

REFERENCIAS COSMOGÓNICAS Y PRÁCTICAS DEL BUEN VIVIR SEGÚN EL PENSAMIENTO DE LOS WAYÚ DE MANAURE (LA GUAJIRA, COLOMBIA)¹

LICETH ELISA DÍAZ PUSHAINA²
Universidad de San Buenaventura, Colombia
pushaina1@hotmail.com

ERNELL VILLA³
ORCID ID: orcid.org/0000-0003-0463-8354
Universidad de la Guajira, Colombia
villaernell@hotmail.com

WILMER VILLA⁴
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3421-8820
Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Colombia
villaw@hotmail.com

Recibido: 06 de enero de 2016

Aceptado: 27 de abril de 2016

Resumen:

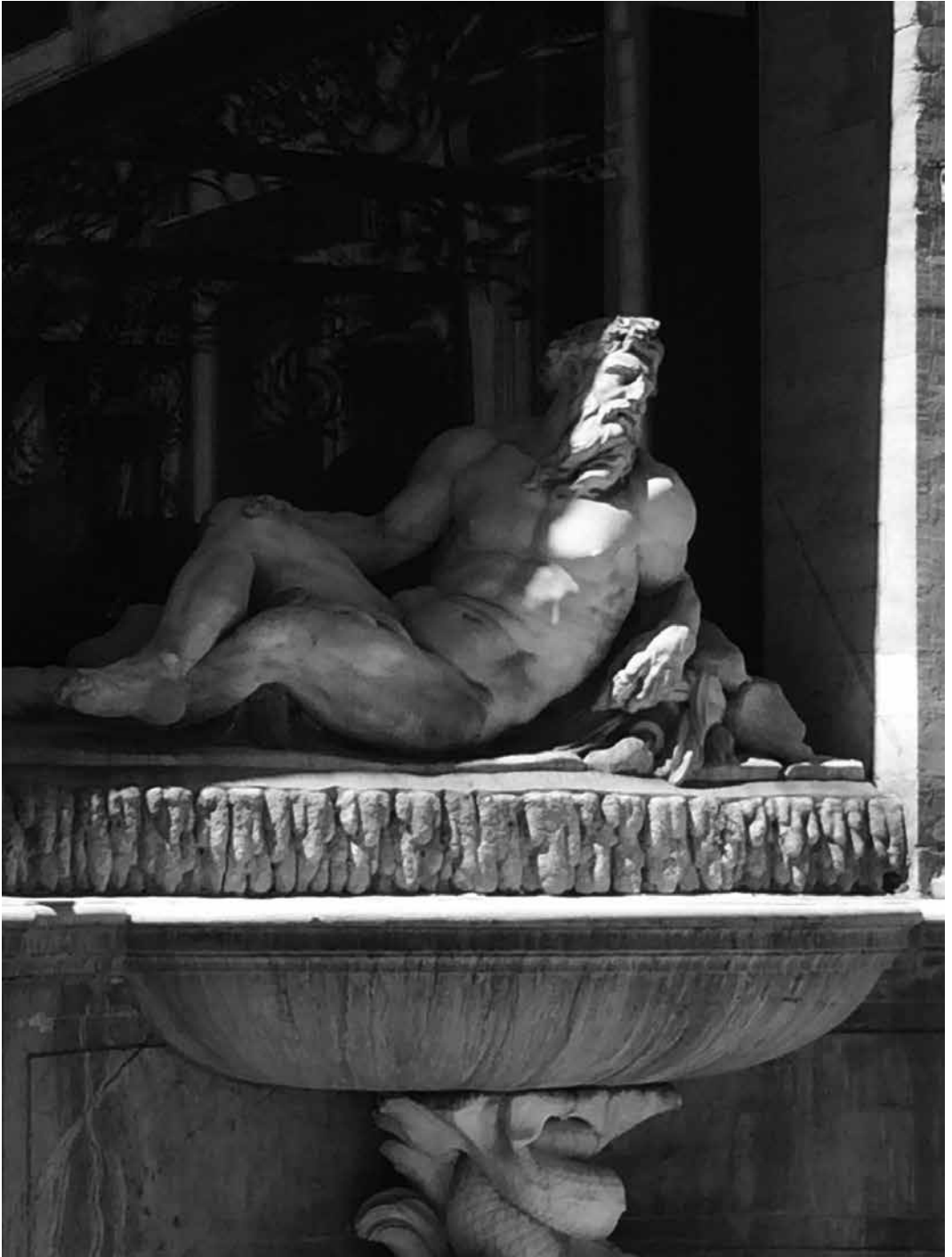
Este texto trata sobre las prácticas del «buen vivir»-«vivir bien» o *anaakuaipa*, las cuales se asumen según las referencias cosmogónicas que aseguran la producción de lo ancestral en los wayú del municipio de Manaure (La Guajira, Colombia). A partir del estudio de los rituales que se describen en los resultados, podemos comprender cómo se produce el vínculo generacional, intergeneracional y situacional. El objetivo es explorar la significación de la experiencia colectiva a través de los contenidos rituales que se escenifican. La investigación se desarrolló de acuerdo con los fundamentos que guían la *etnografía densa* como una posibilidad metodológica, todo esto en relación con la *reflexividad*. Como resultado, en el texto se presentan las descripciones de los rituales y se concluye mostrando el papel que cumplen; todo ello se asume a partir de

