticulación institucional que impide la coordinación efectiva entre entidades del orden nacional, departamental y municipal.

En el acceso al agua potable (Auto 899/25), los bloqueos se manifiestan en debilidades para recolectar información eficiente, diseñar acciones dirigidas a estructurar políticas públicas integrales que garanticen todas las dimensiones del



derecho al agua, problemas en la planeación y ejecución de recursos, deficiencias contractuales, y ausencia sistemática de consulta previa a las comunidades indígenas. Estas deficiencias están directamente relacionadas con factores sociales como la marginalidad territorial, la discriminación histórica y la corrupción. Como resultado, el acceso al agua se vuelve intermitente e insuficiente, lo que a su vez incrementa la incidencia de enfermedades diarreicas, limita la absorción y el aprovechamiento adecuados de nutrientes que empeoran la desnutrición infantil.

El ámbito de seguridad alimentaria (Auto 1179/25) presenta bloqueos caracterizados por la ausencia de estrategias dirigidas a resolver problemas estructurales, dificultades persistentes en la recopilación y reporte de información confiable, ausencia de líneas base e indicadores expresados en términos de goce efectivo de derechos, y falta de transparencia en la contratación pública y sostenibilidad en las acciones implementadas. Los bloqueos institucionales que ha señalado la Corte se relacionan directamente con la pobreza extrema, el acceso limitado a alimentos nutritivos, la falta de autonomía económica y la corrupción en la gestión de recursos públicos. Se ha observado que el tema corrupción toca esferas en la implementación de las acciones y programas por falta de un verdadero ejercicio de supervisión.

En materia de movilidad (Auto 505/25), los bloqueos incluyen la insuficiente ejecución de contratos orientados a mejorar la movilidad de las comunidades Wayuu; la persistente incertidumbre sobre los mecanismos de recopilación y divulgación de información entre los actores responsables; la falta de información respecto de la participación comunitaria; la desarticulación institucional para atender contingencias sociales y climáticas; y las debilidades administrativas en la supervisión, realización de interventorías y sanción a contratistas.

El sistema de información (Auto 1846/24) enfrenta bloqueos relacionados con el bajo relacionamiento y comprensión de la cultura Wayuu, escasez de recursos dirigidos al cumplimiento del sistema de información, bajo desempeño del talento



humano y sus capacidades, baja articulación entre instituciones, y problemas derivados de la ruralidad, conectividad y seguridad.

En transparencia (Auto 310/24), los bloqueos se expresan en insuficiencias de personal y tecnológicas, baja capacidad para medir resultados y sancionar incumplimientos, baja articulación interna, y bajo control de las asignaciones a los resguardos indígenas.

Un bloqueo particularmente crítico se presenta en la implementación del diálogo genuino (Auto 1743/24), en el que las figuras institucionales de representación indígena están desconectadas de la cosmovisión y organización social del pueblo Wayuu. El Estado ha intentado relacionarse con un representante único, contradiciendo la organización social Wayuu, mientras que los trámites y procedimientos para el registro de autoridades han generado incentivos perversos en la multiplicación de autoridades tradicionales, reproduciendo lógicas coloniales de control y administración.

La mayor innovación surge del poder judicial al instaurar mecanismos activos de seguimiento y exigencia de cumplimiento, transformando la naturaleza de la sentencia estructural que, tradicionalmente, era solo un “juramento normativo”. El MESEPP es producto directo de estas órdenes, lo que representa una plataforma de coordinación interinstitucional que exige rendición de cuentas ante la Corte, con evaluación periódica y posible reformulación de estrategias (Presidencia de la República, 2024).

En el área de salud y de intervención social, la creación de los Territorios de Respuesta Integral (TRI) constituye una estrategia enmarcada en el MESEPP que territorializa las intervenciones coordinadas y focalizadas. Se establecen 9 condiciones fundamentales por las comunidades que fueron incorporadas como líneas de acción en la metodología de desempaque de derechos (DNP, 2025, p. 21).

El Ministerio del Interior ha desarrollado procesos de diálogo genuino que incluyen traducción simultánea al Wayuunaiki en espacios participativos,



incorporación de metodologías culturalmente apropiadas e inclusión de las autoridades indígenas en los procesos decisorios (Consejería Presidencial para las Regiones, 2023). Sin embargo, la persistencia de desconexiones sugiere que estas herramientas no han logrado superar las estructuras coloniales que perpetúan la marginalización del pueblo Wayuu.

El Estado ha implementado instrumentos como el Tablero de Control del DNP, que permite la consolidación y consulta de información sobre acciones ejecutadas, avances en metas y recursos asignados. Este sistema incorpora elementos de alerta temprana y análisis semafórico, permitiendo una visualización dinámica del cumplimiento institucional (Presidencia de la República, 2024, art. 14).

No obstante, la herramienta se focaliza en monitorear gestión interna y no la incidencia real de las políticas. Esta limitación se hace evidente cuando se contrasta la información del Tablero con los datos epidemiológicos: mientras el sistema puede reportar avances en la implementación de programas alimentarios, las tasas de mortalidad por desnutrición siguen siendo alarmantemente altas.

Esto se explica porque no solamente los programas alimentarios son los responsables de mover de manera positiva indicadores de mortalidad o desnutrición, es aquí donde tanto el plan provisional como el estructural deben enfocar al cumplimiento de acciones de aquellos sectores que no han podido responder: Agua potable, recuperación del río, rescate de las economías del pueblo Wayúu entre otras.

7.3. Logros de la atención integral al Pueblo Wayuu en sus territorios ancestrales en el marco del cumplimiento de la Sentencia T – 302 de 2017 desde el ICBF.

Esta revisión se estableció mediante la participación del ICBF como entidad comisionada dentro del CAC. Los compromisos del ICBF con la niñez Wayuu se enmarcan a través de la atención integral al Pueblo Wayuu en sus territorios



ancestrales, favoreciendo la disminución de la desnutrición a través de la consolidación progresiva de un modelo propio, a través del cual desde el año 2023 se ha venido avanzando en:

1. Construcción participativa y dialógica de un modelo de atención propia.

- Realizando 72 espacios de diálogos genuinos con 862 comunidades Wayuu ubicadas en los cuatro municipios priorizados por la Sentencia T – 302 de 2017.
- Mediante los cuales se favoreció, el ejercicio de construcción de una atención propia, que contribuyan a tejer una propuesta que tenga en cuenta escenarios de y entornos comunitarios
- Así como enriquecer procesos contribuyendo al trabajo conjunto para favorecer el desarrollo infantil y la articulación transectorial fortaleciendo sus planes de vida, pervivencia cultural y buen vivir del pueblo Wayuu.

2. Consolidación de una atención con pertinencia cultural y territorial, con enfoque diferencial y de calidad para la promoción de los derechos de las niñez, familias y comunidades Wayuu.

- A partir de la cual se ha favorecido la organización de la atención integral por comunidades, considerando como elemento relevante la autonomía en la toma de decisiones territoriales para la implementación de la atención y focalización de la población Wayuu.
- Como también la entrega de una complementación alimentaria mensual, que incluye alimentos propios del territorio dispuestos en armonía con las prácticas culturales y de preparación Wayuu. Mediante la disposición de tres tipos de raciones familiares para preparar, que responden a la conformación de la familia según su número de integrantes, especialmente de niñas y niños de primera infancia. *Dicha*

ración, en tanto su contenido y entrega es acordada con cada una de las comunidades participantes.

- Facilitando a las comunidades el **acceso a agua para la preparación de alimentos**.
- Fomentando una atención que promueve la **flexibilización para realización de encuentros** para niñas y niños, especialmente con dificultades de acceso a espacios comunitarios de atención, realizando experiencias pedagógicas con encuentros en el hogar y grupales en las comunidades que cuenten con enramadas o UCAs.
- Enriqueciendo **espacios con elementos propios de la cultura Wayuu**.
- Potenciando **iniciativas comunitarias y culturales** como insumo para la consolidación de escenarios de soberanía alimentaria.
- Realizando un **seguimiento nutricional mensual** comunitario continuo, para la mitigación de riesgo y activación de rutas ante los casos de desnutrición.
- Desarrollando experiencias pedagógicas basadas en ejercicios de cuidado propio para fortalecer la pervivencia cultural Wayuu, mediante un **tejido de prácticas culturales propias**.
- Brindando herramientas para la **consolidación de un observatorio encamorado al seguimiento a los derechos** de la niñez, adolescencia y sus familias a través de la metodología del Ayaawataa.
- Promoviendo el mejoramiento continuo de esta atención mediante la estrategia propia de control social.
- Realizando procesos de capacitación para el reconocimiento de signos físicos de la desnutrición y signos de alarma ante casos de desnutrición, como también acciones preventivas para la mitigación de riesgos de desnutrición.

- Entregando **alimentos de alto valor nutricional** para niñas y niños de primera infancia en riesgo o recuperación de casos de desnutrición prioritariamente.
- **Previniendo situaciones de vulneración de derechos en niñas, niños** desde la primera infancia hasta la adolescencia, mediante el reporte y activación de rutas.
- Aportando recursos para para el mejoramiento o **adecuación de espacios comunitarios** para la atención.
- **Fortalecimiento del ejercicio de corresponsabilidad** de las familias y las comunidades en el marco de la Garantía de los Derechos de la Niñez Wayuu.
- Consolidando una estrategia de cuidado propio
- Impulsando **la participación matrilineal de las mujeres Wayuu como parte fundamental** en este proceso, integrando estrategias de desarrollo propias del territorio, seguimiento nutricional y el apoyo de parteras con medicina tradicional para la consolidación de una estrategia de cuidado propio del pueblo Wayuu que, debe incorporar estrategias de desarrollo que emanan directamente de sus propios territorios, incluyendo un monitoreo nutricional eficaz, para la protección de la niñez, contando con el apoyo de parteras, a través de la medicina tradicional, se acompaña ese momento en el que la mujer camina a la maternidad y el hombre a la paternidad y así hacia la lactancia humana: familiar, comunitaria y diversa.

Y es a partir de los aspectos que se brindan desde la atención que se buscado incidir en favorecer niveles de protección de la población especialmente de niñas y niños, en relación con cuatro indicadores básicos de alimentación y nutrición infantil:

1. **Tasa de mortalidad** por desnutrición en menores de 5 años debe ser inferior a la tasa promedio nacional

- 
2. **Prevalencia de desnutrición crónica** en menores de 5 años debe ser inferior a la tasa promedio nacional
 3. **Prevalencia de desnutrición global** en menores de 5 años debe ser inferior a la tasa promedio nacional
 4. **Prevalencia de desnutrición aguda** en menores de 5 años.

7.3.1. Retos

1. Consolidación de un modelo propio único para brindar una atención integral armónico para niñas, niños, adolescentes, sus familias y comunidades, que continúe comprendiendo el ejercicio participativo de las comunidades y amplíe el ejercicio de presencia territorial transectorial.
2. Favorecer la universalización del modelo integrado y propio para brindar la atención a todas las comunidades Wayuu que habitan en los territorios de los cuatro municipios priorizados.
3. Fomentar la vinculación de otros sectores para consolidar una articulación y gestión transectorial, que contribuya a garantizar la sostenibilidad de acciones para la mitigación de riesgos por desnutrición y enfermedades prevalentes de niñas y niños y disminuir los aspectos estructurantes que afectan la protección y garantía de los derechos de niñez.
4. Promover rutas de atención interculturales que favorezca la protección y mitigación de riesgos por vulneración de derechos de niñas, niños y adolescentes Wayuu.
5. Consolidar un ejercicio de seguimiento de la atención Wayuu en el marco del Índice del Goce Efectivo de Derechos.
6. Consolidar en todas las comunidades las estrategias de cuidado y vigilancia nutricional comunitarias.
7. Reforzar la planeación de disposición de recursos para la continuidad y ampliación de la atención.



08

Conclusiones



8. Conclusiones

La CAC desarrolló un proceso investigativo integral, participativo e intercultural para analizar las causas estructurales e intermedias de la desnutrición infantil en el departamento de La Guajira, en el marco del seguimiento a la Sentencia T-302 de 2017. A diferencia de ejercicios previos centrados en diagnósticos sectoriales o indicadores biomédicos, este informe adopta de manera explícita el enfoque de los determinantes sociales de la salud, incorporando fuentes vivas, evidencia cualitativa, literatura gris territorial y voces históricamente excluidas —niñas, niños, mujeres cuidadoras, parteras, autoridades tradicionales y sabedores— como insumos legítimos para el análisis científico, ético y jurídico.

Las conclusiones que se presentan a continuación no constituyen hallazgos aislados, sino el resultado de un análisis acumulado, reiterado y consistente, que confirma que la desnutrición infantil en La Guajira es una expresión extrema de desigualdades estructurales persistentes, reproducidas por modelos de desarrollo, decisiones institucionales y omisiones históricas del Estado.

8.1. Desde la subcomisión Wayuu

El caso de La Guajira ilustra cómo un modelo de desarrollo económico que se enfoca en la extracción de recursos y la expansión de mercados globales puede llevar a un deterioro simultáneo de la salud, la soberanía alimentaria y la cohesión cultural. En este sentido, el modelo de desarrollo extractivista implementado en La Guajira ha configurado un determinante estructural de la pobreza y de la desnutrición infantil en el pueblo Wayuu, a través de procesos sistemáticos de despojo, fragmentación y ocupación del territorio ancestral en la Alta y la Baja Guajira. La expansión de proyectos mineros, de explotación de gas natural, de energías renovables, así como de iniciativas turísticas y de infraestructura estratégica han generado desplazamientos forzados, reubicación de asentamientos indígenas y destrucción de espacios de alto valor



ancestral, alterando de manera profunda y, en muchos casos, irreversible los patrones tradicionales de movilidad, pastoreo y uso del territorio.

Las comunidades Wayuu han sido incorporadas dentro de economías de enclave, como la mina de carbón El Cerrejón y las salinas de Manaure, bajo condiciones desiguales y subordinadas, en las que no existe un acceso significativo a los beneficios económicos ni se ha producido una redistribución efectiva. Esto ha resultado en la pérdida de tierras productivas, agua y subsistencia; y con esto, la minería artesanal, la agricultura, la ganadería y la pesca, sin empleo sostenible ni fuentes de ingresos. Esto ha resultado en una disminución de la autosuficiencia alimentaria y ha profundizado aún más la vulnerabilidad social de las familias Wayuu.

Las comunidades Wayuu y afroguajiras han sido históricamente excluidas de los beneficios del crecimiento social, sometidas a políticas asistencialistas que no reconocen plenamente sus derechos territoriales y culturales. La pobreza, la desnutrición y la inseguridad alimentaria son reflejos de una estructura económica que prioriza el capital sobre la vida.

Si bien las regalías derivadas de la explotación de carbón y gas han representado ingresos significativos para el departamento, su impacto ha sido insuficiente para revertir el rezago histórico, debido a problemas estructurales de corrupción, deficiente gestión y fragmentación institucional. En consecuencia, los profundos cambios económicos y territoriales impulsados por el extractivismo no se han traducido en mejoras sustantivas en la calidad de vida del pueblo Wayuu; por el contrario, han contribuido a la persistencia de condiciones estructurales de pobreza y exclusión, a la pérdida de medios de vida tradicionales y a una elevada vulnerabilidad nutricional en la niñez Wayuu.

La pobreza vista como un factor estructural que afecta la salud tiene una dimensión profundamente relacional y cultural entre los Wayuu. A diferencia de la perspectiva occidental, que se enfoca en indicadores cuantitativos de carencia



material, la experiencia sostiene la vida: el territorio (woumain), la comunidad (ei' rukuu) y el legado ancestral.

La incapacidad de llevar a cabo rituales, de transmitir la lengua Wayuunaiki o de acceder a lugares sagrados genera una “pobreza de sentido” que se traduce en malestares físicos y espirituales, evidenciando cómo los determinantes sociales de la salud operan a través de la desarmonía cultural y ecológica. Desde esta perspectiva, la relación entre pobreza y salud en el contexto Wayuu no puede ser reducida a variables universales. La llamada “pobreza relacional” —un concepto desarrollado por investigadores Wayuu como Epieyu— demuestra que la salud se deteriora cuando se pierde la autonomía para vivir de acuerdo con el ana'pia o “vida buena”.

El bienestar Wayuu se basa en la armonía (anajirawaa), un estado dinámico que abarca la convivencia pacífica, la reciprocidad (akaalijirawaa) y la sacralidad de la palabra. Este ideal de “vivir en paz” va más allá de simplemente no estar enfermo; implica que la comunidad tenga la capacidad de autorregularse, resolver conflictos a través del diálogo y mantener un equilibrio entre las dimensiones física, social y espiritual.

Cualquier política de salud intercultural que busque abordar la pobreza como un determinante estructural debe, por lo tanto, reconocer y fortalecer estos principios. Solo a través de la co-construcción de saberes —donde la voz Wayuu pueda definir sus propias prioridades de bienestar— podremos superar el reduccionismo de los indicadores convencionales y avanzar hacia una salud verdaderamente integral, arraigada en la armonía con el territorio y la memoria ancestral.

Las condiciones actuales de empleo e ingresos de la población Wayuu son el resultado de un proceso histórico prolongado marcado por despojo territorial, subordinación económica, políticas extractivistas y ausencia de un enfoque étnico-territorial en la respuesta estatal. Este entramado estructural explica por qué amplios sectores del pueblo Wayuu enfrentan hoy ingresos inestables, empleo precario y una



profunda vulnerabilidad socioeconómica que se refleja directamente en los indicadores de desnutrición infantil.

El racismo y la violencia estructural se manifiestan en la manera en que el Estado y otros actores reproducen la presencia de *Jamuu* mediante prácticas asistencialistas, dinámicas de corrupción, despojo territorial y negación de la soberanía alimentaria. Estas prácticas fuerzan a muchas familias Wayuu a escoger entre el hambre, la mendicidad o el sacrificio de su Aküaipaa para acceder a recursos básicos, profundizando así condiciones estructurales de subordinación y vulnerabilidad.

En el pensamiento Wayuu no existen las clases sociales como las entiende el mundo exterior, en el sentido clásico (burguesía, proletariado, clase media). Sin embargo, esta distinción no implica la ausencia de diferenciación interna ni una idealizada igualdad social.

Las causas estructurales de la desnutrición infantil asociadas a la estratificación social del pueblo Wayuu se relacionan con la desigualdad interna que limita el acceso universal al agua potable, la salud, la educación, atención a la primera infancia y la soberanía alimentaria. Esta problemática se profundiza mediante la acumulación desigual de riqueza y la reproducción de brechas sociales a través de alianzas entre élites Wayuu y Alijüna. El resultado es el surgimiento de grupos de poder que monopolizan la inversión social, y que consolida una neojerarquización social en el que se evidencia la explotación del Wayuu por el propio Wayuu.

La desnutrición infantil está vinculada a la marginalización política se relaciona con la exclusión histórica ejercida por el Estado; el desconocimiento y vulneración sistemática de la autodeterminación y autonomía del pueblo Wayuu; la corrupción estructural y desvío de recursos públicos; la captura institucional por élites políticas y económicas; y la consolidación de redes clientelistas que perpetúan la desigualdad.

Los ejercicios realizados en el Atunkawaa confirman que las relaciones de parentesco, la coresidencia y la reorganización de la autoridad familiar influyen



directamente en la protección de la niñez y en la toma de decisiones que afectan el bienestar colectivo. La creciente participación de la familia paterna, la dualidad entre la autoridad institucional y la autoridad interna, así como la multiplicación de formas de ejercicio del liderazgo, han modificado las responsabilidades, los circuitos de decisión y las redes de apoyo que anteriormente garantizaban respuestas oportunas ante situaciones críticas.

La gobernanza Wayuu actual se caracteriza por una coexistencia tensa entre el orden sociopolítico tradicional y los marcos institucionales estatales, lo que genera nuevas disputas por la representación y efectos directos sobre la organización social, la cohesión territorial y la protección de la vida. Comprender estas transformaciones resulta importante para analizar fenómenos como la desnutrición infantil, los conflictos territoriales y la erosión de prácticas ancestrales, pues todos ellos están estrechamente vinculados a las transformaciones en la estructura del parentesco, la autoridad y el gobierno propio del pueblo Wayuu.

Las formas en que los Wayuu reconocen, ejercen y comprenden hoy el poder y la autoridad se han desplazado desde un eje casi exclusivo en el alaülaa (tío materno, autoridad ancestral del e'irukuu, del apüshii) hacia un campo mucho más fragmentado, en el que coexisten y compiten diversas figuras de autoridad. Este cambio implica que el reconocimiento ya no descansa únicamente en la trayectoria moral, la capacidad de cuidado y la palabra que garantiza la armonía interna, sino también en certificaciones indígenas y en la capacidad de gestionar recursos estatales.

Estas transformaciones se explican, en primer lugar, por la intervención estatal, que institucionaliza la figura de la “autoridad tradicional” y canaliza a través de ella la respuesta institucional y la distribución de recursos (regalías, programas de primera infancia, ayudas alimentarias, agua). Esto reordena la jerarquía local: la autoridad tradicional se convierte en interlocutor obligatorio ante el gobierno, las alcaldías y los ministerios; mientras los alaülaa, las madres y las abuelas pierden centralidad efectiva



en decisiones que afectan la niñez y el bienestar colectivo. A esto se suma una mediación institucional que exige “papeles” para acceder a derechos (registro civil, gratuidad universitaria, ingreso a IPS), imponiendo la idea de que “los Wayuu con papeles son los que son escuchados por los alijüna”.

Las consecuencias se evidencian en la proliferación de autoridades en las que hay autoridades familiares no certificadas, autoridades tradicionales de carpeta, líderes religiosos y funcionarios externos que toman decisiones sobre recursos y programas sin anclaje pleno en las normas de Aküaipaa. Esto provoca disputas por legitimidad entre autoridades reconocidas y no reconocidas, desplaza a actores clave del cuidado (madre, abuela, tío materno) y desestructura las redes de protección de la niñez, al trasladar el centro del poder desde el ei´rukkuu y el apüshii hacia oficinas municipales, secretarías de asuntos indígenas y programas asistenciales. La pérdida de narrativas propias y la reducción del uso del Wayuunaiki agravan esta crisis, porque erosionan los marcos simbólicos que sostenían el respeto a la palabra y la cohesión social.

Los procesos de desarraigo cultural, ecológico, alimentario, social y espiritual que afectan al pueblo Wayuu constituyen un fenómeno estructural, acumulativo y multicausal, estrechamente vinculado a dinámicas históricas de aculturación, desplazamiento, pobreza estructural y debilitamiento de la gobernanza propia. La pérdida de apropiación del calendario agroalimentario, la erosión del Aküaipaa, así como la fragmentación del apüshii y de las redes tradicionales de cuidado, han alterado de manera significativa las condiciones que históricamente garantizaban la reproducción social, la protección comunitaria y el bienestar infantil.

En este contexto, la desnutrición infantil debe ser comprendida como un resultado estructural derivado de la ruptura del tejido social, territorial y espiritual, y no como una consecuencia de prácticas culturales o decisiones individuales. En consecuencia, cualquier respuesta institucional orientada a la superación de la desnutrición infantil, en contextos Wayuu, requiere un enfoque integral, que reconozca



y fortalezca la gobernanza propia, los sistemas vivos de cuidado y las economías propias, garantizando intervenciones culturalmente pertinentes, territorializadas y articuladas, conforme a los principios de derechos humanos e interculturalidad.

El desconocimiento institucional de las rutas tradicionales de cuidado tiene consecuencias directas: rompe la cadena de confianza entre comunidades y servicios de salud, limita la detección temprana y obstaculiza los procesos de recuperación. Para las médicas ancestrales, la atención a los niños desnutridos debe comenzar en la medicina tradicional y en el territorio. Esta afirmación revela una epistemología de la prevención: la desnutrición no se cura en la clínica, sino en la relación con la tierra, las plantas y los seres no humanos.

La articulación con la medicina occidental exige, por tanto, un reconocimiento de estos itinerarios terapéuticos. La Ley del SISPI ya plantea un modelo intercultural, pero su implementación en La Guajira es casi nula. Los itinerarios del cuidado se interrumpen entre el diagnóstico comunitario y la derivación hospitalaria; no hay protocolos de acompañamiento conjunto ni espacios institucionales donde las Oütsuu puedan participar formalmente. La falta de articulación no solo invisibiliza la medicina Wayuu, sino que debilita la efectividad misma del sistema de salud, que pierde la mediación cultural que podría garantizar confianza y adherencia al tratamiento.

El itinerario Wayuu del cuidado podría aportar una comprensión más amplia del proceso de recuperación. Incluye etapas de interpretación espiritual, baños de plantas, sobos, rezos y la intervención del aseyuuu —espíritu familiar que guía el tratamiento—. Cada fase se acompaña de ofrendas, cantos y prácticas de reciprocidad. La omisión de estas fases en la atención institucional desarticula la lógica simbólica que sostiene la curación. De allí que muchos padres consideren que los hospitales “traen el mal” y que los niños “recogen enfermedades” en ellos. Sin entender esta percepción, el sistema de salud continuará repitiendo fracasos diagnósticos y tratamientos incompletos.



La pérdida del Aküaipaaa, equivalente a empobrecimiento en términos occidentales, se relaciona con presión territorial, abandono de prácticas de siembra, dependencia de mercados externos, sustitución del trabajo colectivo por asistencialismo estatal y debilitamiento de vínculos culturales y espirituales. Los indicadores occidentales resultan insuficientes para comprender esta realidad porque ignoran dimensión territorial, autonomía alimentaria, valor de redes de reciprocidad, espiritualidad como parte del bienestar e incluso orientan intervenciones que profundizan dependencia.

Los hallazgos iniciales permitieron identificar factores estructurales que explican brechas ligadas a la desnutrición. La persistencia de patrones coloniales en el diseño de políticas, la subordinación de epistemologías propias a marcos técnicos occidentales, la tensión entre el modelo extractivista y la garantía de derechos territoriales, la fragmentación sectorial de la gestión pública y un enfoque asistencialista que debilita la autonomía de las comunidades.

El análisis del marco de las violencias históricas y del conflicto armado como determinantes estructurales de la desnutrición en La Guajira, conduce a afirmar que el hambre infantil en el departamento no es un problema técnico susceptible de ser resuelto con acciones aisladas en cada uno de los sectores responsables. Por el contrario, se trata de la manifestación de acumulación de injusticias históricas que hace necesario una respuesta integral de justicia social, territorial y cultural. Para garantizar el derecho a la alimentación en La Guajira, la política pública debe reconocer que el Estado colombiano tiene una deuda histórica con los pueblos Wayuu, afrodescendientes y campesinos del departamento. Y que esta deuda no se paga con programas y fondos asistenciales que cronifican la dependencia, sino con cambios en las relaciones de poder y de recursos y territorio.

La lucha anticorrupción, más que un problema administrativo, es un asunto ético y político, y una responsabilidad política de todos para garantizar el derecho a la vida. No hacer más que alardear (“chicanear”) con respecto a la impunidad en los



delitos que alimentan y matan por desnutrición es una forma de violencia institucional y la señal de que la vida de los niñas y niños Wayuu, de los afrodescendientes y de los campesinos vale menos que las de los otros grupos poblacionales. Por eso, se necesitan mecanismos reales de control social, cero tolerancias, total transparencia en la administración de los recursos y ejemplar castigo a los funcionarios corruptos.

La justicia transicional derivada del Acuerdo de Paz debe replantear de manera explícita la comprensión de la victimización en el conflicto armado, incorporando la inseguridad alimentaria como una dimensión central. Las víctimas de desplazamiento forzado, despojo de tierras y demás violaciones cometidas en el contexto del conflicto deben ser reparadas integralmente, entendiendo dicha reparación no solo en términos de compensaciones económicas, sino también como la restauración efectiva de condiciones dignas de vida, esto es, acceso a tierra, agua, vivienda y servicios públicos.

Es importante afirmar que la desnutrición de La Guajira es un problema de justicia social que pone en tela de juicio la legitimidad del Estado colombiano y el modelo bajo el que opera. Que un país deje morir de hambre a sus hijos en medio de la riqueza natural que exportan corporaciones transnacionales, significa que ha fallado en su misión. La superación de la desnutrición requiere, entonces, no sólo políticas focalizadas, sino la transformación de las relaciones de poder que han producido y mantienen el hambre como una condición estructural de existencia para segmentos privilegiados de la población guajira. Es importante tener presente que cada niño y niña que muere de hambre en La Guajira representa un mandato ético de “nunca jamás”: nunca más hambre, nunca más indiferencia, nunca más destino para la violencia estructural.

El cambio climático, las distintas formas de extractivismo y el conflicto armado constituyen fuentes de preocupación común para las comunidades afroguajiras y el pueblo Wayuu de La Guajira, particularmente por la manera en que, directa o indirectamente, han afectado los sistemas alimentarios del departamento. Estas



dinámicas han incidido en la seguridad y la soberanía alimentaria de las familias, así como en el acceso permanente al agua potable.

Se evidenció la relación entre los cuerpos de agua, los sistemas alimentarios y la lectura atenta de las variables ambientales y naturales. Es esta fina y sofisticada sincronización entre dichas variables y las tareas y labores asociadas a la producción de alimentos la que permite y sostiene, en gran medida, la vida del pueblo Wayuu y de la comunidad afroguajira.

La desnutrición infantil en La Guajira es la expresión de un entramado estructural de exclusión social, racial, territorial, y de pobreza, anclado en un orden colonial persistente. Más que un problema exclusivamente nutricional o sanitario, la desnutrición de niñas y niños Wayuu y en menor visibilidad, afroguajiros, debe entenderse como la manifestación de un sistema de opresiones históricas que articula jerarquías raciales, territoriales y epistémicas. Este entramado conceptualizado desde la colonialidad del poder reproduce condiciones de marginalidad política y despojo territorial, consolidando una ciudadanía diferenciada y vulnerada para las poblaciones étnico-racializadas.

La invisibilización del racismo estructural en la literatura académica consultada, revela una omisión epistémica que perpetúa la exclusión de las dimensiones étnico-raciales en el análisis sobre desnutrición en la salud pública. Aunque los determinantes sociales de la salud permiten identificar factores como la pobreza, el acceso desigual a servicios o la exclusión institucional, la mayoría de los estudios evita integrar de forma explícita el racismo estructural como variable analítica. Este silenciamiento académico, especialmente en estudios de corte cuantitativo, limita la comprensión interseccional del fenómeno y refuerza una epistemología dominante que despolitiza la desnutrición y homogeneiza a las poblaciones afectadas. Reconocer el racismo estructural no solo como contexto, sino como mecanismo activo de producción de inequidad, es fundamental para una lectura crítica y transformadora en los contextos de colonialidad persistente



Los resultados de la CAC evidencian que las desigualdades de género y la feminización del cuidado no son un “contexto” de la desnutrición infantil, sino un mecanismo estructural que la produce y la sostiene. No porque “las mujeres cuiden mal”, sino porque cuidan sin medios, sin redistribución, sin reconocimiento y, con frecuencia, sin voz en las decisiones. En el territorio, la vida de niñas y niños depende de manera desproporcionada del trabajo no remunerado de mujeres —madres, abuelas, tías, parteras y sabedoras— que cuidan en condiciones de escasez hídrica, precariedad económica y baja presencia institucional.

La escena de Puerto Virgen muestra que cuando las mujeres acceden a medios de vida propios aumenta su capacidad material de sostener el alimento; y cuando esa autonomía se restringe por la sobrecarga doméstica y el no reconocimiento institucional, disminuye la capacidad de cuidado. Al mismo tiempo, las narrativas del Otkajawaa y las bitácoras confirman que el cuidado femenino es práctica política y espiritual que protege la infancia, pero es subvalorada por lógicas institucionales que reproducen jerarquías de género y violencia epistémica. En esta clave, la desnutrición infantil debe leerse como síntoma de un entramado donde género, etnicidad, pobreza y violencia histórica se entrecruzan.

Las narrativas del Otkajawaa y las bitácoras confirman que el cuidado femenino es práctica política y espiritual que protege la infancia (prevención, partería, redes del fogón), pero es subvalorada por lógicas institucionales que reproducen jerarquías de género y formas de violencia epistémica (CAC, 2025). En esta clave, la desnutrición infantil debe leerse como síntoma de un entramado donde género, etnicidad, pobreza y violencia histórica se entrecruzan, y donde el Estado desplaza la responsabilidad de sostener la vida hacia mujeres que cuidan sin redistribución, sin medios suficientes y con limitado poder de decisión.

Como se ha evidenciado en el análisis sobre las condiciones de transporte e infraestructura vial, el aislamiento geográfico en La Guajira no es solo un accidente de la naturaleza, sino el resultado directo de decisiones políticas persistentes que han



dejado sistemáticamente a miles de personas al margen de lo que humanamente es posible y deseable. La exclusión constituye, sin duda, un determinante estructural central de la desnutrición infantil, pues sin conectividad territorial no es posible acceder de manera efectiva a alimentos, agua, servicios de salud y oportunidades económicas.

Sin una infraestructura adecuada —por ejemplo, vías rurales que conecten los puntos más alejados del departamento— no se puede materializar plenamente la garantía del derecho a la alimentación. Cuando los caminos están destapados o en mal estado, los alimentos no logran llegar oportunamente o resultan inaccesibles para las familias empobrecidas debido a los costos del transporte; en tales condiciones, el ejercicio del derecho a la alimentación se convierte en una posibilidad remota.

Superar la crisis nutricional de La Guajira pasa por reconocer la territorialidad conectada como un derecho fundamental y como una condición necesaria para la realización de otros derechos. Para agilizar la implementación de este principio, las políticas públicas deben abogar por una justicia territorial que apunte a la democracia intensiva de la inversión vial en las áreas más abandonadas de la historia, en particular aquellas con mayor población indígena y afro, y que son las áreas con el peor nivel de la desnutrición.

La inversión en infraestructura en áreas rurales, especialmente en infraestructura vial, es totalmente insuficiente. Igualmente, debe dirigirse hacia las vías terciarias que conectan las comunidades dispersas con los municipios y los puntos de acceso a los servicios básicos. Deben ser redes capilares de caminos vecinales pavimentados o en buen estado de afirmado que no necesariamente requieran proyectos multiejes de alto impacto político, pero de baja utilidad social y económica.

Los proyectos viales necesariamente deben incorporar enfoque étnico y diferencial, incluyendo la aplicación de una consulta previa efectiva, la observación de



patrones culturales de movilidad y asentamiento, así como el diseño de soluciones técnicas culturalmente apropiadas.

Es necesario hacer énfasis en que la movilidad no es una cuestión de lujo, sino un derecho cuyo goce está predicado por el acceso a otros derechos humanos fundamentales. Un territorio carente de caminos, por donde no pasan los alimentos, por donde no se puede evacuar a los enfermos, es un territorio donde el Estado ha decidido asesinar por inacción a la población que debía proteger.

El hambre y la desnutrición en el pueblo Wayuu no pueden entenderse únicamente desde perspectivas biomédicas. Estas condiciones emergen de un entramado complejo que une factores culturales, espirituales, ambientales y estructurales, en el que la soberanía alimentaria está intrínsecamente ligada al calendario ecológico, al agua y al territorio. El análisis resalta que conceptos como pulaü, pulaüwaa y jamuu conectan salud, cosmología y prácticas de cuidado, por lo que es imprescindible adoptar una mirada intercultural y multisectorial para comprender y abordar la desnutrición en sus propias lógicas endógenas, sin deslegitimar saberes ancestrales.

Es importante entender estas lógicas desde el plano ambiental y económico, donde el extractivismo, las sequías y las presiones de proyectos externos amenazan la disponibilidad de agua y la productividad local, erosionando calendarios de siembra y prácticas tradicionales; y se agrava más la crisis de desnutrición ante fenómenos climáticos cada vez más intensos y la pérdida de tierras, lo que reduce la autonomía de las comunidades para gestionar recursos y alimentarse. Es central reconocer que la salud de las comunidades Wayuu está condicionada por la gobernanza del agua, la conservación de semillas nativas y la capacidad de las comunidades para implementar calendarios agrícolas propios.

El sistema de salud en La Guajira no falla por falta de voluntad local, sino por una estructura histórica de exclusión y racismo institucional. La distancia, la precariedad y la incomprensión cultural se han naturalizado como parte del paisaje



sanitario, configurando un patrón de vulneración de derechos que afecta de manera directa la supervivencia infantil. Garantizar el acceso no significa abrir más hospitales, sino reconstruir el vínculo entre el Estado y el territorio, reconociendo la palabra, la cultura y la vida del pueblo Wayuu como centro de la política pública y fortaleciendo la confianza, la pertinencia cultural y la continuidad del cuidado. Solo una política de salud pública intercultural —con enfoque territorial, de género y de derechos— podrá romper el ciclo de exclusión que alimenta la desnutrición en el pueblo Wayuu.

El modelo de salud propio e intercultural del pueblo Wayuu representa una alternativa estructural al enfoque asistencialista y monocultural del sistema vigente. La evidencia muestra que la desnutrición infantil persiste no por ausencia de saberes locales, sino por la falta de implementación efectiva de un modelo ya construido.

El niño se salva cuando se juntan la palabra del sabedor y el conocimiento del médico (Otkajawaa, Uribia, comunicación personal, 22 de septiembre de 2025).

Garantizar la salud infantil en La Guajira exige superar el racismo institucional y epistémico, y permitir que la clínica y el territorio dialoguen en igualdad de saberes.

La sostenibilidad, vista a través de la metodología OMS (2025) sobre determinantes sociales, es el núcleo transformador de la Sentencia T-302. No se trata únicamente de asegurar la continuidad administrativa, sino de cambiar las condiciones sociales que crean inequidades que impactan la supervivencia infantil.

La sostenibilidad es, en esencia, un imperativo de justicia social. Para lograrlo, se necesita una gobernanza que abarque múltiples sectores y territorios, fundamentada en la información, la transparencia, la evaluación y el control. Solo un enfoque que integre los determinantes estructurales e intermedios puede convertir la crisis humanitaria en La Guajira en una oportunidad de cambio.

La Corte ha señalado que los cambios duraderos solo se pueden alcanzar a través de políticas que actúen de manera simultánea sobre la infraestructura, las capacidades institucionales, la participación y la cultura. Es crucial establecer un



marco financiero a largo plazo para el agua, la alimentación y la salud, que esté vinculado a indicadores de determinantes sociales.

La revisión de los autos de seguimiento de la Corte Constitucional relacionados con la Sentencia T-302 de 2017 demuestra que, a pesar de los esfuerzos normativos e interinstitucionales, la implementación sigue atravesada por bloqueos institucionales persistentes. Estos bloqueos no se limitan a problemas técnicos o administrativos; revelan fallas estructurales y éticas que impiden transformar las condiciones de vida de la niñez Wayuu y afroguajira.

Los autos recientes han señalado reiteradamente un cumplimiento bajo en varios de los objetivos constitucionales mínimos, debido a factores como: 1) fallas en información y datos, ausencia de sistemas robustos, interoperables y culturalmente pertinentes para monitorear avances (ej. Auto 1846 de 2024); 2) deficiencias contractuales y corrupción: debilidad en la planeación, ejecución y supervisión de programas de agua y alimentación (ej. Auto 899 de 2025, Auto 1179 de 2025); 3) desarticulación interinstitucional: superposición de funciones entre entidades nacionales y territoriales, falta de coordinación efectiva en emergencias y acciones de largo plazo (ej. Auto 505 de 2025); y 4) bloqueos en el diálogo intercultural: la persistencia de mecanismos de representación no legítimos para el pueblo Wayuu (“autoridades de carpeta”), lo que reproduce prácticas coloniales de control (ej. Auto 1743 de 2024).

Estos bloqueos se reflejan directamente en los determinantes sociales de la salud (DSS). La falta de acceso al agua potable, la precariedad educativa, la inseguridad alimentaria, la pobreza extrema y el racismo estructural no son únicamente “contextos adversos”: son el resultado de una institucionalidad fragmentada que no logra garantizar derechos de manera integral. Así, los bloqueos institucionales actúan como mecanismos de producción y reproducción de inequidades estructurales, que profundizan la mortalidad por desnutrición en la niñez Wayuu.



Las falencias en planeación, indicadores y articulación no son fallas aisladas: responden a una colonialidad persistente en la forma en que el Estado colombiano se relaciona con los pueblos indígenas y afrodescendientes. La falta de consulta previa efectiva, la imposición de lógicas asistencialistas y la ausencia de indicadores de goce efectivo culturalmente pertinentes, son ejemplos claros de cómo los bloqueos institucionales se entrelazan con determinantes estructurales como el racismo, la marginalidad territorial y la pobreza histórica.

La identificación de “bloqueos institucionales” por parte de la Corte no es solo una observación técnica, sino que refleja cómo la dinámica institucional contribuye a reproducir desigualdades estructurales. Desde la perspectiva de los DSS, estos bloqueos indican lo siguiente:

- Racismo estructural y marginalidad institucional: cuando las instituciones estatales no comprenden la organización social Wayuu o imponen figuras ajenas, perpetúan la invisibilización y la exclusión, afectando derechos como el agua, la alimentación y la salud.
- Desarticulación institucional y colonialidad del poder: las prácticas de registro que generan autoridades “de papel” expresan cómo la lógica estatal impone estructuras coloniales que socaban la autonomía y participación de las comunidades.
- Debilidades en la interlocución y gobernanza: sin un diálogo genuino, las decisiones se toman fuera de los procesos comunitarios, impidiendo respuestas integrales y culturalmente pertinentes para la crisis humanitaria.

En este sentido, identificar los “bloqueos institucionales”¹⁹ como tal permite visibilizar no solo el qué (fallas técnicas o de gestión), sino también el por qué estructuralmente persisten —debido a modos de gobernar que invisibilizan, excluyen

¹⁹ La expresión “bloqueos institucionales” emerge textualmente en el Auto 1743 de 2024 emitido por la Sala Especial de Seguimiento a la Sentencia T-302 de 2017 de la Corte Constitucional. En este auto, la Corte identificó claramente este tipo de obstáculos al hacer una lectura crítica sobre la implementación del objetivo constitucional mínimo octavo, relacionado con el diálogo genuino con autoridades legítimas del pueblo Wayuu



o restan legitimidad a las formas propias de organización colectiva. En este sentido, los autos de la Corte no solo registran incumplimientos: también funcionan como un espejo crítico que muestra cómo la arquitectura estatal, en su diseño y operación, perpetúa desigualdades. Desde la perspectiva de los DSS, estos bloqueos deben analizarse como determinantes intermedios (fallas en la gestión, en los sistemas de información y en la articulación) que terminan reforzando determinantes estructurales (racismo, colonialismo, extractivismo, pobreza) y que, en conjunto, explican la persistencia de la crisis humanitaria.

Escuchar a las infancias Wayuu implica reconocer que la desnutrición infantil no es un hecho aislado ni un problema técnico, sino una manifestación de desigualdades históricas y estructurales. Sus testimonios constituyen diagnósticos éticos y políticos sobre la deuda persistente del Estado con los pueblos originarios.

Estas voces demandan pasar del registro de informes y cifras a decisiones transformadoras, donde la vida, la palabra, el agua y el cuidado ocupen un lugar central en la justicia social y en el cumplimiento efectivo de los derechos fundamentales de la niñez.

8.2. Desde la subcomisión afroguajira

La población afroguajira es una parte fundamental del tejido social del departamento, que enfrenta históricamente inequidades sociales, económicas y ambientales. Esto ha resultado en un modelo de desarrollo que, como en otras regiones del país, ha excluido sistemáticamente a las comunidades afrodescendientes.

La historia de la población afroguajira refleja una resistencia frente a procesos de invisibilización, exclusión sistemática y racismo estructural. Superando múltiples desafíos, esta población ha logrado mantener una identidad cultural vibrante, una conexión espiritual con su tierra y una capacidad organizativa que debe ser reconocida por el Estado.



La cultura afroguajira, que se expresa en su gastronomía, música y medicina tradicional, constituye un patrimonio inmaterial que requiere protección efectiva. La pérdida del calendario agroalimentario, la escasez de agua y la degradación ambiental amenazan no solo la salud física, sino también la continuidad simbólica y cultural de este pueblo.

El futuro de La Guajira depende del reconocimiento pleno y de la participación activa de sus comunidades afrodescendientes. Ellas son portadoras de conocimientos, guardianas del agua y constructoras de esperanza. Garantizar su bienestar y su derecho a la tierra resulta fundamental para avanzar hacia la justicia social y preservar la diversidad cultural del país.

La evaluación sociodemográfica de la población afroguajira revela una profunda y desequilibrada dualidad entre su identidad histórica resiliente y sus condiciones de vida precarias. Su presencia en La Guajira, aunque minoritaria respecto a la población indígena, es un pilar cultural y territorial. No obstante, los datos de la Encuesta Nacional de Calidad de Vida (ECV) de 2024 (DANE, 2025) señalan una brecha socioeconómica, caracterizada por la alta jefatura femenina y la marcada informalidad que subyace en su acceso a la seguridad social.