¹ Este artículo fue realizado en el marco de la investigación «Dinámicas culturales, prácticas de bienestar psicológico y narrativas de sujeción en el Caribe colombiano» financiada por el Centro de Investigaciones adscrito a la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad de la Guajira. Este proceso de indagación regional, tuvo un carácter práctico.

² Mujer wayú del municipio de Manaure, Guajira, al norte de Colombia, psicóloga de la Universidad de San Buenaventura, Medellín, profesora en educación propia. Participa en el proyecto de investigación, así como en proyectos comunitarios con el pueblo Wayú.

³ Profesor de la Universidad de la Guajira, Colombia, Facultad de Educación, Programa de Etnoeducación. Doctor en Educación, Línea en Estudios Interculturales, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

⁴ Profesor Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, Colombia, y Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.



Bruselas - 2016
Johanna Orduz

una interpretación motivada por los encuentros, en los cuales el actuar es con los wayú y a partir de sus pensamientos.

Palabras clave: rito, cosmogonía, buen vivir o vivir bien, vínculo.

Cosmological references and good living practices in Manaure (Guajira, Colombia) Wayú's thinking

Abstract:

This paper discusses the practices of “good living” or “living well” (in Wayuu language, *AnaaAkuaiipa*), deriving from cosmogonic views that ensure ancestral production among Wayuus in the municipality of Manaure, department of Guajira, northern Colombia. By studying Wayuu rituals, as presented in the results section, researchers were able to understand how generational, intergenerational and situational bonds are established. Thus, we aim to explore the significance of collective experience through the rituals enacted. This research was guided by the principles of “dense ethnography” as a methodological possibility, as related to “reflexivity.” Therefore the text depicts the rituals, and concludes by showing the role those rituals accomplish, in an interpretation based on meetings and interactions with Wayuu people and getting acquainted with their thinking.

Keywords: ritual, cosmogony, good living or living well, bond.

Referências cosmogônicas e práticas do bom viver segundo o pensamento dos wayú de Manaure (La Guajira, Colômbia)

Resumo:

Este artigo trata das práticas do «bom viver» ou *anaaakuaiipa*, as quais são assumidas segundo as referências cosmogônicas que garantem a produção do ancestral nos wayú do município de Manaure (La Guajira, Colômbia). A partir do estudo dos rituais, descritos nos resultados da pesquisa, pode-se compreender como é produzido o elo geracional, intergeracional e situacional. O objetivo é aprofundar a significação da experiência coletiva por meio dos conteúdos rituais que são postos em cena. A pesquisa desenvolveu-se seguindo os fundamentos da *etnografia densa* como uma possibilidade metodológica, adotando-a em relação com a *reflexividade*. Apresentam-se, no artigo, as descrições dos rituais e se conclui evidenciando o papel que eles cumprem a partir de uma interpretação motivada pelos encontros em que se age com os wayú e a partir de seus pensamentos.

Palavras chave: rito, cosmogonia, bom viver ou viver bem, vínculo.

Introducción

Esta investigación se realizó en la región de Manaure (departamento de La Guajira), al norte de Colombia, que es la geografía más septentrional de Suramérica. En este espacio geográfico encontramos tierras planas, quebradas y algunas elevaciones montañosas, como la serranía de la Macuira al norte, la serranía del Perijá al

oriente y las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta al occidente. La Guajira forma parte de la región Caribe colombiana, conformada a su vez por los departamentos de Atlántico, Bolívar, Cesar, Córdoba, Magdalena y Sucre.