Los indicadores de carencia son estructurales. El departamento se ubica entre los territorios con menor acceso a Internet para la población Negra, Afrodescendiente, Raizal y Palenquera (NARP) y, de forma inferencial, sufre un déficit habitacional cuantitativo en las zonas rurales, en los que se concentran sus asentamientos, alineándose con los altos niveles de carencia de otros departamentos con gran población afrodescendiente. Esta situación es una manifestación directa de la falta histórica de inversión pública focalizada y el impacto desproporcionado de los conflictos territoriales en sus medios de vida.

La crisis se agudiza en la dimensión de la seguridad alimentaria, donde la prevalencia nacional de 41,3 % de inseguridad moderada o grave constituye apenas un indicio del riesgo extremo que afronta la población afroguajira debido a la escasez



hídrica y a la afectación de sus sistemas productivos tradicionales. En La Guajira, la incidencia de inseguridad alimentaria alcanza el 34,9 %, lo que evidencia que, pese a tratarse de una comunidad con profundos saberes agrícolas y gastronómicos (Mosquera Rosero-Labbé et al., 2019), persiste una alta vulnerabilidad en sus condiciones de subsistencia. Esto demuestra que la autonomía cultural no es suficiente sin el respaldo de políticas efectivas de protección territorial y económica.

Las mujeres afroguajiras, en su triple rol como centro de la familia, ejes de crianza colectiva y bastiones de redes de cuidado, sostienen la reproducción social y la supervivencia comunitaria en contextos de exclusión estructural. Sin embargo, este trabajo permanece invisibilizado, no remunerado y poco valorado en políticas públicas.

El subregistro censal de población NARP en La Guajira, cuantificado en 92.606 personas (+148.3%), no constituye un error técnico aleatorio sino la expresión de racismo estadístico estructural. Este subregistro tiene causas múltiples que operan en distintos niveles:

A **nivel estructural**, el racismo histórico genera blanqueamiento aspiracional y negación identitaria. La invisibilización regional, producto de la hegemonía de la narrativa Wayuu, hace que personas afrodescendientes no se reconozcan en categorías étnicas. Las identidades múltiples afro-indígenas enfrentan dilemas sin resolución en un diseño censal que fuerza elección binaria.

A **nivel metodológico**, la pregunta de autorreconocimiento étnico presenta problemas de diseño (sobre-especificación, sinonimia confusa, complejidad cognitiva). El contexto de aplicación censal en La Guajira (crisis humanitaria, migración venezolana, desconfianza institucional) generó deficiencias operativas. La ausencia de estrategia diferencial afrodescendiente, contrario a la robusta estrategia implementada para población indígena, profundizó las brechas en calidad de recolección de datos.



El acto de contar es profundamente político. Decidir a quién contar, cómo contar y con qué precisión contar refleja estructuras de poder, jerarquías raciales y proyectos de nación. El subregistro censal de 92.606 afrodescendientes en La Guajira no es accidente técnico: es expresión condensada de cinco siglos de negación, invisibilización y violencia epistémica contra pueblos afrodiaspóricos.

Corregir este subregistro no se trata solo de mejorar estadísticas sino de restituir existencia, reparar genocidio estadístico y habilitar ciudadanía plena para comunidades históricamente negadas. Como afirma el proverbio africano recogido por Chinua Achebe: “Hasta que los leones tengan sus propios historiadores, las historias de caza seguirán glorificando al cazador”. Parafraseando: ***hasta que los pueblos afrodescendientes controlemos nuestros propios censos, las estadísticas seguirán haciéndonos desaparecer.***

8.3. Desde el proceso investigación de la Comisión Asesora Científica

El análisis desarrollado por la CAC permite concluir, en primer lugar, que la desnutrición infantil en La Guajira ha sido ampliamente diagnosticada, pero escasamente revertida a través de intervenciones inmersas en un proceso de cambio social planificado. A lo largo de más de una década se han producido múltiples informes, planes, alertas tempranas y diagnósticos técnicos que describen con precisión la crisis. No obstante, este ejercicio evidencia que la reiteración del diagnóstico sin implementación efectiva se ha convertido en un patrón estructural de respuesta estatal. Esta dinámica configura una forma de violencia institucional, en cuanto que prolonga el daño conocido sin adoptar las medidas estructurales necesarias para su corrección.

En segundo lugar, la CAC evidencia que el enfoque de los determinantes sociales de la salud no ha sido aplicado de manera integral en el seguimiento a la Sentencia T-302, pese a su pertinencia para comprender la complejidad del problema.



La respuesta institucional ha tendido a concentrarse en determinantes intermedios — atención en salud, entrega de alimentos, tratamiento de casos— sin intervenir de forma sostenida los determinantes estructurales que reproducen la desnutrición: el modelo extractivo, la crisis hídrica, el cambio climático, el racismo institucional, la fragmentación del Estado y la exclusión histórica de los pueblos indígenas.

Un aporte central y diferencial es la incorporación sistemática de fuentes vivas como evidencia válida. La CAC concluye que los testimonios comunitarios, las narrativas infantiles, los saberes tradicionales y las memorias territoriales no son insumos anecdóticos, sino fuentes primarias de conocimiento, con información relevante para las dimensiones invisibilizadas de la crisis: el miedo, el abandono, la ruptura del cuidado, la humillación institucional y la pérdida del vínculo entre el Estado y el territorio. La exclusión histórica de estas voces ha empobrecido el análisis público y limitado la efectividad de las políticas.

Además, el proceso investigativo evidenció una debilidad estructural en los recursos destinados a la investigación social e intercultural, particularmente para el trabajo con fuentes vivas. La CAC reconoce que este ejercicio —inédito por la diversidad de especialistas, profundidad y alcance— se realizó con recursos limitados, frente a la magnitud del mandato y al carácter innovador del enfoque. La dependencia financiera de entidades accionadas por la Sentencia, como el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (en adelante, ICBF), generó tensiones éticas y riesgos de captura institucional del conocimiento, que deben ser superados en futuros procesos para garantizar mayor independencia, imparcialidad y sostenibilidad investigativa.

Desde las voces comunitarias y los actores sociales, el análisis permite señalar que la desnutrición infantil ha sido normalizada como experiencia cotidiana, particularmente, en zonas rurales y dispersas. Las narrativas de niñas, niños y madres muestran que el hambre, la sed, la falta de agua, la ausencia de servicios y la muerte infantil forman parte del paisaje de la vida diaria, lo que constituye una forma profunda de injusticia social y ética.



La CAC señala que los sistemas comunitarios de cuidado han operado como principal barrera de contención frente al colapso institucional, sosteniendo la vida infantil en condiciones extremas. Mujeres cuidadoras, abuelas, parteras y sabedoras han asumido una sobrecarga histórica del cuidado, sin reconocimiento, sin apoyo estatal y con altos costos físicos, emocionales y nutricionales. Esta feminización del cuidado emerge como un determinante intermedio central de la desnutrición infantil, al mismo tiempo, como una fuente de resiliencia comunitaria invisibilizada.

El análisis confirma, además, que la exclusión de la niñez como sujeto político ha sido una constante en la toma de decisiones. Las voces infantiles revelan no solo carencias materiales, sino también aspiraciones, miedos, sueños y demandas de dignidad. Escuchar a la niñez Wayuu no es un gesto simbólico, sino una obligación derivada del enfoque de derechos y una condición para políticas más justas y eficaces.

Asimismo, la CAC rescata que las comunidades han desarrollado propuestas propias —modelos de salud intercultural, sistemas alimentarios tradicionales, mecanismos de cuidado del agua— que han sido sistemáticamente documentadas, pero no implementadas. Esta brecha entre conocimiento comunitario y acción estatal refuerza la desconfianza institucional y perpetúa la sensación de abandono.

La CAC plantea que el racismo institucional opera como un determinante estructural transversal, expresado en trámites inaccesibles, barreras lingüísticas, tiempos administrativos incompatibles con la vida en el territorio y prácticas que deslegitiman el conocimiento indígena. Estas dinámicas configuran una ciudadanía incompleta para la niñez Wayuu y vulneran de manera sistemática sus derechos fundamentales.

El análisis evidencia que la no implementación efectiva del Modelo de Salud Propio e Intercultural del pueblo Wayuu constituye hoy una barrera adicional, pese a los avances normativos y conceptuales alcanzados. La insistencia en seguir “construyendo modelos” sin pasar a la acción, especialmente en el componente



materno-infantil, prolonga el daño y contradice el espíritu de la Sentencia T-302 de 2017.

Finalmente, la Comisión reitera que superar la desnutrición infantil en La Guajira exige un cambio de paradigma: pasar de respuestas asistencialistas, espasmódicas y de corto plazo a transformaciones estructurales sostenidas, centradas en el territorio, el agua, la cultura, el cuidado y la dignidad. El cumplimiento integral de la Sentencia T-302 requiere reconocer que la vida infantil no puede seguir esperando a que el Estado se coordine.

Este informe determina que la desnutrición infantil en La Guajira no es una falla individual ni un accidente, sino el resultado de una arquitectura histórica de desigualdad. La CAC concluye que solo una acción estatal coherente, intercultural y estructural —con corresponsabilidad entre comunidades, instituciones y Estado— permitirá romper el ciclo de diagnósticos reiterados y convertir el conocimiento acumulado en justicia material para la niñez Wayuu. El problema de la desnutrición infantil en La Guajira no puede comprenderse solo desde las cifras, sino desde las estructuras de poder que definen qué conocimiento cuenta, quién lo produce y desde qué lenguajes se legitima. Los paneles del *Foro ciencia, territorio y divulgación de saberes desde La Guajira* mostraron que el vacío de investigación no es la ausencia de datos, sino la invisibilización política y epistémica de las voces Wayuu y de los modos propios de interpretar y actuar frente al hambre y la desnutrición. Ese vacío se manifiesta en la gestión del conocimiento, capturada por una racionalidad científica que se proclama universal, pero que reproduce un extractivismo académico anclado en lógicas coloniales.

La Comisión concluye que la producción de conocimiento en el departamento no está acompañada, desde su diseño, de un plan estructurado de comunicación, divulgación y devolución de resultados, lo que limita su apropiación social y su impacto transformador. La ausencia de una estrategia clara para socializar, publicar y apropiar este conocimiento a distintos públicos reproduce una brecha entre



investigación y acción, que debe ser corregida como parte del cumplimiento integral de la Sentencia.

La producción científica sobre la desnutrición, opera dentro de un campo profundamente desigual. Las universidades del centro del país, con sus sistemas de financiamiento concentrados y su capital simbólico, determinan las preguntas legítimas, mientras que los saberes locales quedan subordinados a la categoría de “insumo etnográfico”. Lo que se denomina investigación “sobre” los Wayuu, rara vez se construye con ellos o desde su cosmovisión. De ahí la afirmación reiterada por los panelistas sobre la necesidad de pasar “de una ciencia colonizada a unas ciencias polifónicas”, donde el reconocimiento del otro como productor de conocimiento deje de ser retórico. El vacío, entonces, no es técnico sino político. Es el resultado de una gestión y apropiación del conocimiento que privilegia la circulación de artículos sobre la devolución de resultados a las comunidades; que financia diagnósticos rápidos mientras desfinancia la memoria territorial. La crítica de los investigadores locales apunta a esa paradoja; mientras se multiplican los proyectos, las condiciones estructurales del hambre persisten. No hay neutralidad posible cuando la ciencia se hace en territorios atravesados por desigualdades históricas. La “falta de visibilización” no alude solo a la escasez de publicaciones, sino a la opacidad deliberada con que se excluye la lectura política del hambre como consecuencia del extractivismo institucional, económico y académico.



09

Recomendaciones



9. Recomendaciones

La superación de la desnutrición infantil en el departamento de La Guajira y del Estado de Cosas Inconstitucionales definidas en la Sentencia T-302 de 2017 requiere de transformaciones estructurales sostenidas que trasciendan las intervenciones asistenciales, aisladas y reconozcan la centralidad del territorio, la cultura, el agua y los sistemas de cuidado comunitarios. En este sentido, las recomendaciones aquí presentadas deben entenderse como orientaciones estratégicas para la acción pública, cuyo impacto dependerá de su implementación sostenida, de la voluntad política y de la articulación efectiva entre Estado y comunidades. El cumplimiento integral de la Sentencia T-302 de 2017 exige pasar del diagnóstico reiterado a partir de las cifras de desnutrición a la acción coherente, con corresponsabilidad entre comunidades, instituciones y Estado. La garantía del derecho a la alimentación, la salud y la vida digna de las niñas y los niños Wayuu y afrodescendientes constituye no solo una obligación constitucional, sino un imperativo ético y social para el Estado colombiano.

9.1. Desde los actores sociales y comunitarios

1. Fortalecer los sistemas comunitarios de cuidado y protección infantil, reconociendo a las mujeres cuidadoras, parteras, sabedoras, abuelas y autoridades tradicionales como pilares fundamentales del bienestar materno-infantil y agentes legítimos del sistema de salud intercultural.
2. Fortalecer y articular iniciativas comunitarias existentes de adaptación al cambio climático, mediante proyectos de sistemas alimentarios culturalmente pertinentes, recuperación y mejoramiento de semillas nativas, fortalecimiento de sistemas ovino-caprinos y usos sostenibles del agua, incorporando especialistas Wayuu y afro en la gestión hídrica y ambiental.
3. Impulsar mecanismos comunitarios de vigilancia y alerta temprana frente a la afectación de los cuerpos de agua —ríos, jagueyes, pozos, lagunas y el mar—, en los



que se les reconoce como bienes vitales, culturales y espirituales, y como ejes centrales de la salud y la nutrición infantil.

4. Fortalecer la participación comunitaria efectiva en la gobernanza del sistema de salud, garantizando la presencia real —no solo formal— de mujeres, jóvenes y autoridades tradicionales en los espacios de decisión relacionados con salud, agua, nutrición y territorio.
5. Promover la formación de investigadores comunitarios, incluyendo parteras, docentes, promotores y jóvenes líderes, como sujetos activos de la investigación participativa, la producción de conocimiento y el seguimiento social a las políticas públicas.

9.2. Para las instituciones competentes.

1. Fortalecer los sistemas productivos locales, asegurar un acceso equitativo al agua, proteger los territorios colectivos y valorar el conocimiento ancestral como base para las políticas de salud y alimentación. La transición hacia un modelo de desarrollo sostenible en La Guajira no solo requiere redistribuir la riqueza, sino también reconstruir las bases de la autonomía y el bienestar de las comunidades Wayuu y afroguajiras.
2. Solo a través de estrategias coordinadas que reconozcan la movilidad humana como un elemento estructural y no coyuntural, será posible gestionar de manera sostenible la demanda creciente de servicios y garantizar que tanto comunidades receptoras como población migrante y desplazada accedan a condiciones de vida dignas.
3. Los efectos del cambio climático en La Guajira exigen una respuesta ágil y coordinada entre las instituciones, organizaciones y demás actores vinculados a las cuestiones ambientales con presencia en el departamento. Esto implica el diseño e implementación de proyectos orientados al fortalecimiento de los sistemas alimentarios, tales como el mejoramiento de semillas, de especies ovino-



caprinas y de formas culturalmente pertinentes de uso y manejo del agua, incorporando de manera prioritaria a especialistas Wayuu y afro en temas hídricos. En relación con este aspecto, resulta fundamental que los proyectos que se busquen implementar en La Guajira incluyan una explicación clara de sus efectos o implicaciones sobre los cuerpos de agua del departamento, así como mecanismos de compensación justa para las comunidades afectadas. Dichos mecanismos deben tener como eje central la recuperación o el sostenimiento de la autonomía de los pueblos y comunidades de La Guajira.

4. A corto y mediano plazo y para instituciones ambientales, se sugiere mejorar y expandir los sistemas de monitoreo ambiental y climático para La Guajira, ya que estos datos permiten tomar decisiones oportunas frente a situaciones relacionadas con el cambio climático: olas de calor, aumento o disminución de lluvias, estado de ciclones y otras tormentas tropicales.
5. En esta misma línea, se recomienda a instituciones de educación, investigación y desarrollo en las áreas de biología, ecología, agricultura, agropecuaria, zootecnia, veterinaria y afines, proyectos relacionados con el mejoramiento de semillas, de sistemas de riego, de mejoramiento genético de especies ovino-caprinas para mejorar su resistencia ante el cambio climático. Se insiste en que estos proyectos, en todas sus etapas, involucren activamente a personas de las comunidades en donde serán implementados, así como especialistas en estas áreas de las comunidades Wayuu y afro.
6. Las entidades competentes deben garantizar, en el corto o mediano plazo, la protección de los cuerpos de agua de La Guajira, incluyendo ríos, jagueyes, lagunas, pozos, así como el mar. Se insiste a entidades encargadas de otorgar permisos a proyectos en La Guajira una especial inspección de los efectos de estos en el agua, y un riguroso seguimiento de las formas de compensación y/o cuidado de empresas extractivistas que se relacionen con el agua, resaltando que la obligación de estas debe girar en torno a respetar y fomentar la autonomía de los pueblos sobre sus territorios y recursos, así como en sus sistemas alimentarios.

7. Los proyectos de agua en el territorio Wayuu se han limitado, en gran medida, a propuestas centradas en infraestructura e inversión, dejando sin un lugar efectivo a las y los especialistas Wayuu —como el sembrador de agua— en el diseño y la implementación de los planes y programas relacionados con la gestión hídrica. Se recomienda, por tanto, la incorporación real, efectiva y genuina de estas y estos especialistas en los programas que se desarrollen en La Guajira.
8. Debido a que el agua es un recurso en discordia en La Guajira, instituciones y demás organizaciones y empresas afines, deben realizar seguimiento y alertar sobre posibles conflictos por el agua y su uso, incluyendo el mar. El mar que se esboza como el próximo territorio en disputa por distintos actores en La Guajira, y en el que los pueblos Wayuu y afro, especialmente los costeros, estarán en el centro del conflicto.
9. Se recomienda la creación de mecanismos de cogobernanza que integren autoridades tradicionales (pütchipüü-palabreros, alaülayuu-autoridad) en decisiones sobre agua, tierra y seguridad alimentaria; evitar la cooptación por intereses externos a los territorios y población Wayuu.
10. Se recomienda a la autoridad competente invertir en la construcción de calendarios agrícolas autóctonos para la recuperación y protección del calendario alimentario Wayuu: promover huertas y prácticas de cultivo y pesca tradicionales desde la visión de los Apalaainchii combinando conocimientos interculturales, apoyando con recursos técnicos y financieros para restituir soberanía alimentaria y reducir desnutrición; financiar proyectos de agua gestionados por comunidades (sembradores de agua) y conservación de semillas nativas, alineados con el calendario alimentario y de lluvias y reducir vulnerabilidad y dependencia de importaciones.
11. El Estado debe formular medidas de contención frente a megaproyectos que afecten agua y territorio Wayuu, con políticas de protección social que respeten saberes ancestrales y garanticen agua potable, semillas y prácticas agro-sostenibles.

- 
12. El Estado debe invertir en programas de educación intercultural que faciliten la transmisión de conocimientos y recuperación de identidad alimentaria, además de asegurar acceso equitativo a servicios de salud y alimentación con enfoques interculturales.
13. Diseñar e implementar respuestas institucionales integrales frente al cambio climático que articulen de manera efectiva las políticas ambientales, de salud, agua y soberanía alimentaria, con enfoque territorial, intercultural y de derechos.
14. Establecer un mecanismo de gestión de Sistema General de Regalías asegurando que un porcentaje fijo de las regalías del carbón y el gas se destinen a implementar una Política de Transformación Productiva con Énfasis en Encadenamiento Local, que utilice la inversión pública para crear clústeres agroindustriales y turísticos formales. El enfoque debe estar en subsidiar la formalización de las microempresas Wayuu y afroguajiras, generando empleo de calidad que absorba la informalidad y eleve la productividad del sector agrícola. La inversión debe generar una masa crítica de empleo formal para sostener la demanda interna.
15. A corto y mediano plazo, identificar el grado en que los planes y programas institucionales interfieren (de manera positiva o negativa) en la autonomía territorial de las comunidades Wayuu. En caso de ser negativo el impacto de sus planes y programas, implementar medidas y estrategias que habiliten de manera ágil y cuidadosa la independencia de las comunidades de sus programas de asistencia.
16. La autoridad competente debe implementar de manera efectiva el Modelo Unificado de Salud Propio e Intercultural Wayuu, con asignación presupuestal suficiente, reconocimiento de la autoridad sanitaria indígena y articulación real con el SISPI, superando su actual estado declarativo teniendo en cuenta:
- Asignación de recursos, costeo, pilotaje e implementación del SISPI con calendario de implementación y salvaguardas que promuevan una atención que respete los tiempos y los ritmos culturales Wayuu teniendo en cuenta:

- Implementar el Modelo de Salud Propio e Intercultural Wayuu como política pública territorial con financiación y autoridad sanitaria indígena.
- Atención dual que combine saberes tradicionales y medicina occidental, respetando rituales y calendarios, para fortalecer la respuesta ante pulaü, pulaüwaa y jamuu sin desvalorizar los saberes locales.
- Crear rutas interculturales materno-infantiles que integren diagnóstico tradicional y seguimiento biomédico.
- Reconocer jurídicamente a parteras y sabedoras como agentes comunitarios de salud dentro del SISPI.
- Incorporar mediadores culturales permanentes en hospitales y centros de salud.
- Desarrollar y evaluar indicadores de calidad cultural en salud que evalúen confianza, pertinencia, trato digno, pertinencia cultural, impacto, acompañamiento familiar y continuidad del cuidado.
- Creación de una Red Intercultural para el Cuidado Materno-Infantil Wayuu, integrada por hospitales de referencia, centros comunitarios, parteras y especialistas Wayuu articulada al SISPI.
- Garantizar el acceso geográfico efectivo a los servicios de salud mediante ambulancias 4x4, rutas aéreas estacionales, telemedicina satelital y el fortalecimiento de los equipos básicos territoriales, adecuando los requisitos de contratación para promotores comunitarios y reduciendo barreras administrativas.
- Fortalecer la estabilidad del talento humano, priorizando contratos anuales, incentivos de permanencia y formación en salud intercultural y lengua Wayuunaiki.

- Incluir la voz comunitaria en la planeación del sistema de salud, garantizando la participación de mujeres cuidadoras, autoridades y jóvenes en las mesas de gobernanza sanitaria.
- El estado debe financiar cátedras de salud intercultural y mecanismos de concertación con autoridades tradicionales (alaülayuu) para salvaguardar la soberanía alimentaria y prácticas culturales.
- Institucionalizar y escalar las salas maternas interculturales en los hospitales de Nazareth, Uribia y Manaure, garantizando el acompañamiento de parteras y familiares durante el parto.
- Fortalecer la protección integral de niñas y adolescentes frente al embarazo infantil, la violencia sexual y las maternidades forzadas, mediante rutas de atención intersectoriales con enfoque diferencial, intercultural y de derechos.
- Es pertinente la creación de un Fondo Étnico para la Educación y la Salud, financiado con recursos nacionales y regionales, enfocado en la erradicación del analfabetismo y en la expansión de la cobertura educativa pertinente hasta la secundaria, asegurando que las tasas de asistencia escolar mejoren.

17. La ausencia de un enfoque de género en la investigación y la práctica sobre la desnutrición Wayuu perpetúa un orden colonial que despoja a las mujeres de su autoridad simbólica y política. Las instituciones públicas deben reconocer que el cuidado, en el contexto Wayuu, es una forma de gobierno y no una tarea doméstica. Las parteras, médicas tradicionales y tejedoras son agentes políticas que sostienen los equilibrios de la salud colectiva.

18. Se recomienda, incorporar el enfoque de género intercultural en los programas de salud pública, reconociendo el sistema matrilineal y la autoridad de las mujeres mayores en la toma de decisiones comunitarias. Los proyectos de investigación deben incluirlas como coautoras, no como informantes, y garantizar la devolución de resultados en su lengua y territorio.

- 
19. Se recomienda la creación de espacios de formación e intercambio entre médicas tradicionales y personal sanitario, para fortalecer una atención verdaderamente integral. Las parteras no necesitan ser capacitadas, sino reconocidas como maestras de un conocimiento ancestral que complementa la salud pública.
 20. Las Instituciones deben abordar la desnutrición desde una perspectiva estructural de género, que visibilice cómo las cargas de cuidado, el acceso desigual a recursos y la pérdida de autonomía territorial afectan especialmente a las mujeres.
 21. Las instituciones deben fomentar y financiar investigaciones lideradas por mujeres Wayuu, garantizando autonomía metodológica y control sobre los datos. Solo así se podrá transformar la gestión del conocimiento en un acto de justicia epistémica y de reparación histórica.
 22. El vacío de género en la producción científica no es un problema técnico, sino político. Mientras las mujeres Wayuu sigan siendo vistas como beneficiarias y no como pensadoras, el hambre seguirá siendo un síntoma del silenciamiento. Gestos como encender el fogón, guardar el ombligo, curar con sueños, en esos gestos se juega una política del cuidado que, aunque el Estado todavía no sabe leer, es la que sostiene la vida en el desierto.
 23. El eje de género de la CAC identifica la urgencia de construir políticas del cuidado que reconozcan y fortalezcan el trabajo de las mujeres Wayuu. Estas deben ser intersectoriales y vinculantes entre salud, educación, justicia y protección social (ONU Mujeres, 2021; CEPAL, 2022). Es necesario reconocer: el trabajo de cuidado comunitario como parte de la red de salud intercultural; incluir a cuidadoras tradicionales, parteras y sabedoras en los equipos del SISPI; fortalecer la protección de niñas y adolescentes frente al embarazo infantil y la violencia sexual; incorporar indicadores sensibles al género y la cultura en los sistemas de información en salud; y, finalmente, crear un observatorio de género y salud indígena que monitoree determinantes estructurales.
 24. Incorporar la voz de la niñez y de las cuidadoras Wayuu como evidencia estructural, y no anecdótica, en los procesos de seguimiento, evaluación y toma de decisiones



relacionadas con la garantía de derechos, reconociendo su palabra como fuente legítima de conocimiento social y ético.

25. Actualizar la matriz de determinantes sociales de la salud, incorporando de manera explícita el eje de *bienestar infantil y tejido comunitario*, que permita visibilizar dimensiones como el cuidado, la seguridad afectiva, el juego, la identidad cultural y la participación, además de contemplar estas variables como componente central de la política pública.
26. Incluir espacios sistemáticos de escucha, juego y diálogo simbólico en los procesos de consulta, validación e implementación del Modelo de Salud Propio e Intercultural, asegurando metodologías culturalmente pertinentes y adaptadas a la infancia.
27. Desarrollar indicadores cualitativos de bienestar infantil, basados en relatos, dibujos, sueños y percepciones sobre agua, alimento y cuidado, como complemento necesario a los indicadores biomédicos y administrativos.
28. Instar al MESEPP y a las entidades competentes a institucionalizar mecanismos de participación infantil intercultural, garantizando la voz directa de niñas y niños Wayuu en la evaluación de políticas, programas y medidas orientadas a la superación del estado de cosas inconstitucional.
29. El marco financiero plurianual debe ser obligatorio y vinculante, asegurando recursos estables para abordar los factores sociales que contribuyen a la inequidad en salud, especialmente en áreas como el agua, la alimentación, la salud y la movilidad sanitaria. Este marco debe integrarse al Plan de Acción Estructural y formalizarse a través de un documento CONPES que proteja la sostenibilidad fiscal más allá de los cambios en el gobierno. Solo con una planificación a mediano y largo plazo se pueden cambiar las condiciones estructurales que perpetúan la mortalidad y la desnutrición infantil.
30. Las decisiones sobre la inversión en determinantes sociales deben ser compartidas, interculturales y basadas en evidencia. Para esto, se sugiere que desde el MESEPP se puedan institucionalizar sistemas de decisión conjunta donde



las comunidades Wayuu participen en el diseño, ejecución y seguimiento de las intervenciones, asegurando que sean culturalmente relevantes y socialmente legítimas en la gestión del territorio.

31. Es recomendable establecer un sistema integral de monitoreo y vigilancia que integre las entidades involucradas en cada uno de los determinantes, combine evaluación técnica, seguimiento financiero, control institucional y veeduría comunitaria. Este sistema debe incluir indicadores específicos de determinantes sociales, como la disponibilidad real de agua, los tiempos de acceso a servicios de salud, la seguridad alimentaria en el hogar, la movilidad en situaciones de emergencia, la calidad del entorno y la participación efectiva.
32. Fortalecer las capacidades técnicas del departamento, de los municipios y de las autoridades tradicionales para que todos los actores ejerzan su corresponsabilidad. La vigilancia estricta del uso de los recursos públicos y la participación activa de las comunidades son condiciones esenciales para garantizar que la sostenibilidad no se limite a la asignación presupuestal, sino que se traduzca en transformaciones estructurales, equitativas y duraderas para la niñez Wayuu.
33. Se hace evidente que las respuestas institucionales aisladas o fragmentadas no logran contener el impacto acumulado de estos flujos poblacionales. La magnitud del fenómeno exige una política pública regional de frontera que articule esfuerzos entre el nivel local, departamental y nacional, con una mirada multinivel capaz de integrar planificación social, gestión financiera y cooperación internacional.

9.3. Desde el análisis de las voces de niñas y niños Wayuu

1. Incorporar la voz de la niñez y de las cuidadoras Wayuu como evidencia estructural, y no anecdótica, en los procesos de seguimiento, evaluación y toma de decisiones relacionadas con la garantía de derechos, reconociendo su palabra como fuente legítima de conocimiento social y ético.

- 
2. Actualizar la matriz de determinantes sociales de la salud, incorporando de manera explícita el eje de bienestar infantil y tejido comunitario, que permita visibilizar dimensiones como el cuidado, la seguridad afectiva, el juego, la identidad cultural y la participación.
 3. Incluir espacios sistemáticos de escucha, juego y diálogo simbólico en los procesos de consulta, validación e implementación del Modelo de Salud Propio e Intercultural, asegurando metodologías culturalmente pertinentes y adaptadas a la infancia.
 4. Desarrollar indicadores cualitativos de bienestar infantil, basados en relatos, dibujos, sueños y percepciones sobre agua, alimento y cuidado, como complemento necesario a los indicadores biomédicos y administrativos.
 5. Instar al MESEPP y a las entidades competentes a institucionalizar mecanismos de participación infantil intercultural, garantizando la voz directa de niñas y niños Wayuu en la evaluación de políticas, programas y medidas orientadas a la superación del estado de cosas inconstitucional.

9.4. A partir del análisis de los indicadores relacionados con los determinantes de la desnutrición.

1. Reconocer que la desnutrición infantil en La Guajira es producto de determinantes estructurales y relaciones históricas de poder: Los indicadores deben permitir evidenciar cómo las fallas en gobernanza multinivel, la asignación desigual de recursos públicos, la débil presencia estatal y la fragmentación institucional han configurado un entorno que reproduce la desnutrición infantil. Debe hacer visibles las responsabilidades del Estado y evitar enfoques que culpabilicen a las familias o a las comunidades Wayuu por problemas estructurales.
2. Incorporar un enfoque étnico-cultural y de derechos colectivos: Los indicadores deben demostrar que reconoce al pueblo Wayuu como sujeto colectivo de derechos, con formas propias de organización social, sistemas



familiares extensos, autoridades tradicionales, movilidad territorial, prácticas alimentarias y lógicas comunitarias de cuidado. La medición debe incluir: pertinencia cultural, participación de autoridades tradicionales (palabreros, líderes comunitarios), uso de lengua wayuunaiki, tiempos y modos de relacionamiento acordes a la normatividad propia.

3. Medir desigualdades estructurales entre poblaciones Wayuu y Afro: Los indicadores deben permitir comparar brechas históricas en acceso a agua, alimentación, salud, infraestructura, transporte y servicios esenciales. No basta con medir promedios departamentales: se requieren desagregaciones por: territorio ancestral o zona de ranchería, municipio y microterritorio, lengua, sexo, edad (0–5, 6–23 y 24–59 meses), condición de movilidad y dispersión geográfica.
4. Asegurar que los indicadores contribuyan realmente a entender la desnutrición y sus causas: Los indicadores deben estar conectados con factores que materialmente afectan la nutrición, tales como: disponibilidad y calidad del agua, acceso físico y cultural a servicios de salud, abastecimiento alimentario continuo, seguridad alimentaria y sistemas de producción tradicionales, transporte y conectividad, subsidios e ingresos básicos. Indicadores que solo miden procesos administrativos deben reformularse para capturar determinantes reales del bienestar nutricional.
5. Garantizar que la medición sea intercultural y políticamente situada: Todo método de seguimiento debe evitar enfoques colonialistas o extractivos. Se recomienda el uso de equipos bilingües, protocolos acordados con autoridades tradicionales, respeto por tiempos y dinámicas comunitarias, devolución de información a las comunidades antes de su publicación.
6. Si los indicadores se refieren a cobertura o prestación de servicios, debe medir derechos, no trámites: La cobertura debe entenderse como accesibilidad territorial, aceptabilidad cultural, disponibilidad de personal bilingüe, respeto a prácticas tradicionales de cuidado, ausencia de barreras administrativas,



calidad de la atención y continuidad. No basta con contar atenciones, hay que medir si el servicio es pertinente, accesible y aceptado por las comunidades.

7. Si los indicadores se relacionan con agua, saneamiento o alimentos, debe capturar condiciones territoriales reales: Debe incluir estado de las fuentes de agua, impactos de la actividad extractiva, funcionamiento de carros cisterna, pozos y jagüeyes, interrupciones de abastecimiento, disponibilidad de alimentos propios del territorio, pérdida de sistemas agropecuarios tradicionales, costos de transporte interno. Estas condiciones son determinantes directos de la desnutrición infantil y no se pueden omitir.
8. Si los indicadores miden prevalencia o incidencia de desnutrición, debe usar metodologías culturalmente pertinentes: La medición antropométrica debe: realizarse con equipos bilingües, adaptarse a la movilidad territorial de las familias, respetar la normatividad interna y protocolos de consentimiento cultural, reportarse por microterritorios y no solo por municipios, devolverse a la comunidad para validación previa. Además, se recomienda analizar patrones estacionales (época seca vs. época de lluvias).
9. Incorporar mecanismos de corresponsabilidad institucional: Los indicadores deben permitir identificar si las entidades nacionales, departamentales y municipales realmente cumplen con asignación oportuna de recursos, ejecución territorial, coordinación intersectorial, transparencia y control social. Se deben incluir variables que midan capacidad institucional y cumplimiento estatal, no solo resultados poblacionales.
10. Los indicadores deben permitir evaluar impacto real en la vida de los niños y niñas: Cada medición debe responder a: ¿Reduce desigualdades? ¿Fortalece la autonomía del pueblo Wayuu? ¿Cambia condiciones materiales que producen desnutrición? ¿Mejora prácticas alimentarias o condiciones de salud desde la mirada propia? ¿Aumenta la presencia efectiva del Estado en territorios dispersos?

9.4. Desde el proceso investigativo de la Comisión Asesora Científica

1. Fortalecer el enfoque de los determinantes sociales de la salud (DSS) como eje rector del seguimiento a la Sentencia T-302 de 2017, asegurando que los análisis futuros integren de manera sistemática los determinantes estructurales —modelo de desarrollo, extractivismo, cambio climático y racismo institucional— y los determinantes intermedios —acceso a servicios, condiciones de cuidado, seguridad alimentaria, tenencia de tierras, recuperación hídrica y bienestar psicosocial—, evitando aproximaciones fragmentadas o estrictamente sectoriales.
2. Reconocer y subsanar las limitaciones estructurales del proceso investigativo desarrollado, en particular la insuficiencia de recursos asignados para el trabajo con fuentes vivas, considerando que este ejercicio de escucha profunda con comunidades, mujeres y niñez Wayuu no tiene precedentes en el seguimiento a la T-302 y exige metodologías intensivas en tiempo, presencia territorial y cuidado ético.
3. Garantizar que futuros procesos de investigación y seguimiento cuenten con financiación suficiente, estable y autónoma, evitando dependencias institucionales que puedan generar tensiones sobre la imparcialidad del análisis. En este sentido, se recomienda que la asignación de recursos para investigaciones derivadas de la Sentencia T-302 se canalice prioritariamente a través de instituciones académicas públicas del territorio, en particular la Universidad de La Guajira. De esta manera se fortalece su rol como garante de continuidad, rigurosidad científica e independencia académica.
4. Consolidar la producción de evidencia situada e intercultural, reconociendo testimonios comunitarios, saberes tradicionales, voces de la niñez y de las mujeres como evidencia válida de carácter científico, ético y jurídico, y no como insumos anecdóticos o ilustrativos.

- 
5. Desarrollar indicadores cualitativos y mixtos de bienestar infantil que incorporen dimensiones no biomédicas como el juego, el cuidado, la relación con el agua, la alimentación culturalmente pertinente, la seguridad emocional y la pertenencia comunitaria, como complemento necesario a los indicadores antropométricos tradicionales.
 6. Incorporar de manera transversal y permanente el enfoque de género e interseccionalidad en los análisis de la CAC, visibilizando la feminización del cuidado, el embarazo infantil, las maternidades forzadas y las violencias basadas en género como determinantes estructurales de la desnutrición infantil.
 7. Sistematizar, articular y dar valor analítico a la literatura gris producida en el territorio—incluyendo los documentos del Modelo de Salud Propio e Intercultural del Pueblo Wayuu elaborados por Akalinjirrawa y otras organizaciones— como evidencia acumulada que demuestra avances conceptuales y la urgencia de transitar de la formulación reiterada de modelos a su implementación efectiva.
 8. Diseñar e implementar, desde el inicio de los procesos investigativos, un plan integral de comunicaciones y divulgación que contemple estrategias de socialización comunitaria, devolución de resultados en lengua Wayuunaiki, publicaciones académicas, informes públicos y productos pedagógicos, garantizando que los hallazgos no queden confinados a documentos técnicos, sino que sean apropiados socialmente.
 9. La desnutrición infantil en La Guajira no puede resolverse mientras la gestión del conocimiento continúe subordinada a lógicas coloniales. Es urgente democratizar la producción científica, redistribuir los recursos y garantizar que las investigaciones respondan a necesidades definidas por las comunidades. Las instituciones públicas deben revisar sus criterios de legitimidad científica y reconocer que la evidencia no se produce solo en laboratorios, sino también en fogones, jagüeyes y asambleas.
 10. Las políticas de ciencia, tecnología e innovación deben incorporar indicadores de justicia epistémica: medir no solo el número de artículos producidos, sino el grado

- de apropiación social del conocimiento. Se requiere fortalecer las universidades locales, crear un fondo permanente de investigación territorial y apoyar la formación de jóvenes Wayuu como investigadores en salud pública intercultural.
11. Crear un Fondo Regional de Investigación en Salud y Territorio, articulado con el Ministerio de Ciencia y la Universidad de La Guajira, que garantice financiación estable, autónoma y de largo plazo para investigaciones con enfoque intercultural.
 12. Establecer mecanismos de coautoría ética y propiedad compartida del conocimiento entre investigadores externos y comunidades Wayuu, garantizando reconocimiento, devolución de resultados y protección de saberes tradicionales.
 13. Incorporar la evaluación de impacto social y territorial como criterio obligatorio en proyectos financiados por cooperación nacional e internacional.
 14. Promover una red latinoamericana de investigación en salud intercultural y justicia cognitiva, posicionando a La Guajira como territorio de referencia para la investigación participativa y la transformación estructural de las políticas públicas.
 15. Se recomienda que el Estado y las universidades nacionales establezcan mecanismos de cogestión del conocimiento con las comunidades Wayuu: que los proyectos de investigación incluyan fases obligatorias de devolución y discusión de resultados; que las publicaciones académicas contemplen versiones en Wayuunaiki; que la autoría reconozca la co-participación de sabedores locales.
 16. Crear un Fondo Regional de Investigación en Salud y Territorio, articulado con el Ministerio de Ciencia y la Universidad de La Guajira, para financiar proyectos con enfoque intercultural.
 17. Establecer mecanismos de coautoría ética entre investigadores externos y comunidades Wayuú, garantizando reconocimiento y propiedad compartida del conocimiento.
 18. Promover la formación de investigadores comunitarios, parteras, docentes y jóvenes líderes, como agentes de la ciencia participativa.



19. Incorporar la evaluación de impacto social y territorial en los proyectos de investigación financiados por cooperación nacional e internacional.

20. Consolidar una red latinoamericana de ciencia y justicia cognitiva, con liderazgo de La Guajira como laboratorio vivo del conocimiento intercultural.

En conclusión, la ciencia que necesita La Guajira es aquella que escucha al territorio, reconoce la dignidad de los saberes ancestrales y se compromete con la equidad. La agenda de futuras investigaciones aquí propuesta busca garantizar la sostenibilidad del conocimiento construido por la CAC. Así como fortalecer la evidencia para la toma de decisiones judiciales y de política pública, y contribuir a la reparación estructural de las inequidades históricas que afectan a la niñez indígena. En palabras de una lideresa Wayuu durante el Foro de Ciencia y Territorio (CAC, 2025): “Queremos que la ciencia no solo estudie nuestra hambre, sino que aprenda con nosotros a sembrar la vida”.



10

Agenda de futuras
investigaciones: ciencia,
equidad y territorio



10. Agenda de futuras investigaciones: ciencia, equidad y territorio

El fortalecimiento del conocimiento científico en La Guajira requiere una agenda de investigación estructurada, continua y con pertinencia territorial. La CAC propone consolidar un marco investigativo que permita transitar de la evidencia diagnóstica a la generación de soluciones estructurales y sostenibles. Esta agenda reconoce que los vacíos de información, las limitaciones metodológicas y la escasa articulación entre actores académicos, institucionales y comunitarios han restringido la comprensión integral de las causas de la desnutrición infantil.

El propósito de esta sección es identificar las líneas prioritarias de investigación derivadas del trabajo participativo de la CAC, orientadas a la producción de conocimiento ético, intercultural y con impacto en las políticas públicas. Estas líneas se inscriben dentro del enfoque de derechos humanos, la justicia cognitiva y los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS 2, 3, 5, 10 y 17).

10.1. Criterios para la construcción de la agenda de investigación

La propuesta se sustenta en tres criterios fundamentales:

1. **Pertinencia territorial y cultural:** las investigaciones deben responder a las prioridades definidas por las comunidades Wayuu y las instituciones locales, con respeto por los saberes ancestrales.
2. **Interdisciplinariedad y diálogo de saberes:** se requiere la integración de ciencias biomédicas, sociales, ambientales y del comportamiento, junto con la medicina tradicional y la antropología médica.

3. **Retorno social y democratización del conocimiento:** toda investigación deberá garantizar mecanismos de devolución de resultados en formatos accesibles y fortalecer la capacidad local de investigación.

Estos criterios se alinean con los principios de la *Ciencia Abierta* y de las *Epistemologías del Sur* (De Sousa Santos, 2018; Chan & Okune, 2020), promoviendo la participación activa de las comunidades en el ciclo completo del conocimiento.

10.2. Líneas prioritarias de investigación

10.2.1. Salud materno-infantil y determinantes estructurales

Esta línea busca profundizar en las causas intergeneracionales de la desnutrición infantil, particularmente aquellas vinculadas con la pobreza, el embarazo adolescente, la violencia estructural y el acceso desigual a los servicios de salud y nutrición. Se propone evaluar el impacto de los programas de atención materno-infantil en contextos rurales dispersos —con énfasis en el seguimiento de recién nacidos de alto riesgo— y desarrollar modelos predictivos interculturales que permitan la identificación temprana del riesgo nutricional y neonatal.

Entre las líneas asociadas, según la evidencia internacional, se incluyen la salud perinatal intercultural, la economía del cuidado y la salud mental materna en contextos indígenas. Estas temáticas se alinean con las recomendaciones de la *Commission on Social Determinants of Health* (Marmot et al., 2008) y con los informes de la Organización Panamericana de la Salud (OPS, 2023), que subrayan la necesidad de integrar la equidad de género y la salud materna en las estrategias orientadas a reducir las desigualdades estructurales en salud.

10.2.2. Modelos de salud propios e interculturales

Se orienta a sistematizar las experiencias locales del *Sistema Indígena de Salud Propio e Intercultural (SISPI)* y su articulación con la red hospitalaria pública. Busca analizar los procesos de diálogo entre la medicina ancestral y la medicina occidental,



sus tensiones, rutas interculturales, aprendizajes y posibilidades de convergencia, así como evaluar el impacto de los modelos interculturales implementados en la Alta y Media Guajira, en términos de confianza institucional y resultados sanitarios.