La investigación se realizó con el pueblo *wayú*, procedente de la macrofamilia lingüística *arawak*, cuya lengua es el *wayuunaiki*. En la literatura especializada, se encuentra que ellos llegaron a esta parte del continente luego de un largo recorrido desde la Amazonia y la Orinoquía para establecerse en la península de La Guajira, en Colombia, y en la parte noroccidental de la República Bolivariana de Venezuela.

Para los wayú, el municipio de Manaure ha sido un lugar histórico. Esta localidad pertenecía al cacique de Coro, oriundo de la ciudad de Coro, estado Falcón en la República Bolivariana de Venezuela, al sur de la península de Paraguaná, la cual tiene características similares a la península de La Guajira. Según cifras oficiales del Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) (citadas por Rodríguez, 2007), la población del municipio es de 48.407 habitantes. En la zona urbana hay asentados 10.145 habitantes, y en la parte rural, 38.262 (Rodríguez, 2007: 7).
















Su territorio se divide en *pitchipalas* o rancherías, las cuales se componen de varias casas asociadas en un área específica a la que los unen lazos de consanguinidad. Las *pitchipalas* actúan en la cimentación básica del ordenamiento territorial de los wayú. Constituyen un espacio vital en torno a la memoria de los lugares sagrados, como el «cementerio» o *amuyu*.

La cosmovisión de los wayú de Manaure se reactualiza a través de las prácticas rituales que actúan en la apropiación del territorio, la lengua y las dinámicas de producción cultural, así como la organización social, que se establece a partir de clanes que sostienen los lazos sanguíneos. Las familias son expandidas o extensas y de corte matrilineal. Otra de las características de los wayú es que mantienen un régimen discrecional para impartir justicia, reconocido por el Estado.

Esta investigación se desarrolló en el área rural de Manaure, donde las tradiciones se mantienen. Esto se puede observar en la arquitectura, las prácticas medicinales, la espiritualidad, la oralidad y las celebraciones del ciclo vital de la experiencia como pueblo ancestral. En la parte urbana del municipio se identifican algunas manifestaciones de aculturación, que resultan de los efectos de los medios masivos de comunicación, tales como la radio y la televisión. También se presenta la influencia del capital, sobre todo en lo relacionado con la acumulación, la individualización y la competencia.

Como se señaló, las familias wayú están organizadas por clanes matrilineales, los cuales se denominan *e'irrukoo* (palabra que literalmente traduce «carne»); esta se refiere a una categoría no coordinada de personas que comparten una

condición social y un antepasado mítico común (cuadro 1). Los residentes de un asentamiento son agrupaciones de parientes uterinos que constituyen el núcleo de un caserío. En este pueblo cada clan está asociado a un animal totémico, es decir que las familias tienen un origen mitológico.

SÍMBOLO	CLAN	SÍMBOLO	CLAN
	AAPUSHANA		JAYA'ALIYUU
	PAUSAYUU		IIPUANA
	SJUANA		SAPUANA
	JUUSAYUU		PUSHAINA
	ULIYUU		EPIYUU
	URALIYUU		JIRNUU
	JA'AYALIYUU		EPINAYUU
	ULIANA		

Cuadro 1. Los 15 símbolos y clanes de los wayú, según su denominación
Fuente: Con base en referentes antropológicos tomados de diferentes autores que han estudiado el pueblo wayú.

El trabajo de campo etnográfico se realizó en el área rural del municipio, donde se mantienen las tradiciones ancestrales de los rituales de los wayú. Esto lo pudimos constatar en las narrativas de las sabedoras, quienes soportan los procesos de transmisión cultural y el diálogo intergeneracional entre las y los integrantes de este pueblo de La Guajira.