Ejemplos de líneas asociadas, según evidencia regional: medicina tradicional y participación comunitaria; evaluación de la interculturalidad en la atención primaria. Estas líneas se fundamentan en los aportes de Rivera Cusicanqui (2010) y Walsh (2019), quienes proponen comprender la interculturalidad como una práctica política decolonial, y en estudios institucionales sobre etnografía aplicada a la salud indígena (ICANH, 2015)

10.2.3. Gobernanza del conocimiento y justicia cognitiva

Esta línea propone investigar las dinámicas del extractivismo académico y diseñar mecanismos éticos de coautoría y propiedad intelectual compartida entre investigadores y comunidades. También busca evaluar el acceso, uso y apropiación social de la información científica por parte de las instituciones territoriales, y desarrollar un Observatorio Regional de Ciencia y Justicia Cognitiva que documente prácticas, resultados y aprendizajes en La Guajira.

Ejemplos de líneas asociadas (según literatura especializada): epistemologías del Sur y comunicación intercultural de la ciencia. Estas áreas han sido reconocidas por Grosfoguel (2016), Harding (2016) y Pradier et al (2024) como campos necesarios para superar el colonialismo epistémico y promover la participación equitativa en la producción científica en América Latina.

10.2.4. Relaciones de parentesco, gobernanza, gobernabilidad, autonomía y figuras de autoridad del pueblo Wayuu.

Busca profundizar desde las ciencias sociales, especialmente desde la antropología política la importancia del reconocimiento de los diferentes niveles de autoridad que componen el gobierno propio wayuu a partir de sus liderazgos



espirituales, sociales, organizativos y la relación con las decisiones de cuidado comunitario.

Esta línea busca profundizar lo avanzado por la CAC en relación con las relaciones de parentesco, teniendo en cuenta que en el marco de las relaciones interindividuales, pero también en las colectivas, se organiza la sobrevivencia como grupo y la perpetuación de quienes se reconocen como similares y generan un modo de relacionarse hacia su internidad y también hacia su exterioridad, siempre en el marco de un espacio social definido, asegurando sus propósitos como colectivo, generando alianzas, creando dispositivos para la escogencia de pareja, e incluso respondiendo, si se quiere biológicamente, a un conjunto de condiciones particulares que afectan al conjunto y hacia las cuales el grupo debe manifestarse mediante soluciones específicas además de atinentes a los ánimos de permanencia y mejora de las condiciones del conjunto social.

La sociedad wayuu, no constituye una excepción, muy por el contrario, los concierne de manera exacta, sobre todo si reconocemos que, en principio, las razones que motivan la cohesión social están directamente alineada con la búsqueda de condiciones que permitan la subsistencia y la posibilidad de seguridad y garantías de la vida propia y de sus correspondientes conjuntos poblacionales.

“El grupo local es tan importante para los hombres de todo el mundo no solo porque señala el área dentro de la cual la familia vive y trabaja, sino porque es el hogar de cada uno de sus miembros. Dentro del territorio de su comunidad local una persona conoce la disposición del terreno, conoce las colinas y los senderos, está familiarizada con las plantas y animales y puede reconocer cuales son útiles y cuales peligrosos. En la vida urbana el miembro del grupo local conoce las calles y las tiendas del vecindario de su hogar y está familiarizado con los sitios buenos y con aquellos que deben evitarse. Además, conoce a las personas y sus costumbres. En sus relaciones con vecinos que no le gusten, sabrá de qué manera pueden ser desagradables. Sus amigos



están allí y conocen sus gestos y modo de hablar. Es allí donde generalmente se sentirá con mayor comodidad, más seguro. Allí estará en su hogar (Magdelbaum, 1975).

Justamente para lograr tal configuración la CAC cree que las relaciones de parentesco y filiación juegan un rol primordial a partir de la construcción de vínculos los cuales en palabras de Robin Fox:

“...son potencialmente los lazos más fundamentales en toda sociedad por estar basados irreductiblemente en hechos biológicos. Las relaciones entre padres e hijos, hermanos, parientes, abuelos y nietos, tíos y sobrinos, se dan en un sentido biológicamente conferido. Y en todo caso, una sociedad puede hacer muchísimos usos de ellos en otras materias puesto que son lo más potencialmente básicos. El uso con el cual se coloquen en la construcción de la sociedad dependerá de cómo se les adjudique una capacidad inherente a lo humano” (Fox, 1996).

10.2.5. Determinantes sociales y ambientales de la salud

Busca analizar la interacción entre cambio climático, escasez de agua, degradación del territorio y malnutrición infantil, así como estudiar el impacto de las condiciones de vivienda, alimentación y economía familiar sobre el desarrollo infantil. Plantea además el desarrollo de indicadores integrales de bienestar infantil que combinen mediciones biomédicas, culturales y comunitarias.

Siguiendo la evidencia institucional, ejemplos de líneas asociadas: soberanía alimentaria, salud ambiental intercultural e indicadores compuestos de bienestar. Estas temáticas han sido señaladas como prioritarias en los informes de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, 2021), la Organización Panamericana de la Salud (OPS, 2023) y el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF, 2022), que vinculan los determinantes ambientales con la nutrición y la supervivencia infantil.

10.2.6. Comunicación, educación y cultura científica

Propone evaluar las estrategias de comunicación pública de la ciencia desarrolladas por la CAC y medir su impacto en la percepción ciudadana sobre salud, nutrición y justicia social. Asimismo, busca desarrollar metodologías de divulgación científica con enfoque étnico, de género y territorial, incorporando arte, lengua Wayuunaiki y medios comunitarios; fortalecer las capacidades investigativas de jóvenes, mujeres y estudiantes de las universidades locales.

Ejemplos de líneas asociadas (según evidencia internacional): comunicación intercultural, alfabetización científica y redes juveniles de ciencia. Estas líneas se sustentan en los planteamientos de Chan y Okune (2020) sobre ciencia abierta y participación social, y en la perspectiva de Sousa Santos (2018) acerca de la democratización del conocimiento como componente esencial de la justicia cognitiva.

11. Bibliografía

- Agrawal, A., & Ribot, J. (2000). *Accountability in decentralization: A framework with South Asian and West African cases*. World Resources Institute. <https://leitner.yale.edu/sites/default/files/files/resources/docs/2000-01.pdf>
- Aguilar-Peña, M., Tobar Blandón, M. F., & García-Perdomo, H. A. (2020). Salud intercultural y el modelo de salud propio indígena. *Revista de Salud Pública*, 22(4), 463–467.
- Akalinjirrawa, Asociación de Autoridades Tradicionales Wayuu. (2025). *Modelo de salud propio e intercultural del pueblo Wayuu* (Producto 7, Convenio MSPS-974-2024).
- Alarcón Puentes, J., Paz Reverol, C., & Leal Jerez, M. (2007). El poder político en el pueblo Wayuu: Re/definiciones y nuevos liderazgos. *Espacio Abierto*, 16(2), 261–276.
- Altieri, M. A., & Toledo, V. M. (2011). The agroecological revolution in Latin America: Rescuing nature, ensuring food sovereignty and empowering peasants. *The Journal of Peasant Studies*, 38(3), 587–612. <https://doi.org/10.1080/03066150.2011.582947>
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. University of Minnesota Press.
- Armstrong, J. M., & Métraux, A. (1948). The Goajiro. En J. H. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians* (Vol. 4, *The circum-Caribbean tribes*, pp. 369–382). Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.
- Arnstein, S. R. (1969). A ladder of citizen participation. *Journal of the American Institute of Planners*, 35(4), 216–224. <https://doi.org/10.1080/01944366908977225>

- Asamblea General de las Naciones Unidas. (2015). *Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible* (Resolución A/RES/70/1). Naciones Unidas.
- Avilés, L. (2019). *Conflictos hídricos y minería en el norte de Colombia*. Observatorio de Conflictos Ambientales.
- Avilés, W. (2019). The Wayuu tragedy: Death, water, and the imperatives of global capitalism. *Third World Quarterly*, 40(9), 1750–1766.
<https://doi.org/10.1080/01436597.2019.1613638>
- Balza-García, R. (2011). El Oütsu y los rituales de curación Wayüu: Una interpretación simbólico-cognitiva. *Opción*, 27(64), 112–128.
- Banco de la República. (2008). *Informe de coyuntura económica regional: Departamento de La Guajira. Primer semestre de 2008*.
<https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll18/id/901/>
- Banco de la República. (2017). *Economía extractiva y desigualdad territorial en Colombia*. Banco de la República.
- Barros Pana, I. G. (2017). *Estratificación social y prácticas económicas territoriales entre los Wayuu* [Tesis de pregrado, Universidad Externado de Colombia]. Repositorio Institucional Universidad Externado de Colombia.
<https://bdigital.uexternado.edu.co/handle/001/317>
- Basile, G., & Feo Istúriz, O. (2022). Hacia una epistemología de refundación de los sistemas de salud en el siglo XXI: Aportes para la descolonización de teorías, políticas y prácticas. *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, 40(2).
<https://doi.org/10.17533/udea.rfnsp.e349879>
- Basile, T., & González, C. (Eds.). (2022). *Las posmemorias: Perspectivas latinoamericanas y europeas = Les post-mémoires: Perspectives latino-américaines et européennes*. Universidad Nacional de La Plata, Facultad de

Humanidades y Ciencias de la Educación; Presses Universitaires de Bordeaux.

<https://doi.org/10.24215/978-950-34-2104-8>

Bassi, E. (2016). *An aqueous territory: Sailor geographies and New Granada's transimperial greater Caribbean world*. Duke University Press.

Bastide, R. 1977. Antropología aplicada. Buenos Aires: Amorrortu.

Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas: La modernidad y sus parias*. Paidós.

Benavides, C., & Duarte, C. (2010). Gobernabilidad política, gobernanza económica y gobiernos indígenas: Límites estructurales e interpretaciones divergentes de los derechos pluriétnicos en el sistema general de participaciones. *Análisis Político*, 23(68), 26–42.

Berkes, F. (2012). *Sacred ecology* (3.^a ed.). Routledge.

Betancur, A. C., & Villa, W. (2016, febrero). *Mining and Indigenous Peoples in Colombia*. International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA).

https://iwgia.org/images/publications/0739_Mining_and_indigenous_peoples_in_Colombia.pdf

Black, R. E., Victora, C. G., Walker, S. P., Bhutta, Z. A., Christian, P., de Onis, M., Ezzati, M., Grantham-McGregor, S., Katz, J., Martorell, R., & Uauy, R. (2013). Maternal and child undernutrition and overweight in low-income and middle-income countries. *The Lancet*, 382(9890), 427–451. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(13\)60937-X](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(13)60937-X)

Bonilla-Silva, E. (1997). Rethinking racism: Toward a structural interpretation. *American Sociological Review*, 62(3), 465–480.

Bonilla-Silva, E. (2015). More than prejudice: Restatement, reflections, and new directions in critical race theory. *Sociology of Race and Ethnicity*, 1(1), 73–87. <https://doi.org/10.1177/2332649214557042>

- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A social critique of the judgement of taste*. Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power*. Polity Press.
- Britto, L. (2022). *El boom de la marihuana: Auge y caída del primer paraíso de las drogas en Colombia*. Editorial Planeta Colombiana.
- Cabnal, L. (2010). *Feminismo comunitario: Recuperación del cuerpo-territorio*. Asociación para el Desarrollo Integral de las Mujeres Xinkas de Santa María Xalapán.
- Caicedo Coronado, C. A. (2020). Análisis de las causas externas de la situación de desnutrición de niños indígenas Wayuu en Maicao. *Derectum*, 5(2), 11–27. <https://doi.org/10.18041/2538-9505/derectum.2.2020.7307>
- Cámara de Comercio de La Guajira. (2024). *Informe económico departamental 2023–2024*.
- Carabalí Angola, A. (2008). La Guajira colombiana: Una economía de bonanza. *Jangwa Pana*, 7(1), 50–57.
- Carmona Castillo, S., & Puerta Silva, C. (2020). How do environmental impact assessments fail to prevent social conflict? Government technologies in a dam project in Colombia. *Journal of Political Ecology*, 27(1), 1072–1091. <https://doi.org/10.2458/v27i1.23223>
- Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad (Dejusticia), Transparencia por Colombia, & Instituto Anticorrupción. (2022). *Seguimiento al cumplimiento de la Sentencia T-302 de 2017*.
- Centro de Investigación y Educación Popular – CINEP. (2024). *Negra soy. ¡En La Guajira también hay afros!*. Centro de Investigación y Educación Popular – CINEP. <https://cinep.org.co>

- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2014). *Guerrilla y población civil: Trayectoria de las FARC 1949–2013*. CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2017). *La guerra inscrita en el cuerpo: Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado*. CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2020). *Sin territorio no hay identidad*. https://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/03/sin-territorio-no-hay-identidad_compressed_compressed-1.pdf
- Chan, L., & Okune, A. (2020). Reimagining open science through the global South. *Development and Change*, 51(2), 274–296. <https://doi.org/10.1111/dech.12575>
- Choles Quintero, A. C. (2021). *Intersecciones multidimensionales culturales de un análisis de la desnutrición y malnutrición en La Guajira desde la perspectiva afrocolombiana* (Documento de trabajo). Comisión Asesora Científica de La Guajira, eje étnico-cultural de la subcomisión afrodescendiente del ICBF.
- Comisión Asesora Científica de La Guajira (CAC). (2025). *Entrevistas a especialistas y sabedores Wayuu*. Uribia, La Guajira.
- Comisión Asesora Científica de La Guajira (CAC). (2025). *Informe preliminar de campo: Determinantes estructurales de la desnutrición en La Guajira*.
- Comisión Asesora Científica de La Guajira. (2025). *Diagnóstico de línea base de los determinantes estructurales y sociales de la desnutrición infantil*. ICBF–UNICEF.
- Comisión Asesora Científica de La Guajira. (2025). *Documento de análisis de resultados V2: Determinantes del sistema de salud en La Guajira*.
- Comisión Asesora Científica de La Guajira. (2025). *Producto 17. Informe de resultados fase 2: Fuentes vivas y vacíos de investigación*.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). (2020). *Infraestructura para el desarrollo en América Latina: Desafíos en inclusión y sostenibilidad*. CEPAL.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). (2022). *Políticas de cuidado en América Latina y el Caribe: Hacia sistemas integrales para la sostenibilidad de la vida*. CEPAL.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). (2023). *Autonomía económica y feminización del cuidado en América Latina*. CEPAL.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2015). *Resolución 60/2015. Medida cautelar No. 51-15*.

Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición. (2022). *Hay futuro si hay verdad: Informe final*. Comisión de la Verdad.

Congreso de la República de Colombia. (2006). *Ley 1098 de 2006. Código de la infancia y la adolescencia*.

Congreso de la República de Colombia. (2008). *Ley 1257 de 2008. Por la cual se dictan normas de sensibilización, prevención y sanción de formas de violencia y discriminación contra las mujeres*.

Consejería Presidencial para las Regiones. (2023). *Plan de acción integrado y unificado 2023 (Autos 696 de 2022 y 1290 de 2023)*.

Constitución Política de Colombia. (1991). *Gaceta Constitucional No. 116*.
<https://www.constitucioncolombia.com/>

Contraloría General de la República. (2018). *Informe sobre la situación de la niñez en La Guajira*. Contraloría General de la República.

Contraloría General de la República. (2019). *Informe de auditoría al Censo Nacional de Población y Vivienda 2018*. CGR.

- Coronell, D., Ramírez, A., & Vargas, M. (2023). *Desigualdades étnicas en el Índice de Pobreza Multidimensional: Un análisis territorializado para La Guajira*. Universidad del Rosario – CINEP.
- Coronil, F. (1997). *The enchanted state: Nature, money and modernity in Venezuela*. University of Chicago Press.
- Correa, F. (Ed.). (1993). *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Instituto Colombiano de Antropología.
- Correa, H. D. (1993). Los Wayuu: Pastoreando el siglo XXI. En F. Correa (Ed.), *Encrucijadas de Colombia Amerindia* (pp. 177–201). Instituto Colombiano de Antropología.
- Correa, H. D. (2004). *Conflicto social, ambiental e interculturalidad: El caso del pueblo Wayuu y las salinas de Manaure*.
<https://documentoskoha.s3.amazonaws.com/7876.pdf>
- Corte Constitucional de Colombia. (1998). *Sentencia T-652 de 1998*.
<https://www.corteconstitucional.gov.co/>
- Corte Constitucional de Colombia. (2017). *Sentencia T-302 de 2017. Acción de tutela para proteger los derechos fundamentales a la salud, al agua y a la alimentación de las niñas y niños del pueblo Wayuu del departamento de La Guajira*.
- Corte Constitucional de Colombia. (2019). *Sentencia T-172 de 2019*.
<https://www.corteconstitucional.gov.co/>
- Corte Constitucional de Colombia. (2021). *Sentencia T-072 de 2021. Derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas: Autonomía política y autogobierno*.
- Corte Constitucional de Colombia. (2023). *Auto 2764 de 2023. Sala Especial de Seguimiento a la Sentencia T-302 de 2017*.

- Corte Constitucional de Colombia. (2024). *Auto 1743 de 2024. Sala Especial de Seguimiento a la Sentencia T-302 de 2017.*
- Corte Constitucional de Colombia. (2024). *Auto 1846 de 2024. Sala Especial de Seguimiento a la Sentencia T-302 de 2017.*
- Corte Constitucional de Colombia. (2024). *Auto 310 de 2024. Sala Especial de Seguimiento a la Sentencia T-302 de 2017.*
- Corte Constitucional de Colombia. (2025). *Auto 085 de 2025.*
<https://www.corteconstitucional.gov.co>
- Corte Constitucional de Colombia. (2025). *Auto 1179 de 2025. Sala Especial de Seguimiento a la Sentencia T-302 de 2017.*
- Corte Constitucional de Colombia. (2025). *Auto 505 de 2025. Sala Especial de Seguimiento a la Sentencia T-302 de 2017.*
- Corte Constitucional de Colombia. (2025). *Auto 899 de 2025. Sala Especial de Seguimiento a la Sentencia T-302 de 2017.*
- Cruz Hernández, D. T. (2015). *Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos.* CLACSO.
- Curiel Arismendy, I., Rincón, E., Aguilar, G., Pushaina, I., Pérez, R., & Barliza, O. (2018). *Sistema indígena de salud propio e intercultural (SISPI) para el pueblo Wayuu* (Documento técnico).
- Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, 26, 92–101.
- Davis, A. (2004). *Mujer, raza y clase.* Akal.
- De la Pedraja, R. (1981). La Guajira en el siglo XIX: Indígenas, contrabando y carbón. *Desarrollo y Sociedad*, (1), 1–38.

- De Oto, A. (2017). Notas metodológicas en contextos poscoloniales de investigación. En A. De Oto & M. Alvarado (Eds.), *Metodologías en contexto: Intervenciones en perspectiva feminista, poscolonial, latinoamericana*. CLACSO.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Trilce.
- De Sousa Santos, B. (2018). *The end of the cognitive empire: The coming of age of epistemologies of the South*. Duke University Press.
- Decreto 1088 de 1993. (1993, 10 de junio). *Por el cual se regula la creación de las asociaciones de cabildos y/o autoridades tradicionales indígenas*.
- Defensoría del Pueblo. (2014). *Crisis humanitaria en La Guajira*. Defensoría del Pueblo.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2018). *Censo nacional de población y vivienda (CNPV) 2018*.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2019a). *Censo nacional de población y vivienda 2018: La Guajira*. DANE.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2019b). *Población negra, afrocolombiana, raizal y palenquera: Resultados del Censo Nacional 2018*. DANE.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2022). *Pobreza monetaria y pobreza multidimensional*.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2024). *Índice de pobreza multidimensional (IPM) 2023: Resultados para población afrodescendiente*. <https://www.dane.gov.co>
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2024). *Proyecciones de población*.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2024). *Estadísticas vitales y salud infantil por departamentos, 2020–2024*.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2024). *Estadísticas vitales: Nacimientos y defunciones, 2022–2024*.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2025). *Boletín técnico: Resultados para población negra, afrodescendiente, raizal y palenquera. Encuesta Nacional de Calidad de Vida (ECV) 2024*.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2025). *Indicador trimestral de actividad económica departamental (ITAED): Segundo trimestre de 2025 (preliminar)*.

Departamento Nacional de Planeación (DNP). (2019). *Índice de conectividad rural en Colombia*. DNP.

Departamento Nacional de Planeación (DNP). (2023). *Marco fiscal de mediano plazo*. DNP.

Departamento Nacional de Planeación (DNP). (2025a). *Avances metodología desempaque de derechos para la construcción del Plan Estructural de Acción: Documento ejecutivo*. Bogotá, Colombia.

Departamento Nacional de Planeación (DNP). (2025b). *Seguimiento y ejecución Plan de Acción Sentencia T-302: Reportes internos*. Bogotá, Colombia.

Dicken, P., Kelly, P. F., & Yeung, H. W. C. (2002). Chains and networks, territories and scales: Towards a relational framework for analysing the global economy. *Global Networks*, 2(2), 89–112. <https://doi.org/10.1111/1471-0374.00007>

Dussel, E. (2012). *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Obras selectas VIII). Docencia.

Edelman, M. (2005). Bringing the moral economy back in... to the study of 21st-century transnational peasant movements. *American Anthropologist*, 107(3), 331–345.

Equipo de Investigación de la Comisión Asesora Científica de La Guajira. (2025). *Producto 17. Informe de resultados de la fase 2: Análisis de datos de fuentes*

- donde se identifican patrones comunes, causas subyacentes y factores contribuyentes. Documento interno, Convenio de Cooperación No. 01021312024 ICBF–UNICEF.
- Escobar, A. (2010). *Territories of difference: Place, movements, life, redes*. Duke University Press.
- Escobar, A. (2012). *Culture and difference: The political ontology of development*. ICANH.
- Escobar, A. (2018). *Designs for the pluriverse: Radical interdependence, autonomy, and the making of worlds*. Duke University Press.
- Espinell Vallejos, M. (2022). Colonialismo médico: El papel del discurso y de las prácticas médicas y psiquiátricas en la configuración del poder colonial en África durante los siglos XIX y XX. En *IX Dossier de Salud Internacional Sur-Sur*. Ediciones GT Salud Internacional CLACSO.
- Espinosa Miñoso, Y. (2015). *De por qué es necesario un feminismo decolonial*. CLACSO.
- Fanon, F. (1994). *Los condenados de la tierra* (J. Campos, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- FAO. (2013). *Indigenous peoples' food systems and wellbeing*. Food and Agriculture Organization of the United Nations.
- FAO. (2015a). *Voluntary guidelines to support the progressive realization of the right to adequate food*. FAO.
- FAO. (2015b). *Comida, territorio y memoria: Situación alimentaria de los pueblos indígenas colombianos*. Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura. <https://www.fao.org/3/i7910s/i7910s.pdf>
- FAO. (2017). *Bosque seco tropical y seguridad alimentaria en Colombia*. FAO Colombia.