Marco de referencia

Ritualización como práctica del buen vivir-vivir bien o anaaakuaipa

El «buen vivir» es una producción cosmogónica que durante el ciclo completo de vida de los pueblos ancestrales de las Américas está presente en todas sus manifestaciones del *cosmoexistir*, como lo son creencias, costumbres, valores, prácticas, ritmos de vida y anclaje espiritual. Todo lo anterior se evidencia en las diferentes formas de comprender el mundo y generar sus propia autoexplicación. Por este motivo, para los pueblos de las Américas que asumen el «buen vivir» o «vivir bien» como producción vital, la vida no es solo la que corresponde a lo humano como viviente, sino a todo cuanto existe. De ahí que la relación con lo existente tenga un carácter sagrado, de respeto y cultivo de sentido vinculado a las prácticas; este aspecto es en gran medida lo que diferencia a los pueblos ancestrales de los occidentales.

La producción que se deriva del «buen vivir»-«vivir bien» o *anaaakuaipa* está presente en aspectos, como la búsqueda de consejo de los mayores, el nacimiento de un niño, el vínculo con el territorio, la conservación de la lengua e inclusive el sentido otorgado a los cadáveres de los seres queridos o familiares y a los sueños, entre otros. Todas estas construcciones cosmogónicas actúan en la concreción de la pertenencia, es decir, el pensamiento colectivizado que empieza a tomar sentido cuando se ancla al primer territorio que tenemos a nuestra disposición los seres humanos: el cuerpo, el primer lugar donde habita la memoria que se desprende de existir en el cosmos. Esto representa el rompimiento con el dualismo cartesiano, que se sostiene a partir de la distinción, donde «la mente es de una sustancia muy distinta al cuerpo». De esta parte, Descartes puede aseverar que «la mente [...] es indeterminada por cualquier cosa terrestre» (Grosfoguel, 2013: 36). Aquí vemos que le da un lugar de privilegio a la mente por encima del cuerpo; es la división que no pasa en los pueblos ancestrales.

La concepción del «buen vivir»-«vivir bien», o *anaaakuaipa*, la asumimos a partir de la aproximación que se hizo con esta investigación. La interpretamos como un principio fundamental que ayuda a organizar, valorar y significar la experiencia. También se comprende como un criterio máximo que guía la vida de los pueblos, ya que llega a incidir en la configuración subjetiva y colectiva. Además, el «buen vivir» o «vivir bien» corresponde a una forma de asumir la vida, en la que el respeto y la consideración de las cosas, las personas, los lugares, las experiencias y las prácticas son escenificados para celebrar y ritualizar todo lo que guía la existencia. Con esto se marca una fuerte diferencia con la instrumentalización, la planeación y la estandarización de Occidente, pues este persigue un fin que es alcanzado por unos medios, mientras que con el «buen vivir» o «vivir bien» se busca la armonía a partir de integrar lo sagrado, lo terrenal y lo material en una concepción de vida.

De acuerdo con los hallazgos de esta investigación, podemos decir que el «buen vivir» es un pilar en la concepción de mundo, lo que implica una formación de otro modo, en el cual sentir, pensar, actuar, desear y proyectar no se toman de forma fragmentaria, sino integrada, ya que todo tiene que ver con todo y nada queda por fuera de ser considerado. Aquí se hace evidente una fuerte diferencia con respecto a Occidente, donde, por ejemplo, se hace la separación entre hombre-naturaleza, cuerpo-mente y tiempo-espacio. De ahí que el «buen vivir» como práctica conlleva reposicionar lo olvidado durante mucho tiempo. Es una reacción a los universales que han estado operando, los cuales buscan encauzar lo humano por un único estilo de vida.

El concepto que parte de y promueve esta comunión es el de que los pueblos Kichwas ecuatorianos llaman el *allí kawsay o sumak kawsay*, el «buen vivir», lo que para los aymaras bolivianos es el *suma qamaña*: vivir bien en armonía con los otros miembros de la naturaleza y con uno mismo (Yampara, 2005). Los pueblos afroecuatorianos —en forma similar a otros pueblos de la diáspora africana— entienden este concepto a partir de su propia experiencia y cosmovisión como el bien estar colectivo (Walsh, 2009: 215-216).