- FAO. (2019). *Community seed banks: Origins, evolution and prospects*. FAO.
- FAO. (2021). *El estado de la seguridad alimentaria y la nutrición en el mundo*. FAO.
- Farmer, P. (2004). Una antropología de la violencia estructural. *Current Anthropology*, 45(3), 305–325.
- Fassin, D. (2007). *When bodies remember: Experiences and politics of AIDS in South Africa*. University of California Press.
- Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario: Críticas feministas al marxismo*. Traficantes de Sueños.
- Fernandes, B. M. (2005). Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: Contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais. *Revista NERA*, 8(6), 14–34.
- Fernandes, B. M. (2009). Territorios, teoría y política. En G. Calderón & E. León (Coords.), *Descubriendo la espacialidad social en América Latina* (Colección “Cómo pensar la geografía”, Vol. 3). Editorial Ítaca.
- Fernández, M. (2025). Testimonio durante el Atunkawaa. Uribia, La Guajira.
- Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA). (2023). *Embarazo adolescente y mortalidad materna en América Latina y el Caribe*.
- FOX, R. (1996). *Encounter With the anthropology*. Maracaibo: Traducción personal de Carlos Valbuena.
- García, J., & Walsh, C. (2017). *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (Tomo I). Ediciones Abya-Yala.
- Giddens, A. (2009). *Sociología* (7.ª ed.). Alianza Editorial. https://www.ula.ve/ciencias-juridicas-politicas/images/NuevaWeb/Material_Didactico/ProfeKirby/7241772-Anthony-Giddens-Sociologia.pdf

- Giovannetty Pimienta, L., & Ojeda Iguarán, D. (2015). *Cultura gastronómica tradicional de la zona rural afro de La Guajira*. Orígenes.
- Gobernación de La Guajira. (2016). *Plan vial departamental 2016–2019*. Gobernación de La Guajira.
- Gobernación de La Guajira. (2019). *Evaluación del Plan vial departamental 2016–2019*. Gobernación de La Guajira.
- Goldhagen, J. (2021). Child health inequities: The right to equity. *Frontiers in Public Health*, 9, 645234. <https://doi.org/10.3389/fpubh.2021.645234>
- Goldhagen, J., Colomer, C., & Mercer, R. (2022). *Pediatric social medicine: A global child rights-based approach*. Springer.
- González, N. (2021). Epistemologías del sur y medición de la pobreza: Desafíos para la estadística oficial en contextos indígenas. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*, 11(2), 45–67. <https://doi.org/10.35305/relmis.v11i2.210>
- Grosfoguel, R. (2016). Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y al extractivismo ontológico: Una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, (24), 123–143. <https://doi.org/10.25058/20112742.n24.06>
- Gross, N. (2009). A pragmatist theory of social mechanisms. *American Sociological Review*, 74(3), 358–379.
- Gudynas, E. (2015). *Extractivismos: Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*. CLAES.
- Gudynas, E. (2018). Extractivismos: El concepto, sus expresiones y sus múltiples violencias. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 143, 61–70.
- Guerra Curvelo, W. (2001). *La disputa y la palabra: La ley en la sociedad Wayuu*. Ministerio de Cultura.
- Guerra Curvelo, W. (2002). *Territorio, identidad y cultura Wayuu*. Banco de la República.

- Guerra Curvelo, W. (2007). El poblamiento del territorio. En *Pueblos indígenas: Territorios y demarcación* (pp. 178–196). Observatorio del Caribe Colombiano.
- Guerra Curvelo, W. (2019a). *Territorio, cultura y derecho en el pueblo Wayuu*. Universidad Nacional de Colombia.
- Guerra Curvelo, W. (2019b). *Ontología Wayuu: Categorización, identificación y relaciones de los seres en la sociedad indígena de la península de La Guajira, Colombia* (Tesis doctoral). Universidad de los Andes.
- Gutiérrez de Pineda, V. (2022). *La organización social en La Guajira y diarios de campo*. Universidad Nacional de Colombia.
- Gutiérrez, E. (2017). Redes de cuidado y organización comunitaria: Mujeres afrodescendientes en Colombia. *Revista CS*, 21, 75–98.
- Harding, S. (2016). *Whose science? Whose knowledge? Thinking from women's lives*. Cornell University Press.
- Harvey, D. (2004). The “new” imperialism: Accumulation by dispossession. *Socialist Register*, 40, 63–87.
- Hick, R. (2012). The capability approach: Insights for a new poverty focus. *Journal of Human Development and Capabilities*, 13(3), 451–467.
- Hill Collins, P. (2000). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Routledge.
- Humphrey, J. H. (2009). Desnutrición infantil, enteropatía tropical, letrinas y lavado de manos. *The Lancet*, 374(9694), 1032–1035.
- IDEAM, PNUD, MADS, DNP, & Cancillería. (2015). *Nuevos escenarios de cambio climático para Colombia 2011–2100: Herramientas científicas para la toma de decisiones* (Tercera comunicación nacional de cambio climático). IDEAM.
- IDEAM. (2018). *Caracterización del bosque seco tropical en Colombia*. Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales.

- Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). (2024). *Lineamientos para el estudio etnológico del pueblo Wayuu*. ICANH.
- Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF). (2019). *Cobertura de programas de alimentación complementaria en zonas rurales*. ICBF.
- Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales (IDEAM). (2023). *Estudio nacional del agua 2022*. IDEAM.
- Instituto Nacional de Salud (INS). (2017). *Estudio de parasitismo intestinal en población infantil de La Guajira*. INS.
- Instituto Nacional de Salud (INS). (2019). *Boletín epidemiológico: Enfermedad diarreica aguda en Colombia*. INS.
- Instituto Nacional de Salud (INS). (s. f.). *Vigilancia de la calidad del agua*. Ministerio de Salud. <https://www.ins.gov.co/sivicap/Paginas/sivicap.aspx>
- Instituto Nacional de Salud. (2024). *Boletín epidemiológico comparativo 2023–2024: Desnutrición aguda en primera infancia*. Ministerio de Salud y Protección Social.
- Instituto Nacional de Vías (INVÍAS). (2020). *Estado de la red vial nacional: Diagnóstico departamental*. INVÍAS.
- Junta Mayor Autónoma de Palabrereros, & Organización de Estados Iberoamericanos. (2020). *Compendio sobre el derecho Wayuu: Lógica y fundamento cultural del sistema normativo aplicado por el Pütchipü'üi (Palabrero)*. Woummain – Territorio Ancestral Wayuu. <https://www.minjusticia.gov.co/programas-co/fortalecimiento-etnico/Documents/banco-2019/18.%20COMPENDIO%20SOBRE%20DERECHO%20WAYUU.pdf>
- Kerbo, H. R. (2012). *Estratificación social y desigualdad* (8.ª ed.). McGraw-Hill. <https://www.fhyce.edu.py/wp-content/uploads/2020/08/Estratificacion-Social-y-Desigualdad.pdf>

- Kirmayer, L. J., Dandeneau, S., Marshall, E., Phillips, M. K., & Williamson, K. J. (2011). Rethinking resilience from Indigenous perspectives. *Canadian Journal of Psychiatry*, 56(2), 84–91.
- Kirmayer, L. J., Gone, J. P., & Moses, J. (2014). Rethinking historical trauma. *Transcultural Psychiatry*, 51(3), 299–319. <https://doi.org/10.1177/1363461514536358>
- Langdon, E. J., & Wiik, F. B. (2010). Anthropology, health and illness: An introduction to the concept of culture applied to health. *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, 18(3), 459–466. <https://doi.org/10.1590/S0104-11692010000300023>
- Laza, C., & Puerto, M. I. (2011). La práctica de partería: Un oficio aprendido. *Investigación y Educación en Enfermería*, 29(3), 370–377.
- López de Blanco, M., & Carmona, A. (2005). La transición alimentaria y nutricional: Un reto en el siglo XXI. *Anales Venezolanos de Nutrición*, 18(1), 90–104. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-07522005000100017
- López-Cortes, O. D., Betancourt-Núñez, A., Orozco, M. F. B., & Vizmanos, B. (2022). Scoping reviews: A new way of evidence synthesis. *Investigación en Educación Médica*, 11(44), 98–104. <https://doi.org/10.22201/fm.20075057e.2022.44.22447>
- López-Ríos, J. M., Cristancho-Marulanda, S., & Posada-Zapata, I. C. (2021). Perspectivas comunitarias alrededor de la desnutrición infantil en tres comunidades Wayuu de La Guajira, Colombia. *Revista Ciencias de la Salud*, 19(2), 94–115. <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/revsalud/a.10286>
- Lozano, B. R. (2010). Mujeres negras (sirvientas, putas, matronas): Una aproximación a la mujer negra de Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, 35, 96–109.

- Lozano, B. R. (2016). *Tejiendo saberes: Las mujeres negras en el suroccidente colombiano*. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73–101.
- Magdelbaum, D. (1975). Agrupamientos Sociales. En SHAPIRO, H. L. "hombre, cultura y sociedad". Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Marmot, M. (2020). *Health equity in England: The Marmot review 10 years on*. Institute of Health Equity.
- Marmot, M., Friel, S., Bell, R., Houweling, T. A. J., & Taylor, S. (2008). Closing the gap in a generation: Health equity through action on the social determinants of health. *The Lancet*, 372(9650), 1661–1669. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(08\)61690-6](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(08)61690-6)
- Marx, K. (1977). *A contribution to the critique of political economy*. Progress Publishers.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.
- Mbow, C., Rosenzweig, C., Barioni, L. G., Benton, T. G., Herrero, M., Krishnapillai, M., Liwenga, E., Pradhan, P., Rivera-Ferre, M. G., Sapkota, T., Tubiello, F. N., Xu, Y., Contreras, E. M., Pereira, J. P., Blanchard, J., Fanzo, J., Frank, S., Kriewald, S., Lanigan, G., & Xu, Y. (2022). Food security. En *Climate change and land: An IPCC special report* (pp. 437–550). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009157988.007>
- Meisel Roca, A. (2007). La Guajira y el mito de las regalías redentoras. *Revista del Banco de la República*, 80(955), 31–76.
- Menéndez, E. L. (2003). Modelos de atención de los padecimientos: De exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. *Ciência & Saúde Coletiva*, 8(1), 185–207. <https://doi.org/10.1590/S1413-81232003000100014>
- Mialon, M., Swinburn, B., Sacks, G., & Petticrew, M. (2020). Commercial determinants of health: A framework for action. *Global Health*, 16(1), 1–7.

- Migliaro González, A., Mazariegos García, D., Rodríguez Lezica, L., & Díaz Lozano, J. (2020). Interseccionalidades en el cuerpo-territorio. En D. T. Cruz Hernández & M. Bayón Jiménez (Coords.), *Cuerpos, territorios y feminismos: Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (pp. 63–82).
- Mignolo, W. (2000). *Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges and border thinking*. Princeton University Press.
- Mignolo, W. (2011). *The darker side of Western modernity: Global futures, decolonial options*. Duke University Press.
- Minayo, C. (2009). *Artesanía de la investigación cualitativa*. Lugar Editorial.
- Ministerio de Comercio, Industria y Turismo (MinCIT). (2025). *Perfiles económicos departamentales: La Guajira*. Oficina de Estudios Económicos.
- Ministerio de Minas y Energía. (2025). *Hoja de ruta para la transición energética justa de Colombia*.
- Ministerio de Salud y Protección Social, Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), Instituto Nacional de Salud (INS), & Universidad Nacional de Colombia. (2015). *Encuesta nacional de situación nutricional en Colombia (ENSIN 2015)*.
- Ministerio de Salud y Protección Social. (2016). *Resolución 2465 de 2016: Por la cual se adoptan los indicadores antropométricos, patrones de referencia y puntos de corte para la clasificación antropométrica del estado nutricional*. https://www.minsalud.gov.co/Normatividad_Nuevo/Resoluci%C3%B3n%20No.%202465%20de%202016.pdf
- Ministerio de Salud y Protección Social. (2018). *Análisis de situación de salud del pueblo Wayuu*. Ministerio de Salud y Protección Social.
- Ministerio de Salud y Protección Social. (2024). *Informe sobre mortalidad infantil en Colombia*.

- Ministerio de Salud y Protección Social. (2025). Informe de avances en salud y nutrición, La Guajira. Bogotá, Colombia.
- Ministerio de Vivienda. (2017). *Déficit habitacional en Colombia: Una aproximación a su medición y caracterización*. Ministerio de Vivienda, Ciudad y Territorio.
- Mintz, S. (1985). *Sweetness and power: The place of sugar in modern history*. Viking.
- Molina-Bulla, C. I. (2019). Comunidad Wayuu y salud nutricional. *GIGAPP Estudios Working Papers*, 6(116–127), 298–318.
<https://www.gigapp.org/ewp/index.php/GIGAPP-EWP/article/view/151>
- Montañez Gómez, G., & Delgado Mahecha, O. (1998). Espacio, territorio y región: Conceptos básicos para un proyecto nacional. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 7(1–2), 120–134.
- Mosquera Rosero-Labbé, C., Ojeda Iguarán, D., Cabeza Escobar, D., Villa Amaya, E., & León Díaz, R. (2019). *Afrodescendientes en La Guajira: “Con mucho gusto y a mucho honor”* (1.ª ed.). Universidad de La Guajira.
- Motta González, N. (2005). *Enfoque de género en el litoral Pacífico colombiano: Nueva estrategia para el desarrollo*. Editorial Universidad del Valle.
- Múnera, A. (1994). *El fracaso de la nación: Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717–1821)*. Banco de la República.
- Nelson, J., et al. (2019). *Economías de enclave y desigualdad en el Caribe colombiano*. Universidad Nacional de Colombia.
- Nixon, R. (2011). *Violencia lenta y ambientalismo de los pobres*. Harvard University Press.
- Nussbaum, M. (2011). *Creating capabilities: The human development approach*. Harvard University Press.
- Nyéléni. (2007). *Declaración de Nyéléni sobre soberanía alimentaria*. Foro Mundial por la Soberanía Alimentaria.

- Ocampo Buitrago, D., & Puerta Silva, C. (2019). *Modelo SINHambre Wayuu: Determinantes sociales y estructurales del hambre en La Guajira*. Universidad de Antioquia.
- Oliveira, J., Rodríguez, L., & Pérez, F. (2023). *Contaminación minera y salud ambiental en La Guajira*. Universidad Nacional de Colombia.
- ONU Mujeres. (2021). *Hacia una política nacional de cuidado en Colombia*.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU). (1966). *Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales*. Naciones Unidas.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU). (1979). *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW)*.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU). (1989). *Convención sobre los derechos del niño*. Asamblea General de la ONU.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU). (1999). *Observación general n.º 12: El derecho a una alimentación adecuada*. Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (Comité DESC).
- Organización de las Naciones Unidas (ONU). (s. f.). *Agua. Desafíos globales*. <https://www.un.org/es/global-issues/water>
- Organización de los Estados Americanos (OEA). (1994). *Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer (Convención de Belém do Pará)*.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT). (1989). *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID:312314
- Organización Internacional del Trabajo (OIT). (2021). *Informalidad y empleo indígena en América Latina*.

- Organización Mundial de la Salud (OMS). (2008). *Subsanar las desigualdades en una generación: Alcanzar la equidad sanitaria actuando sobre los determinantes sociales de la salud*. OMS.
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (2013). *WHO traditional medicine strategy 2014–2023*. OMS.
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (2017). *Directrices para la calidad del agua potable: Cuarta edición, que incluye la primera enmienda*. OMS.
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (2017). *Integrated management of childhood illness*. OMS.
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (2021). *Gender and health*. World Health Organization.
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (2023). *Health equity and social justice: Global report*. Ginebra: OMS.
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (2025). *Marco conceptual para los determinantes sociales de las inequidades en salud: Actualización 2025*. Ginebra: OMS.
- Organización Panamericana de la Salud (OPS). (2003). *Indicadores básicos para la equidad de género en salud* (Serie Género y Salud). <https://iris.paho.org/handle/10665.2/43823>
- Organización Panamericana de la Salud (OPS). (2020). *Salud intercultural: Conceptos, políticas, experiencias y desafíos*. OPS.
- Organización Panamericana de la Salud (OPS). (2020). *Social determinants of health in the Americas*. OPS.
- Organización Panamericana de la Salud (OPS). (2021). *Etnicidad y salud: Un enfoque intercultural*. OPS.

- Organización Panamericana de la Salud (OPS). (2023). *Determinantes sociales de la salud en América Latina y el Caribe*. Washington, D. C.: OPS.
- Organización Panamericana de la Salud (OPS). (2023). *Igualdad de género en salud y desarrollo sostenible*.
- Organización Panamericana de la Salud (OPS). (2023). *Lineamientos regionales para la reducción de inequidades en la salud infantil indígena*.
- Organización Panamericana de la Salud (OPS). (2023). *Salud de los pueblos indígenas en América Latina: Lineamientos para modelos interculturales*.
- Ortiz Fonseca, J. P., Perneth Pareja, L. L., & Rodríguez Gaitán, L. F. (2021). *Caminos interculturales en la Región Caribe I: Experiencias pedagógicas que preguntan por la identidad y la diferencia en la escuela*. Fundación Centro de Investigación y Educación Popular – CINEP.
- Palmar, O., Fernández Montiel, M., & Valbuena Chirinos, C. A. (2025). *Informe de resultados del Atunkawaa: Uribia, 17, 18 y 19 de octubre de 2025* [Documento interno]. Comisión Asesora Científica de La Guajira.
- Palmar Paz, P. N. (2024). *Ocupación de la península Goajira: Siglos XVI–XIX*. Monte Ávila Editores Latinoamericana.
https://kimera.com/data/redlocal/ver_demos/RLAW/VERSION/RECURSOS/CODIFICADO%20PUEBLO%20WAYUU/CULTURA%20WAYUU/TERRITORIOS/TEXTOS/El%20poblamiento%20del%20territorio%20guajiro.pdf
- Palmar Uriana, D. (2024). *Discrimination against Wayuu women as a system of oppression* (IPJ Research Brief). University of San Diego.
<https://digital.sandiego.edu/ipj-research/106>
- Parascandola, M., & Weed, D. L. (2001). Causation in epidemiology. *Journal of Epidemiology and Community Health*, 55(12), 905–912.
<https://doi.org/10.1136/jech.55.12.905>

- Paredes, J. (2010). Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario. En Y. Espinosa (Dir.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teóricas políticas del feminismo latinoamericano* (tomo 1, pp. 117–120). En la Frontera.
- Patel, R. (2009). Food sovereignty. *Journal of Peasant Studies*, 36(3), 663–706.
<https://doi.org/10.1080/03066150903143079>
- Paz Ipuana, R. (2016). Ale'eya: Conceptos y descripciones de la cultura Wayuu (Vol. 2). Wayuu Araurayu.
- Paz, J. A. (2022). Feminización de la pobreza en América Latina. En *Notas de Población*, (114). CEPAL.
- Pécaut, D. (2001). *Guerra contra la sociedad*. Planeta.
- Pérez, L. A. (2004). Los Wayuu: Tiempos, espacios y circunstancias. *Espacio Abierto: Cuaderno Venezolano de Sociología*, 13(4), 607–630. Universidad del Zulia.
<https://www.redalyc.org/pdf/122/12213405.pdf>
- Periódico Soberanía. (2024, octubre 15). “Vamos a la resistencia por la defensa de nuestro territorio Wayuú”, Jazmín Romero Epiayu, líder Wayuú. *Soberanía*.
<https://soberania.co/entrevista/jazmin-romero-defensa-de-nuestro-territorio-Wayuu/2024/>
- Pimienta Betancur, A., & Puerta Silva, C. (2015). Territorios y ciudadanías: Rupturas y reconfiguraciones en el caso de los Wayuu en la frontera colombo-venezolana. En *Líneas, límites y colindancias: Mirada a las fronteras desde América Latina* (pp. 115–143).
- Plan Departamental de Agua de La Guajira. (2018). *Diagnóstico de cobertura de acueducto y alcantarillado*. Gobernación de La Guajira.
- Polo Acuña, J. (2005). *Etnicidad, conflicto social y cultura fronteriza en La Guajira (1700–1850)*. Universidad de los Andes.

- Pradier, C., Kozlowski, D., Shokida, N. S., & Larivière, V. (2024). *Science for whom? The influence of the regional academic circuit on gender inequalities in Latin America* (Preprint). <https://arxiv.org/abs/2407.18783>
- Presidencia de la República. (2024). *Decreto 147 del 7 de febrero de 2024, por el cual se crea el Mecanismo Especial de Seguimiento y Evaluación de las Políticas Públicas (MESEPP)*.
- Procuraduría General de la Nación. (2017). *Informe sobre la crisis en La Guajira*. Procuraduría General de la Nación.
- Programa Mundial de Alimentos (PMA). (2017). *Análisis de seguridad alimentaria en La Guajira*. PMA Colombia.
- Puerta Silva, C. (2020). La crisis venezolana y la crisis alimentaria Wayuu en Colombia. *Estudios Políticos*, 92–114.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 201–246). CLACSO.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO.
- Quiroga, D. (2009). La difícil despolitización del conflicto armado colombiano. En CINEP (Ed.), *Cien días*, (67). <https://www.cinep.org.co/publicaciones/PDFS/20090801h.despolitizacionconflicto67.pdf>
- Ramírez Pushaina, Y. (2021). *Percepción Wayuu sobre pertinencia y éxito educativo: Bienestar más allá de “pobreza”* [Tesis de maestría, Universidad de los Andes]. Repositorio Universidad de los Andes. <https://repositorio.uniandes.edu.co/server/api/core/bitstreams/f61efe03-3c14-477f-8f40-cd16e32c3a67/content>

- Ramírez, M. Á. (2019). *Transformaciones productivas y pérdida de capacidades locales en La Guajira*. Universidad Externado de Colombia.
- Ray, V. (2019). A theory of racialized organizations. *American Sociological Review*, 84(1).
- Ray, V., Herd, P., & Moynihan, D. (2023). Racialized burdens: Applying racialized organization theory to the administrative state. *Journal of Public Administration Research and Theory*, 33(1), 139–152.
- Reckwitz, A. (2002). Toward a theory of social practices. *European Journal of Social Theory*, 5(2), 243–263.
- Registro Único de Víctimas (RUV). (2025). *Datos consolidados de víctimas de desplazamiento forzado – mayo 2025*.
- República de Colombia. (2025). *Decreto Ley 480 de 2025, por el cual se desarrolla el Sistema Indígena de Salud Propio e Intercultural (SISPI)*.
- Restrepo Pimienta, J., Hernández-Fernández, L., & Cruz Mahecha, D. (2022). Compromiso del Estado frente a la protección social en salud de las etnias. *Jurídicas CUC*, 19(1), 9–34. <https://doi.org/10.17981/juridcuc.19.1.2023.01>
- Restrepo, E. (2024). *Racismo estructural y exclusión laboral indígena*. Universidad del Rosario.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Rivera Gutiérrez, A. (1991). La metáfora de la carne: Sobre los Wayuu en la península de La Guajira. *Revista Colombiana de Antropología*, 28, 88–136. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1929>
- Rodríguez, C., & Ordóñez, L. (2012). La minería de carbón a gran escala en Colombia: Impactos económicos, sociales, laborales, ambientales y territoriales. En *Minería en Colombia: Fundamentos para superar el modelo extractivista*. Contraloría General de la República.