La escenificación de esta categoría como guía de acción implica la superación de las concepciones del derecho tal como lo conocemos desde el mundo clásico de los griegos, los romanos, la Edad Media, el Renacimiento y la Ilustración hasta la Modernidad, cuyos dos grandes aportaciones como el *Estado de bienestar* y el *Estado social de derecho* solo abarcan a los seres humanos; en ese desarrollo no encontramos «bienestar» y «derechos» para la naturaleza, porque esta supuestamente es una existencia orgánica sin conciencia, mientras que para el caso de los países que han adoptado el «buen vivir» como principio articulador de las gramáticas constitucionales, como es el caso de Bolivia y Ecuador, la tierra, los ríos, las montañas y la selva, entre otros, gozan de pleno derecho ante el Estado, la sociedad civil, los partidos políticos y toda la movilización social que se manifiesta como base de la organización social. Esto «plantea una cosmovisión de armonía de las comunidades humanas con la naturaleza, en la cual el ser humano es parte de una comunidad de personas que, a su vez, es un elemento constituyente de la misma Pachamama, o madre tierra» (Quiroga, 2009: 105). Aquí es evidente una confrontación con Occidente y sus consideraciones sobre la vida.

En las cosmovisiones de las sociedades indígenas y afrodescendientes, la madre tierra es el eje central, entendida como una madre que ampara a sus hijas e hijos, a quienes da los espacios, alimentos y elementos —cósmicos, físicos, afectivos, espirituales, identitarios, culturales y existenciales— necesarios para vivir; es el cuerpo de la naturaleza el que recibe y da la semilla de vida en sus infinitas manifestaciones. Desde estas cosmovisiones, los

seres humanos somos una expresión de la naturaleza, hijos de ella (Medina, 2001; Noboa, 2006). Por ende, no existe una división entre el hombre-mujer (o cultura) y naturaleza; el equilibrio, desarrollo y supervivencia de la sociedad descansa en esta relación armónica de integración (Walsh, 2009: 216).

La «relación armónica de integración» en los wayú aparece cultivada en la posibilidad de escenificar los rituales. Esto se ve como una práctica de «buen vivir»-«vivir bien» o *anaakuaipa*, que vendría a desempeñar un papel importante en la producción de la vida y todo cuanto existe. Así exista el mal, el peligro y las adversidades, el hecho de habitar el pensamiento ancestral se convierte en la posibilidad de encontrar la senda que conduce por lo propio, puesto que llega a reafirmar y actualizar todos los contenidos que forman parte del ciclo vital de este pueblo, que consigue en el pensamiento las herramientas necesarias para afrontar el día a día; aporta remedio, cura o medicina, entre otras cosas.

El cordón histórico de los wayú vincula con lo sucedido, lo que está por suceder, lo que se puede evitar y lo que se desea o imagina que suceda. A partir de la escenificación del ciclo de vida, se valoran los diferentes tiempos que acompañan a este pueblo, sobre todo que se parte de un anclar el recuerdo desde la memoria, narrada a partir de la necesidad de actualizar y reactualizar las diferentes producciones. Frente a esta consideración, es necesario señalar que los mitos y los ritos son producciones colectivas que vinculan y establecen redes de relaciones.

Los rituales son *actos sociales*. De modo inevitable, algunos participantes están más entregados que otros a las creencias que subyacen a los ritos. Sin embargo, por el mero hecho de tomar parte en un acto público conjunto, los participantes señalan que aceptan un orden social y moral común, uno que trascienda su estatus como individuo (Kottak, 1994: 352).

El ritual es una expresión que busca afirmar el cultivo de las tradiciones; exige una manera de regular, fijar y transmitir las creencias, las costumbres, los valores y todas aquellas prácticas que devienen del pensamiento propio de un pueblo.

Para el caso de los wayú, las prácticas de «buen vivir» o «vivir bien» se pueden rastrear en el *laapü* o sueño; este último no es solo un acto de descansar o reposar luego de asumir las tareas diarias, sino el medio que permite obtener orientaciones, revelaciones y manifestaciones que son afrontadas para así darle una interpretación acorde al ciclo de vida de los wayú. Las explicaciones que se logran del hecho de asumir el *laapü* permiten trazar las estrategias para afrontar «los males de salud», fortuna, relaciones con el territorio, las personas y los conflictos, entre otros aspectos. Los sueños y sus interpretaciones en los wayú se articulan con algunos rituales; estos permiten alejar los efectos negativos y por el contrario posicionar los positivos. «Si tengo un sueño se lo digo a mis viejos; si es bueno,

y me dice, haz esto, yo lo hago, porque lo he visto. Respeto mis sueños y los de otros» (Verónica, joven wayú de Manaure, 2007). El *laapü* es un aviso o mensaje que viene de los familiares muertos o los difuntos, quienes se comunican con las personas vivas para alertar sobre los problemas o circunstancias que rodean el existir de las personas y las cosas.

El *laapü* tiene la función de conectar a los wayú con el mundo espiritual y conecta con su ritualidad, se sustenta en el acto de querer comunicar algo; llega en su debido momento para conservar la vida y establecer o restablecer un orden integral-vital con el curso de las cosas. Los rituales en este pueblo guardan una profunda «relación armónica de integración» y son en general una celebración de la vida: cuando se escenifican, aferran a las personas en sus costumbres, tradiciones y creencias. En este caso, las personas mayores son quienes asumen el papel de guardianes de todos estos contenidos culturales que guían las experiencias de los nativos. El *laapü* es parte del *anaakuaipa*; sin esta instancia de producción y regulación colectiva, el relacionamiento entre los miembros de la comunidad no se puede escenificar en los contextos.

Metodología

Aspectos epistemológicos para trazar la ruta metodológica de la investigación

La investigación se desarrolló según la metodología, los fundamentos y los criterios procedimentales de la *etnografía*, la cual se considera como «un tránsito entre sistemas diferentes, en cierto modo entre culturas diferentes» (Velasco y Díaz, 2004: 42). A este respecto, tenemos que el «tránsito» se vivió cuando se afrontaron los sistemas de significación que se pusieron en relacionamiento durante la realización del trabajo de campo, que «puede ser contemplado como una modalidad más de encuentro inter-cultural: en el trabajo de campo el investigador aparece como un mediador entre culturas» (42). El interés de este proceso se trazó a partir de la necesidad de comprender las referencias cosmogónicas que aluden a los ritos de los wayú de Manaure, las cuales se constituyen en prácticas de «buen vivir» o «vivir bien». A partir del interés de la investigación se propuso la necesidad de desarrollar un proceso que empezó con el relacionamiento de los sujetos. Todo esto se planteó en relación con el contexto y las acciones que intervienen en la experiencia; aquí los integrantes del equipo que intervino nos asumimos como mediadores entre las culturas que confluyeron en este ejercicio de investigación.

En esta investigación se tomaron la *reflexividad etnográfica* y la *descripción densa*, las cuales soportaron la construcción metodológica, ética y política del proceso. El hecho de haber asumido estos dos referentes nos llevó a establecer una conceptualización, que en este caso tomamos de los desarrollos de Rosan Guber, quien establece:

el concepto de reflexividad como equivalente a la conciencia del investigador sobre sus personas y los condicionamientos sociales y políticos. Género, edad, pertenencia étnica, clase social y afiliación política suelen reconocerse como parte del proceso de conocimiento *vis-a-vis* los pobladores o informantes (2001: 48).

Ahora bien, considerar la *descripción densa* nos llevó a los planteamientos de Geertz, tomados por Velasco y Díaz (2004). Tal descripción se desprende del uso de una metáfora como lo microscópico, en la que aparecen las partículas mínimas que hacen florecer «el detalle», a diferencia de los estudios generales o «astronómicos».

Al ser *microscópica*, la descripción densa parece implicar una perspectiva contraria a la famosa propuesta de Lévi-Strauss de una antropología «astronómica», que tomaría por objeto a la especie humana en su conjunto. Pero esto no implica una falta de interés por las grandes realidades sociales como, por ejemplo, el poder, la autoridad, el conflicto o el cambio, sino la contextualización de éstas en la acción social, la percepción aguda del detalle, el énfasis en los pequeños relieves. Tampoco implica desdén por el estudio a gran escala de sociedades globales, pues no hay que confundir el objeto de estudio con el *locus* de la investigación (Velasco y Díaz, 2004: 48).

A partir de los referentes señalados —*reflexividad etnográfica*, y la *descripción densa*—, es preponderante asumir los aspectos de relacionamiento, contextualización y problematización de la cultura wayú de Manaure; esta se puede apreciar como parte de un texto que se escenifica, es decir, una construcción que se inscribe y se describe a partir de las situaciones que viven los actores en el contexto. Para llegar a esta posibilidad de acción, postulamos la etnografía como un camino comprensivo para la interpretación de los textos culturales de los wayú, teniendo presente que al abordar el trabajo de campo siempre se van a presentar barreras, tal como sucedió en la investigación, pese a que el equipo se encontraba integrado por una investigadora oriunda de este pueblo ancestral. En este sentido, nos identificamos con lo señalado por Velasco y Díaz cuando afirman:

La tarea de una descripción densa es clara: perseguir estructuras de significación que, desde luego, aparecen muchas veces irregulares, no explícitas, extrañas unas a otras; y que el investigador debe conectar de alguna manera. Interpretar es, además, captar la variedad de significados y hacerlos accesibles situándose en el punto de vista de los actores [...]. La interpretación es resultado del trabajo de campo como *interacción social* del investigador con los sujetos de estudio, y es reflejo de esa interacción. Es fruto de la reciprocidad (49).