- Rowntree, B. S. (1901). *Poverty: A study of town life*. Macmillan.
- Ruiz García, L. A., Aguilera Rojas, S. E., & Dumit Mejía, M. (2023). Percepciones de nutrición y salud oral en la etnia Wayuu, departamento de La Guajira. *Ciencia Latina Revista Científica Multidisciplinar*, 7(1), 9848–9874. <https://ciencialatina.org/index.php/cienciala/article/view/5094/7727>
- Ruiz Taborda, J., Morales-Borrero, M., & Peñaranda, F. (2021). *Determinación social de la salud y desigualdades estructurales en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia.
- Sæther, S. (2005). *Identidades e independencia en Santa Marta y Riohacha, 1750–1850*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Saler, B. (1988). Los Wayú (Guajiro). En J. Lizot (Ed.), *Los aborígenes de Venezuela* (Vol. III, *Etnología contemporánea II*, pp. 25–145). Fundación La Salle de Ciencias Naturales – Instituto Caribe de Antropología y Sociología – Monte Ávila Editores.
- Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio: Técnica y tiempo, razón y emoción*. Ariel.
- Segato, R. L. (2014). Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres. *Sociedade e Estado*, 29(2), 341–371.
- Sen, A. (1999). *Development as freedom*. Oxford University Press.
- Shiva, V. (2002). *Water wars: Privatization, pollution and profit*. South End Press.
- Silva Wuraliyuu, A. (2015). *Pütchimaajatü Wayuunaikiru'u: Müsia wanee pütchiirua jekennuu*. *Diccionario de Wayuunaiki con algunos neologismos*. Ediciones Astro Data S. A.
- Sistema de Información para la Planificación Rural Agropecuaria (SIPRA). (s. f.). *Planificación nacional*. <https://sipra.upra.gov.co/nacional>
- Solar, O., & Irwin, A. (2010). *A conceptual framework for action on the social determinants of health*. World Health Organization.

Spivak, G. C. (1998) ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3 (6), 175-235.

En Memoria Académica.

http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf

Sprockel Mendoza, J. (2011). *La Guajira y sus bonanzas (45–65 años): Bonanzas efímeras con incierto desarrollo regional*. Editorial Lealon.

TerriData. (s. f.). *Caracterización de entidades territoriales*.

<https://terridata.dnp.gov.co/>

Townsend, P. (1979). *Poverty in the United Kingdom: A survey of household resources and standards of living*. Penguin Books.

Transparencia por Colombia (TPC). (2019). *Así se mueve la corrupción: Radiografía de los hechos de corrupción en Colombia 2016–2018* (Monitor Ciudadano de la Corrupción, ed.).

https://monitorciudadano.co/docs/asi_se_mueve_la_corrupcion.pdf

UNICEF & Organización Mundial de la Salud (OMS). (2015). *Avances en saneamiento y agua potable: Actualización 2015 y evaluación de los ODM*. UNICEF/OMS.

UNICEF. (2019). *Improving child nutrition: The achievable imperative for global progress*. UNICEF.

UNICEF. (2021). *Seen, counted, included: Using data to shed light on the well-being of children*. UNICEF. <https://www.unicef.org>

UNICEF. (2022). *Situación de la infancia en América Latina y el Caribe*. UNICEF.

Unidad de Planificación Rural Agropecuaria (UPRA). (2021). *Informe de producción agrícola*.

Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas. (2022). *Registro Único de Víctimas: Departamento de La Guajira*.

United Nations (UN). (1998). *Challenges for the 21st century: A gender perspective on nutrition through the life cycle*. United Nations Standing Committee on Nutrition.

Universidad de Antioquia. (2018). *Diagnóstico–línea de base de los determinantes estructurales, sociales, ambientales, culturales y comunitarios, actores y acciones para la comprensión de la desnutrición en niñas y niños en el departamento de La Guajira*.

Urrea, F., & Quintín, P. (2000). Subcultura tanguera, identificaciones y fusión de horizontes. *Estudios Regionales*, 23, 97–125.

Valbuena Chirinos, C. A. (2025). *Caracterización de autores y productos científicos para la Comisión Asesora Científica de La Guajira* [Documento interno]. Comisión Asesora Científica de La Guajira.

Vargas-Chaves, I., Piracoca-Chaves, D., & Fuentes-Mancipe, D. (2024). Las cooperativas indígenas y el codiseño: Oportunidades de competitividad para revitalizar el conocimiento tradicional del pueblo Wayuú. *Boletín de la Asociación Internacional de Derecho Cooperativo*, (64).
<https://doi.org/10.18543/baidc642024>

Vázquez Valencia, L. (2025). ¿Cuál es la verdadera metodología de los derechos humanos? *Andares: Revista de Derechos Humanos y de la Naturaleza*, 8, 5–23.
<https://doi.org/10.32719/29536782.2025.8.1>

Vergara-Figueroa, A., Sánchez Barona, A., & de la Fuente, A. (Eds.). (2025). *Desigualdades sociales en perspectiva interseccional. Estudios afrocolombianos: Lecturas esenciales* (tomo II). Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF) – Universidad Icesi.
<https://doi.org/10.18046/EUI/eale.2>

Vergara, O. (2020). *Las decorosas cocinas humildes*. Fundación Afrocaribe.

Vergara, O. (2023). *Territorio afroguajiro y memoria cultural*. Universidad de La Guajira.

- Vía Campesina. (2007). *La soberanía alimentaria: Un futuro sin hambre*.
- Viveros Vigoya, M. (2014). Cuestiones raciales y construcción de nación en tiempos de multiculturalismo. *Universitas Humanística*, 77(77).
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/8077>
- Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: Una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1–17.
- Wade, P. (1997). *Gente negra, nación mestiza: Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Ediciones Uniandes.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad: Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar / Abya Yala.
- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En *Construyendo interculturalidad crítica* (pp. 75–96).
- Walsh, C. (2019). *Interculturalidad, Estado, sociedad: Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Ediciones Abya-Yala.
- Weber, M. (1922). *Economy and society: An outline of interpretive sociology*. University of California Press.
- Whittingham Munévar, M. V. (2011). ¿Qué es la gobernanza y para qué sirve? *Revista Análisis Internacional*, (2), 219–236.
<https://revistas.utadeo.edu.co/index.php/RAI/article/view/24>
- Wolf, E. (1956). Aspects of group relations in a complex society: Mexico. *American Anthropologist*, 58(6), 1065–1078.
- World Health Organization (WHO). (2021, May 24). *Gender and health*.
<https://www.who.int/news-room/questions-and-answers/item/gender-and-health>
- World Health Organization & UNICEF. (2019). *Progress on household drinking water, sanitation and hygiene*. WHO. <https://washdata.org>

- World Health Organization. (2019). *Delivering quality health services: A global imperative for universal health coverage*. WHO.
- World Health Organization. (2025). *World report on social determinants of health equity*. World Health Organization. <https://www.who.int/teams/social-determinants-of-health/equity-and-health/world-report-on-social-determinants-of-health-equity>
- Zapata, O. (2014). *Historia del desarraigo afroguajiro: Minería y desplazamiento*. Universidad de La Guajira.
- Zaragocin, A., & Caretta, M. A. (2021). Cuerpo-territorio: A decolonial feminist geographical method for the study of embodiment. *Annals of the American Association of Geographers*, 111(5), 1503–1518.
- Zemla, J. C., Sloman, S. A., Bechlivanidis, C., & Lagnado, D. A. (2023). Not so simple! Causal mechanisms increase preference for complex explanations. *Cognition*, 239, 105551. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2023.105551>
- Zwarteveen, M., & Boelens, R. (2014). Defining, researching and struggling for water justice: Some conceptual building blocks for research and action. *Water International*, 39(2), 143–158. <https://doi.org/10.1080/02508060.2014.891168>

11. Anexo-Glosario Wayuunaiki

Este glosario fue elaborado por el investigador Wayuu Miguel Ángel Ramírez, revisado y validado por la comisionada étnica Wayuu Jasmín Romero Epiayu y el Comisionado étnico Wayuu Rodolfo Iguarán Uriana.

A

1. **Achepchia:** término empleado para referirse a los esclavos o a personas en condición de servidumbre. En su libro *Cultura, literatura y cosmovisión Wayuu* el escritor Ramón Paz Ipuana recoge el termino para indicar “Antiguamente, en tiempos muy remotos, a las MAJAYÜT se les asignaba una ACHEPTCHIA o esclava, exclusivamente para buscar el agua y mantener llenas las tres tinajas JULA’A con que la MAJAYÜT se bañaba diariamente. Esto solamente sucedía entre algunos WASHITNUU, o familias ricas, mientras que en los MUJUSU, o familias pobres, no había tales servidoras y la madre era la única en prodigar los cuidados inmediatos” (Paz Ipuana, s. f., p. 310).
2. **Ajapushi:** término derivado de la palabra ajapuu (mano) que, en la cultura Wayuu, se emplea para referirse a una fuente de enfermedad de origen espiritual, adquirida por el contacto de un niño o de una mujer embarazada con una persona considerada portadora de una energía negativa o de un espíritu auxiliar; es decir, víctima de la “mano” de alguien (Atunkawaa, 2025). **Ajapüshii:** causado por personas que han estado muy cerca de la muerte, que han hecho una exhumación, se han accidentado, tocado un cadáver o asesinado a alguien; es como si una persona viva transportara dentro de sí un mal que no padece ni la agobia, pero que con la mirada o al tocar contamina y enferma a otros, en especial a los niños, niñas y mujeres embarazadas (Serrano, S, 2020, P.269-270).

3. **Akaalijirawaa:** Es el apoyo colectivo mutuo, que implica la construcción de lazos afectivos de respeto, y solidaridad entre los ei´rukuu.
4. **Aküaipaa:** El Wayuu es un ser individual, miembro de una colectividad, en la que produce, reproduce y transmite saberes y normas de convivencia social para mantener la cohesión interna entre los miembros de la Nación. Especialmente el pütchipüü es el garante del cumplimiento de las normas y reglas en la búsqueda del equilibrio social (Proyecto Etnoeducativo de la Nación Wayuu Anaa Aküaipaa).
5. **Alajüshi:** Medicina preparada con distintas plantas, su modo de preparación se panga la hoja, se masa en bolitas, se diseca y se guarda, se prepara en agua o con chirrinchi en una botella dependiendo para que remedio se va a usar, puede ser niños que son **Pulaü**, el **alajüshi** es el remedio.
6. **Alani´ajutpaa:** Persona con conocimientos de preparar todo tipo de contras de protección de los ei´rukuu u wayuu, persona que tiene conexión con sus aseyuu mediante los sueños.
7. **Alaülaa (tío materno)**, quien ejerce funciones de orientación, decisión y representación del linaje.
8. **Alaülayuu:** Tío materno que es la principal figura de autoridad legítima reconocida por el pueblo Wayuu. Es una persona mayor, madura, sabia, conocedora de su territorio ancestral y de su historia y que nace con el don de representar a su clan o ei´rukuu hasta el día de su muerte y se identifica como la cabeza visible del apüshii (familia por línea materna) adscrito a un territorio. Mantiene la armonía y la paz en su territorio y media en otros aspectos socioculturales de la comunidad junto con otros hombres y mujeres mayores que también hacen parte del apüshii (DANE,2021)
9. **Alijüna:** Es el término que utilizan en Wayuunaiki para referirse a los no indígenas, en este contexto es utilizado para referirse a las instituciones del Estado.

10. Alüii: (consume el sumo del tabaco y chirrinchi) es una especie de *oülakut*-guía espiritual, invoca la curación mediante los sueños, se le revela la medicina en el sueño, espanta malos presagios con su labor de alüii, sabe escuchar los mensajes de protección de los sueños.

Es una especialista que tiene relación con los sueños y su aseyyu lo invoca con el tabaco tomado en sumo quien se le manifiesta en los sueños. Tiene una dieta especial.

11. Anajirawaa: Expresión de la *paz* con los demás, expresada en acciones de solidaridad y unidad colectiva de cooperación en armonía.

12. Anoüjaa: El que tenga fé, tomar en serio las cosas, el que cumple con los requerimientos, el que toma precaución orientándose en los consejos dados, el que asume disciplinamiento debido a los requerimientos dados.

13. Apalaainchii o apalaainshii: Los indígenas que ocupan el litoral han sido denominados en su lengua por los grupos de pastores con el término apalaanshi: playero, lo que resalta su condición de habitantes del litoral. En la Alta Guajira pueden ser mencionados con el término apalaainjüsü que da preponderancia a la interacción con el mar. También puede emplearse la expresión apalaainshi, conceptualmente más rica, pues indica a una persona "con el corazón volcado hacia el mar"(Guerra, Weildler,2018, P.102).

14. Apüralawaa o apülajawaa: Guardar dieta especial y cuidarse. Alajaa apülajayaa, y debe consumir **Alajaa o epiyasee** (puede ser también cocinada- bebida si hay un problema en el cuerpo o solo baño) bebida también para niños.

15. A´püshana: Es el clan de los A´püshana o Walepüshana, el tótem que los representa es el Samuro (Samüt) y su significado se refiere a los amigos de sangre unida (Yajure, José Antonio,2013).

16. Apüshii: Son los parientes uterinos y los une fuertes lazos de reciprocidad y solidaridad. La célula fundamental de la estructura social la constituye la familia matrilineal y cada clan forma un vínculo de sangre cuyos miembros se

consideran descendientes de un tronco común llamado Watuushi, es decir, antepasado, abuelo totémico (Paz, Ramon, 2016, P.16).

17. Aseyuu: Es un ser intangible, se personifica en plantas, animales, personas etc. Su personificación en wayuu mediante los sueños o en trances mediante voces propias manifiestan su presencia de curación, son seres protectores de los ei'rukku wayuu, cada ei'rukku antiguamente tenía su propio aseyuu protector de wanülüü., no es una presencia maligna sino todo lo contrario, es una presencia buena, de salvación espiritual y curación; el aseyuu escoge quien va ser su portadora entre los wayuu, escoge su vehículo o portador para revelarse, y este vehículo es conocida como Oütsu (Mujer) o Oütchi (hombre), a quien haya escogido en un ei'rukku, debe ser instruida bajo una sabia **Oütsu** quien le otorga roles con estrictas dietas y disciplinamientos que cambia por completo la vida normal de una wayuu común a una Oütsu, en su mayoría las portadoras de aseyuu son mujeres, el vehículo de los aseyuu sirven para transmitir los mensajes de las curaciones de enfermedades de índole complicada, sagrado o espiritual, enfermedades de **raíces antiguas y muy profundas**, inexplicables por cualquier tipo de conocimientos, los aseyuu en el mundo intangible sirven de portavoces (una especie de Palabreros) que entablan conversación con los causantes de los Ayüülee-enfermedades o los wanülüü. Hay **Dos tipos de aseyuu:**

- a. **Aküjuikai:** el que dice la palabra mandada
- b. **Alüwatashkai:** el que manda la orden, la palabra

Recomienda que es bueno tener de uno a dos aseyuu, tener más de tres aseyuu no es conveniente porque es desgastante para el cuerpo (vehículo de estos aseyuu), implica estar día y noche atendiendo a mucha gente que vienen hacer consultas sobre todo niños y niñas enfermas que tienen pulaü que son los casos que más llegan a consultar curación.

- 18. Ashükulujaa (Washukulujüin):** Enredar, Acción de desarticular y de desmontar algo (tradiciones, costumbres, enfermedades...)
- 19. Atulüwo´u:** Hace referencia al proceso de tejer (Ballester, Orlando, 2025). Denominación de un territorio ancestral Wayuu ubicado en la Alta Guajira, tradicionalmente habitado por el e´irukuu Pushaina (Atunkawaa, 2025).
- 20. Atunkawaa:** Término wayuunaiki que se refiere a compartir y dialogar durante la noche alrededor del fuego para que se habilite un propósito guiado por la sabiduría de la palabra y los sueños en territorio Wayuu o encuentro de saberes. “Se refiere a pernoctar o pasar la noche en un territorio distinto al de la propia comunidad donde viven los Apüshii” (Ballester, Orlando, 2025).
- 21. Ayüülee:** Es cualquier enfermedad o peste incrustada sutilmente en cualquier órgano del cuerpo humano. Los ayüülee son sirvientes de Wanülüü. Cada ayüülee es enviado por Wanülüü para que ataque y haga padecer a su víctima de prolongados males y dolencias. En efecto, cuando una persona se enferma, se dice que esta Ayüüishi (enfermo) por un extraño mal que le ha enviado Wanülüü; en estos eventos es cuando interviene la Oütsu o Oütchi para garantizar y recuperar el aa´in o energía vital y así sanar definitivamente al enfermo (Paz, Ramon, 2016, P.267).

E

- 22. Ei´rukuu:** la familia wayuu se define a través de la carne o ei´rukuu materno, es una sociedad matrilineal donde el poder político es totalmente descentralizado, las autoridades de los clanes o familias wayuu son los tíos maternos. Cada clan es autónomo y tiene carácter totémico, es decir, que los clanes están representados por un animal ancestral y un símbolo gráfico que los identifica (Echeto, Marilyn, 2025).
- 23. Eiyajui Pulaüwaa:** Persona sanadora, persona que tiene el poder para identificar el tipo de mal de ojo.
- 24. Emiraa:** Estar bien alimentado y satisfecho (Ballester, Orlando, 2025).

25. Emi´ira: Se refiere a un juguete infantil (Ballestero, Orlando,2025).

26. Epijawaa: Es sustentar a las familias de los recursos básicos para mejorar la calidad de vida, tales como: seguridad alimentaria, salud, saneamiento básico y otros recursos para garantizar la vida humana (Ballestero, Orlando,2025).

I

27. ii: Es el lugar donde enterraban los mayores por muchos años. Los forraban con barro cuando no existía las bóvedas. Es el registro del territorio de los ei´rukúu, antiguamente cuando los antepasados hacían un nuevo sitio de cementerio de la familia, el antiguo cementerio se deja en un encerramiento **türanka**.

J

28. Jamuu: Fue un ser hombre con cacho de vaca, no pisaba el suelo por lo que nunca se veía sus huellas; solía llegar de casa en casa a robarse los alimentos de los wayuu y como no tocaba el suelo no se sabía quién robaba los alimentos, y los wayuu molestos se quejaban con Juyaa (Abuelo lluvia)... relata Romelia, que jamuu lo mato juyaa en un lugar conocido como patomana, ya que le molesto a juyaa que jamuu arroyaba todo lo que sea de comer a su paso, o si no lo destruía, por ejemplo, se comía las cosechas y las frutas silvestres que juyaa sembraba para los wayuu... sin embargo, según Romelia, jamuu, llega hoy en día en todos los hogares de personas perezosas que no cosechan y no siembran porque jamuu se come sus alimentos caseros... jamuu (El hambre) también se debe a la falta de la cosecha de juyaa, como la falta de los frutos silvestres que antiguamente abundaba, por ejemplo había una siembra de juyaa que se llamaba **yamalaa** (es un tubérculo que tenía muchos nutrientes, proteínas y energía, que el wayuu de antes en tiempos de cuidar la alimentación en tiempos de su escases, lo tenía guardado en su dispensario para prevenir jamuu, bastaba con comer una porción por día y podía el wayuu estar satisfecho por dos días o tres días sin comer).

- 29. Jamüsiraa:** Sensación física biológica de necesidad y ganas de comer, asociada por la carencia de alimentos que el cuerpo humano necesita para obtener energía y cumplir con sus funciones vitales (Ballester, Orlando, 2025).
- 30. Jiikiraa:** Pagamento y celebración. Pago que atribuye a la celebración de una curación, a manera de compensación se le atribuye literalmente en cabezas de animales sacrificado a cambio del recibimiento de una curación o el bienestar atribuido.
- 31. Jikiwou:** (sitios del *ii* de algún *ei'rukuu*). Lugar que siempre permanece humedo y pegajoso. Lugar que es como el registro de la familia wayuu de su origen al territorio, señala la cabeza de su territorio, significa el origen de que territorio viene cada *ei'rukuu u-casta*, donde está sembrada el ombligo de los antepasados de un *ei'rukuu u-casta*.
- 32. Jiwatüshi-Jiwatüsü:** Es cuando la persona (hombre o mujer) está incomoda y siente la presencia de *wanülüü* o espíritu maligno en su vida, quien ocasiona males físicos y espirituales (Ballester, Orlando, 2025).
- 33. Jouktaimana:** Hace referencia al territorio de los vientos (Ballester, Orlando, 2025).
- 34. Jutkatirawaa:** Estar juntos, aplica para individuos o especies (Ojeda, Guillermo, s. f).
- 35. Juyaa:** El agua lluvia, es la deidad providencial por excelencia, que lo puede todo, que lo hace todo, que lo quiere todo: fertilizador, benevolente, conservador, pero siempre impulsivo hasta el extremo. Juyaa es el padre de las generaciones vivientes; humanas y no humanas. Cabalga en su caballo por los cielos, tiene su morada entre las nubes (*Ziruma*) y luce muy bien ataviado conforme a su linaje noble (Paz, Ramon, 2016, P.207).

K

- 36. Kamanewaa:** Se le atribuye a la acción de un wayuu con empatía, hospitalario, solidario y generoso.

- 37. Kamuschiwo´u:** Territorio wayuu de la Alta Guajira ubicada en el Municipio de Uribia -La Guajira, jurisdicción del Corregimiento del Cabo de la Vela (Rojas et al, 2022).
- 38. Kapülain:** término que se refiere a tener poder. En el universo wayuu, algunas enfermedades se conciben como causadas por agentes “animales o personas, vinculados con seres del mundo no humano, con lo sagrado, que sirven de mediadores para causar la enfermedad; cuando dichos agentes entran en contacto con el niño, éste enferma. Este tipo de enfermedad, su etiología, su atención y terapéutica, sólo la ofrece el sistema cultural” (Paz Reverol, 2012, p. 368). **Kapulanee o Kapulainsü:** Se le atribuye a la causa de la enfermedad adquirida, puede ser un susto, puede ser el mal humor de algún animal etc (Otkajawaa, 2025).
- 39. Kasalajanashi:** Significa no estar exento a prohibiciones, en el caso de las Oütsu o Oütsch cuando está prohibido rotundamente las salidas fuera de los sitios donde está acostumbrada estar conviviendo los aseyuu, si el aseyuu no da permiso de salida a ir a otros sitios, el vehículo o portador de los aseyuu no puede hacer caso omiso, de lo contrario la Oütsu puede atribuirle por su aseyuu culpabilidad que puede ocasionar grandes accidentes, enfermedades complicadas entre tantas otras consecuencias, por eso la Oütsu debe tener un disciplinamiento fuerte en hacer caso a las condiciones o asumir causas indirectas cuando en otro sitio no le guarden fe o se cumpla lo que él o la aseyuu solicito para la curación. Comportamiento: seguido cuando lo lleva el sol, el viento, la luna coma de acuerdo como venga la lluvia, el sol, la luna, el viento, Así mismo varía las enfermedades. La Oütsu identifica primero la estacionalidad el comportamiento del viento etcétera para descifrar el tipo de enfermedades que Porta el enfermo. De acuerdo a esto hace un soplo a los elementos mencionados coma el aceite solicita que debe hacer un lavado con aloüka y creolina en el sitio donde la dirección del elemento venga con fuerza, para así evitar que siga viniendo el wanülüü.

40. Kasuushii: Es el corazón del blanco, significa pureza, serenidad, paz, limpieza moral y espiritual. “La tela blanca aleja las malas influencias, llama a la reflexión y la serenidad. Es el color que representa a araliatu´u – warattuui (la luz y la claridad), el espacio infinito y el camino de las nubes blancas que asemejan grandes algodones” (Echeto, Marilin, 2025).

41. Keraü: Se refiere al wayuu perteneciente de otro clan o ei´rukuu que se une en matrimonio con una mujer de otro territorio clanil. En la sociedad wayuu el hombre designa a su cuñado como Tainchi (Mi cuñado) y su cuñada le dice Taleshi (Ballester, Orlando, 2025).

42. Kottirawaa: Rutina de estar aglomerados, ya sea un acto realizado por individuos o especies de animales. (Ojeda, Guillermo, s. f). Es estar juntos, reunidos, unidos para una causa en común.

L

43. Lani´a: Protección para todo tipo de malas energías que pueden hacerte la vida invivible, ya sea para evitar energías o influencias de las envidias, la **Lani´a** puede devolver todo aquello que pretenda hacerte o atente contra tu dignidad e integridad; existen tipos de protección hechas por la **Alani´ajutpaa** como:

- a. **Achekalee:** Él quiéreme, **kamaneewapia:** Para que la gente en vez de odiarte te desee prosperidad, para que todo lo que obtengas lo tengas por abundancia,
- b. **Kalepseepia:** para que el líder de la familia pueda conseguir ingresos para la familia. Es para ser prospero.

44. Laülayuu, autoridades reconocidas por su sabiduría, trayectoria y capacidad de armonizar la vida comunitaria.

45. Lapü (El sueño): Es el medio o el camino donde la mayoría de los que tienen el don de interpretación de los sueños, pueden tener un contacto y hacer premoniciones y evitar alguna enfermedad o algún mal que este asechando (Wanülüü) en hacer un daño progresivo e irreversible en el cuerpo o espíritu del

wayuu, en el sueño la mayoría de los expertos wayuu que tenga esa habilidad o una especialidad en concreto, es por medio del sueño donde se hace manifiesto las revelaciones de orientaciones, consejos, secretos, sabidurías que ningún otro wayuu pueda tener acceso a ello, por eso cuando no se le da un cuidado o se cumple lo que en los sueños se manifiesta o solicite, no es efectivo el objeto de la curación o propósito propuesto por el especialista.

M

- 46. Maletsee:** Son adversidades negativas que implica en ser infructuoso e improductivo.
- 47. Manoölee:** No tener fé, romper con los acuerdos y requerimientos pactados, romper con el disciplinamiento dado, hacer caso omiso, pasar por alto las prohibiciones dadas por asuntos de premoniciones de los aseyuu o sueños. Al ser rebelde ante las normas espirituales trae fatales y serias consecuencias.
- 48. Mojuusü:** variante de *MUJÜSÜ*, es un término asociado a la condición de pobreza; sin embargo, en *Cultura, literatura y cosmovisión Wayuu*, Ramón Paz Ipuana lo emplea para designar una categoría social más amplia que no se define exclusivamente por la carencia de bienes materiales, sino por el limitado reconocimiento dentro del grupo, el escaso conocimiento de las normas y tradiciones y la débil participación como miembros representativos. En correspondencia con esta condición social, Isaac Gabriel Barros Pana señala que los Wayuu *mojuus* presentan una reducida descendencia y bajos niveles de supervivencia infantil, situación que vincula con el hambre y las enfermedades presentes en el territorio de La Guajira (Paz Ipuana, s. f., p. 268; Barros Pana, 2017, p. 67).

N

- 49. Nüwaseeka:** El líquido amiotico se debe sacar del recién nacido de manera inmediata al momento del parto, hay que estar pendiente del bebe por tres a cuatro días después de nacido, dándole la planta que se llama **Palisee** hasta

que la defecación cambie de color de negro a amarillo se puede dejar de dar el tratamiento con la planta, sino se hace este cuidado el niño tiende a sufrir de problemas pulmonares, gripe y se vuelve muy enfermizo en la etapa de crecimiento y desarrollo.

O

- 50. O´onowaa:** Indica la acción de una familia o algún núcleo familiar que migran a otros territorios con el objeto de un *alojamiento temporal* en algún territorio de otro ei´rukuu por diversas razones (agua, pastizales, pastoreo, conflicto, despojo de otro territorio etc.). El *alojamiento temporal* tiene sus deberes y derechos según términos acordados desde el primer momento de llegada del O´onoshii (migrante) con el Oo´uliwou del territorio.
- 51. Oo´uliwou:** Significa en la sociedad wayuu descendiente, ya que, la familia como agrupación estrictamente sanguínea como círculo cerrado íntimo, fundado en la sangre entre ascendente y descendientes directos, antiguamente se circunscribía a Abuela-Madre-Hijo(sobrino),Tío materno-Nieto y posteriormente a la línea Abuela-Madre-Padre-Hijo(sobrino)-Tío materno-Nieto(Paz, Ramon,2016, P.19).
- 52. Oulaküt-Oulaküi-O´utajüi:** Persona que augura, adivina, vaticina o predice algún acontecimiento, generalmente dado por Lapü o deidad de los sueños (Paz, Ramon,2016, P.259).
- 53. Outkawawaa:** Término wayunaiki (también: Otkajawaa) que se entiende como un espacio para juntase o reunirse, alrededor de un tema de interés de los participantes, donde la palabra de cada actor cobra gran relevancia. “Es el acto tradicional de estar unidos, ligados, convocados, congregados o concentrados para analizar, acordar o resolver un propósito común. Es estar reunidos para dialogar, reflexionar, avizorar o visionar la solución de problemas, conflictos, diferencias o discrepancias” (Ojeda, Guillermo, s. f).
- 54. Oütsu o Oütschi:** Son wayuu que sirven de vehículo de los aseyuu (Curadores y palabreros espirituales que intermedian con wanülüü para sanar los Ayuulee-



enfermos), son los vehículos de los mensajes de los aseyuu; es la portadora de los aseyuu, esta sabiduría es innata, son escogidas o escogidos por sus propios aseyuu que se le revela constantemente en los sueños, se le manifiesta en forma agresiva cuando su portador hace caso omiso a su revelación, de manera corporal inicia escenarios de convulsiones (que pueden causarle desmayos inclusive la muerte si es constante), voces sin explicación hasta que otra Oütsu interceda y pueda enseñar cómo tratar y como dialogar los aprendices con sus aseyuu. Son guías espirituales en la vida de los wayuu dentro de los territorios claniles; se encargan de diagnosticar, dar tratamiento y curar males causados por seres del mundo pülasü (Mundo-otro, de los espíritus), pero también de hacer rituales de protección (Serrano, S,2020, P.273). Existen hombres y mujeres wayuu que fueron escogidos por un Aseyuu (El espíritu auxiliar) para dedicarse a guiar la vida espiritual de ese pueblo, las comunidades ven a las mujeres como las encargadas de la protección y del cuidado de las familias y la comunidad en general.

P

- 55. Peratpü:** Es un resguardo indígena ubicado en la Boca de Camarones, Jurisdicción del Distrito de Riohacha-La Guajira. Del mismo modo, Peraa , es el árbol de Guayacán , los ancestros manifestaban que amarraban sus canoas alrededor del árbol de Guayacán(Redondo, Rosa,2025).
- 56. Pulaüsu:** es el llamado *Mal de ojo en general*. Es una enfermedad que se da a través de haber adquirido un susto, o haber visto un tipo de Mal, algo que se le incorpore, por ejemplo: haber ido a un velorio de alguien que se suicidó o se ahorcó, haberse asustado por haber visto una culebra, iguana, gato etc.
- 57. Pulaüwaa o Pulaü:** Se le atribuye a lo que se conoce como **desnutrición**, que es recoger el mal humor recogido por la madre del niño, que pudo haber recogido el mal humor a través de un susto en el embarazo con algún animal, o que el niño haya tenido contacto directo con alguien que haya exhumado restos, o alguien que sea homicida etc.; es característico en niños que



repentinamente pierda el apetito, tenga sudoración constante, empiece a perder color del cabello negro a pálido, signo de ojos salido o hundidos, signo de cabeza salida, llanto constante sin explicación, color de defecación distinto a lo normal que es el amarillo por natural. La acción del **Pulaüwaa** se da cuando una persona enferma a un bebé solo con mirarlo. Esta llora desesperadamente cuando quien lo mira ha matado a alguien. Como a veces no se sabe quién pasó y lo vio, es cuando buscan a la Oütsu y ella dice que busquen a alguien que haya matado para que lo bañe o lo sobe (Serrano, S, 2020, P.269). Por su parte, Paz Reverol define, **Pulaü** de la siguiente manera: término que en la cultura Wayuu se utiliza para denominar afecciones cuya causa se atribuye a un origen espiritual. Como lo describe la doctora Carmen Paz Reverol: “Los agentes contaminadores pueden ser de cinco tipos: 1) animales, 2) homicidas y/o sus víctimas, 3) personas que han manipulado cadáveres, 4) personas que han manipulado cadáveres en el segundo velorio, 5) objetos contaminantes como el ataúd, la bóveda, y el revólver. En el caso de la desnutrición, los enfermos y/o familiares reconocen que la causa de la enfermedad estaría vinculada a seres humanos, animales y no humanos (...). De tal forma que, para curar estas enfermedades, es necesario recurrir a la cultura que permite identificar el tipo de enfermedad, el agente que la ha provocado, así como la terapéutica a seguir para su curación (...)” (Paz Reverol, 2007, citado en Paz Reverol, 2012, p. 368).

- 58. Pütchiipüü:** Persona portadora y dinamizadora de la palabra, que con sabiduría, diplomacia, cautela y lucidez es intermediario en la solución de conflictos, especialmente en disputas entre los clanes o ei ´rukuu Wayuu o con otras etnias. Es solicitado por su prestigio y por ser autoridad moral, algo normalmente asociado con los saberes ancestrales (UNESCO, 2010).

S

- 59. Shanetai:** Es un personaje mitológico en la cultura wayuu, que representa wanülüü (un personaje flechador de enfermedad mortal sin cura) se trata de un



hombre que anda en un caballo que tiene la silla y embocadura adornada con oro, y con dos perros grandes de color negro como guardianes; nos relata Loisa que Shanetai pasa muy a menudo en tiempos de lluvia en los caminos reales antiguos de Puerto virgen, quien emprende su viaje desde un lugar sagrado en Bahía honda en punto soldado llamado cueva de Wulimouu; también nos relata sobre la existencia de la *Püloi* del mar quien es una mujer encantadora de pelo largo y cantos encantadores que suele encantar a los hombres apalanchii, haciendolos tener mucho amor a la pesca ya que les permite pescar por cantidades sorprendes y todo tipo de pescado, cogiendo tanta constancia a la pesca y evitando todo los peligros que acarrea pescar en ciertas época como en épocas de mucho viento, esta pérdida del temor y aumento de la pasión por la pesca en los apalanchii y éxitos constantes en la pesca es un sinónimos que püloi anda ambulando encantándolo poco a poco hasta llevárselo por definitivo en el mar.

60. Suloölaa wayuu o Sulainjatü: Es el chinchorro o asiento que mantiene el bebé en el vientre de la mamá por los 9 meses (Placenta), debe sacarse inmediatamente después del parto, el tratamiento para que no queden partículas y coágulos internos, se hace un masaje de dos a tres veces al día alrededor del vientre, con una piedra que debe estar tibia calentada a fuego lento y se pone un trapo debajo y se pone encima del vientre dándole vueltas, la madre debe tomar las tomas de plantas como la *jawapia*, *kasuwou* y *palisee* en este tiempo, manteniendo una dieta estricta de no comer nada que contenga mucha grasa, mucha sal ni azúcar. Al no hacer este tratamiento en la mujer, es posible que traiga secuelas mortales que puede comprometer a la madre.

61. Supülainsu: Se le atribuye al causante de la enfermedad. Es el agente contaminador de manera espiritual. El causante también puede curar a su víctima mediante un soplo, en el sueño o una revelación al curador le dice como curar.

62. Sekuruluu: Se refiere al pájaro carpintero, en wayuunaiki se le llama Choochoo.

U

63. Üchimuin: Se refiere a la parte sur del territorio, indica lugar de zona montañosa.

64. Unainküin: expresión equivalente a Mojuusü. Término utilizado para referirse a los Wayuu pobres, con el que se alude de manera despectiva a “gentes burdas” que desconocen las virtudes esenciales y las buenas costumbres. En su libro *Cultura, literatura y cosmovisión Wayuu* el escritor Ramón Paz Ipuana recoge el termino para indicar “Los individuos muy pobres, llamados UNAINKÜIN, usan el Wusí [taparrabo] solamente. Mas éstos, durante el trabajo, se sujetan con el rebenque, ya que las fajas vistosas muy pocos la usan” / “Por ejemplo: una pobretona (UNAINKÜIN) puede pasar toda la noche llorando, mientras una rica (WASHIR) gimotea, o sólo derrama esporádicamente unas cuantas lágrimas y, recibe más ésta que aquélla. En esto se plantea una discriminación de la condición social” (Paz Ipuana, s. f., pp. 262, 310, 435).

W

65. Washiirü o Washiitnuu (Los ricos): Son personas de la clase social más elevada, poseían buen número de ganados, conocían perfectamente los usos y costumbres wayuu, practicaban las virtudes y se dedicaban al trabajo del pastoreo y la cría (Paz, Ramon, 2016, P.49).

66. Wanülüü: Espíritu maligno por excelencia, es un ser sobrenatural y omnipotente que origina los males de todo género en el mundo: enfermedades, miseria, hambre, pestes, calamidades, dolores, sufrimientos, es decir, males tanto físicos como espirituales (Paz, Ramon, 2016, P.256).

67. Walaa: Se le atribuye a un muñeco de oro macizo utilizado como objeto *sagrado y de amuleto* (de la buena suerte para la abundancia y riqueza) y tener prestigio de linaje; lo adquiere algunos miembros de ei ´ rukuu wayuu según su revelación ya sea por indicaciones en sueños o por revelación tangible, el amuleto se mantiene guardada en un lugar reservado por su portador, cubierta con un



manto, y cada vez que el amuleto necesite algún beneficio, se revela en los sueños de su portador indicando peticiones y deseos que debe ser realizada por su portador, ya sea mediante una yonna (danza), donde haiga juegos tradicionales, carrera de caballo etc.; esto según las indicaciones del walaa, donde el portador debe satisfacer con atributos que **compensen** la abundancia dada y sacien la petición del walaa, de no cumplirse las peticiones recaen *consecuencias negativas* que afectan directamente a miembros del ei´rukuu del portador del amuleto (niños (as), jóvenes, mayores), trayendo consigo ruina, miseria y jamuu (hambre).

68. Wouliyyuu: Es el clan de los Wouliyyuu, el tótem que los representa es la perdiz y el cardenal guajiro y su significado se denomina los de color blancuzco (Yajure, José Antonio, 2013).

69. Wunu´ulia Wunu´u: La segunda generación que poblaron la tierra fueron las plantas o Wunu´ulia hijas de Juya (la lluvia), y de Mma (la tierra), que emergieron de las entrañas de la tierra y formaron la primera generación de seres vivientes. Entre los Wunu´ulia había tejedores y pintores; cedieron muchos de sus saberes a la cuarta generación que serían los wayuu (Paz, Ramon, 2016, P.55-56). **Kaliashi:** Les da a los adultos. Eso puede traducir herido, eso significa que wanülüü hiere a las personas adultas y la persona se puede morir instantáneamente, otros quedan vivos, pero como si no tuvieran alma... y tienen que llevarlo enseguida donde la Oütsu para que recupere el alma antes de que muera (Serrano, S, 2020, P.269).

70. Washiirapia: quiere decir persona rica, lo que está contra permite es tener todo en abundancia, se le puede poner una tümma, kakuuna, algo de valor para q sea efectivo. Esta Lani´a es para la abundancia de hacer reproducir a los animales. La Alani´ajutpa puede preparar la contra para que en las **huertas** la abundancia y la cosecha sea prospera, también para que los animales de rebaño (caprinos, bovinos, etc.) tengan buena temporada de reproducción; **Lani´a –kuleemawapia-Kuleematushi es un tipo de kamaneewapia:** Es la



Lani´a sonriente pacificador, es evitar la envidia el odio, hace que el que te tenga envidia y rabia cuando te vea se vaya en sonrisas contigo, y pierda todo rencor y rabia con solo escucharte.

71. Wayuuwaa aa´in: Es el grado de madurez que tiene el ser wayuu frente a los roles que se dan en la cotidianidad y se expresa a través de comportamientos, actitudes, valores coherentes con las normas de convivencia de la sociedad wayuu (Proyecto Etnoeducativo de la Nación Wayuu Anaa Aküaipaa).

Y

72. Yanamaa: Es la acción de trabajar en colectivo no remunerado sino una especie de voluntariado reciproco que mantiene un círculo de la solidaridad para lograr objetivos comunitarios, ya sea en la construcción de una vivienda, una huerta, un pozo de agua etc.

73. Yolüjawaa: (yolüjapia-remedio de esta enfermedad): Es una enfermedad maligna, que fue adquirida por la llegada de un wanülüü al hogar o haber sido traída por alguien externo. Es característico en que el niño tenga mucha sudoración, fiebre leve, la enfermedad puede durar de manera corta si se diagnostica temprano y si no puede ser duradera y se puede convertir en Pulaüs. a diferencia de la Pulaüsu, con el yolüjawaa en el niño es común que el llanto y el dolor perdure mucho tiempo sin ver ninguna característica de que el niño padece del mal de Kapülainwaa, mientras que si tiene pulaüwaa es notorio que el niño actúe igual que el mal que lo acecha ya sea adquiriendo el comportamiento enfermizo de un animal etc.

74. Yüüja o Apain: hace referencia a la roza o huerta donde las familias wayuu cultivan los alimentos ancestrales, tales como: maíz (Maiki), ahuyama (Wuirü), frijoles (Pitchuusha), Waana (Millo), patilla o kalapasü en wayuunaiki (Ballester, Orlando, 2025).

11.1. Referencias del glosario

1. Barros Pana, I. G. (2017). Estratificación social y prácticas económicas territoriales entre los Wayuu [Tesis de pregrado, Universidad Externado de Colombia]. Repositorio Institucional Universidad Externado de Colombia. <https://bdigital.uexternado.edu.co/handle/001/317>
2. CAC, Guajira, salida de campo, septiembre 10-18 de 2025.
3. CAC, Guajira, Sistematización Outkajawaa, Uribí, septiembre 21,22, 23 de 2025.
4. CAC, Guajira, Sistematización Atunkawaa, Uribí, octubre 17, 18, 19 de 2025.
5. Captain, D.M.,& Captain L.B.(2005). Diccionario básico ilustrado Wayuunaiki-Español. Editorial Buena Semilla. Bogotá, D.C.
6. Echeto Ipuana, M. (2025). Los colores en la cosmovisión wayuu/Süno ´u kasa sutuma wayuu. Fundación editorial El perro y la Rana. <http://www.elperroylarana.gob.ve/wp-content/uploads/2025/07/Los-colores-en-la-cosmovisi%C3%B3n-wayuu.pdf>
7. Ministerio de Educación Nacional. (2008). Anaa Akua ´ipa Proyecto etnoeducativo de la Nación Wayuu. Bogotá, Colombia: Ministerio de Educación Nacional de Colombia.
8. Paz Ipuana, R. (s. f.). *Cultura, literatura y cosmovisión Wayuu*.
9. Paz Ipuana, R.(2016).Ale ´eya. Conceptos y descripciones de la Cultura Wayuu. Fondo Editorial Asociación Wayuu Araurayuu. Riohacha-La Guajira.
10. Paz Reverol, C. L. (2007). *Sistema explicativo del proceso salud-enfermedad en niños wayuu : propuesta para la promoción de salud desde la interculturalidad*. Universidad del Zulia, Ediciones del Vice Rectorado Académico.

- 
11. Paz Reverol, C. L. (2012). Representaciones sobre la desnutrición en niños Wayuu explicadas a partir de la cultura de un grupo de wayuu urbano de Venezuela. En M. Gracia Arnáiz (Ed.), *Alimentación, salud y cultura: encuentros interdisciplinarios* (pp. 359–379). Publicaciones URV.
 12. Serrano-López, S. (2020). Outsü, enfermedades y práctica curativa ritual en los wayuu de la Media Guajira, Colombia. *Jangwa Pana* 19(2), 261 - 282. Doi: <https://doi.org/10.21676/16574923.3643>