De esta forma, el trabajo de campo es resultado del compartir las experiencias, de pasar o cruzar fronteras culturales, para que la afectación se asuma a partir de los sujetos y sus subjetividades, que son atrapadas, redireccionadas y llevadas a vivir la emergencia desde el territorio corporal. Desde ahí se propuso la investigación como un ejercicio de «con-sentimiento, es decir, proponer la acción que se afecta con, desde, entre y para quienes viven la frontera como una posibilidad y no como un límite que restringe la acción» (Villa, 2015: 173).

El contexto y el relacionamiento entre los sujetos

El contexto de acción se identifica en el área rural de Manaure, municipio que tiene bajo su jurisdicción administrativa los corregimientos de El Pájaro, Musichi, San Antonio (Pancho), Aremashain, La Paz, Shiruria, Manzana, La Gloria y Mayapo. Los *pitchipalas* son aproximadamente 200 rancherías o asentamientos indígenas. El trabajo de campo se desarrolló con las sabedoras, artesanas, jóvenes, estudiantes y comerciantes de las comunidades rurales que se asocian en *pitchipalas*. Las edades de las personas que participaron en el proceso de conversación comunitaria oscilan entre 24 y 62 años; mediante ellas tuvimos el encuentro con algunas narrativas expresadas por mujeres y hombres.

La estrategia de investigación para definir la población, la selección y la muestra fue «la selección guiada por factores como la facilidad de acceso, la conveniencia del investigador, la disponibilidad de muestra, y otros análogos, de carácter fortuito o accidental, *la cual se denomina a menudo muestreo de conveniencia*» (Goetz y Le Compte, 1988: 93), que se vinculó con el desarrollo del *muestreo intencional*. También se adoptó la técnica de *muestreo cualitativo*, la de tipo de muestra de bola de nieve o cadena, que tiene como propósito «identificar los casos de interés de gente que conoce gente. Es decir, gente que sabe cuáles casos son ricos en información, esto es, buenos ejemplos para estudiar, buenos sujetos a entrevistar» (Patton, 1990: 82-184).

Criterios de acción

No hubo mayores barreras lingüísticas con respecto al manejo de la lengua materna de los wayú, el *waünaiki*, ya que una de las investigadoras principales del proyecto habla esta lengua; ella tuvo bajo su cargo los aspectos etnolingüísticos, los cuales tuvieron que ver con la traducción, transcripción y verificación de contenidos lexicales, entre otros aspectos. El proceso de encuentro se dio bajo la atención a los contextos de acción y desenvolvimiento comunitario de las personas que participaron en el trabajo de campo en el área rural de Manaure.

La construcción de los textos etnográficos se derivó de los diarios de campo que se emplearon, instrumentos en los cuales se iban registrando aspectos de la escenificación y posterior reconstrucción de los actos verbales. A su vez, los

registros fueron hechos a través de grabaciones de audio y video en algunas situaciones en las que la interacción, así como las condiciones técnicas y logísticas, lo permitían. El proceso de transcripción lo hizo la investigadora que manejaba la lengua materna, con la ayuda de las y los informantes seleccionados para la captación de información. En este sentido, el proceso de reconstrucción textual de la realidad implicó el ir, venir y devolver, hecho que ayudó a depurar los textos.

Proceso de análisis

Los textos que emergieron del proceso de reconstrucción contextual fueron analizados a partir de la codificación. A través del ejercicio de expandir y reducir los textos, surgen las categorías de análisis que son empleadas al momento de relacionar los datos empíricos y la teoría. La emergencia de categorías se presenta en el desarrollo teórico de la investigación, proceso en el que estas rebasaron las categorías a priori que actúan más como una guía en el desarrollo de la investigación. Tales categorías son de carácter contingente, es decir, pueden cambiar en el proceso. Ahora bien, frente a la presentación de los datos que emergieron del trabajo de campo, estos se presentan sin ningún esquema de organización o clasificación. En este caso se organizan los textos respetando la voz de las personas, pues no se les impone la visión de los investigadores, ya que el uso de las etiquetas, los códigos y demás aspectos que aparecen en el análisis convencional de datos pueden anular el lugar de enunciación de los actores.

Resultados

Como resultado de esta investigación, presentamos las descripciones de los rituales que se obtuvieron mediante la etnografía. Estos aparecen en relación directa con el ejercicio de observación, cuya preocupación fue la de hacer que los aspectos que encierran estas escenificaciones «salgan al relieve», tal como pasa con la *etnografía densa*. A las descripciones se vincula el «gesto narrativo», que da cuenta del lugar de enunciación de las personas. Esto se relaciona con *la indexicalidad*, la cual «refiere a la capacidad comunicativa de un grupo de personas en virtud de presuponer la existencia de significaciones comunes, de su saber socialmente compartido, de origen de significados y su complejión en la comunicación» (Guber, 2001: 45). Los rituales que se presentan como resultado del trabajo de campo son: el del encierro de la señorita, el del matrimonio, el de la resolución de conflictos, el del encierro por sueño y el de la exhumación de restos. Todos estos actúan en la afirmación y sujeción de los wayú, y a partir de tales rituales nos damos cuenta de que cada uno se inscribe en un momento en especial del ciclo vital de este pueblo.

El ritual del encierro de la señorita

Cuando la niña wayú tiene su primera menstruación acude por lo general a su *eyu* (madre) o a su óushu (abuela) para contarle lo sucedido. Ellas proceden a cortarle el cabello, bañarla y acostarla en un chinchorro alto con sábanas a los lados, dentro de un cuarto en donde solo puede ser atendida por ellas; no puede ser vista por otras personas, a menos que sean mujeres muy cercanas, y es prohibido verse o hablar con hombres. En este rito de paso, la niña pasa a ser *majáyur* o «señorita», y se aprovecha el tiempo que dura el encierro para adiestrarla en el tejido. Según Berta Uriana Epieyú, «una niña, mientras está encerrada, se prepara para el futuro, se le enseñan las artes, artesanías, hacer chinchorros, mochilas, respeto hacia los mayores, costumbres y deberes como mujer; cómo comportarse en el futuro en su hogar».⁵ También aprende a hacer vestuario, entre otras elaboraciones que son propias, y todo esto a través de la implementación de distintas técnicas de tejidos que son transmitidas por medio de la sabiduría de las mayores. En este mismo proceso se le instruye sobre las normas de comportamiento, así como sobre la atención a los mayores, al futuro esposo, a los futuros hijos y a los demás miembros de la familia extensa.

Las encargadas del encierro brindan a la niña una dieta especial basada en bebidas sin azúcar, comidas sin grasas y tomas medicinales⁶ para su cuidado físico y belleza.

⁵ Berta Uriana Epieyú, madre, artesana wayú, de 42 años de edad y perteneciente clan Epieyú, oriunda de Paalashi (Manaure, La Guajira).

⁶ Son infusiones que se hacen con plantas medicinales que actúan favorablemente en el proceso.

Al salir de ese encierro, se realiza una especie de fiesta para presentar a la niña como la nueva señorita que es. En este evento realizan bailes y comidas; la nueva señorita es reconocida y honrada ante la sociedad y es considerada

como una mujer capaz de tener un esposo e hijos. Este es un proceso educativo integral de gran repercusión para su futuro y el de las nuevas generaciones que comienzan de esta forma a vivir la ritualización de los contenidos cosmogónicos del pueblo wayú. La duración de este ritual varía según el lugar donde se viva y las ocupaciones de la niña y su familia. Pueden ser días, meses o años.

Ritual del matrimonio

Este rito se puede dar de diferentes formas. La primera es cuando el pretendiente rapta a la señorita o *majáyur*; es decir, «la saca de su casa y se escapa con ella». Otra forma de iniciar este rito es con la petición a la familia de la señorita. Anteriormente existía el acuerdo entre las familias, pues la mujer no tenía la oportunidad de escoger a su futuro esposo. En la actualidad, la pareja cumple con el proceso de enamoramiento, claro está, siguiendo los requerimientos morales que establecen un pudor sobre el cuerpo y el deseo sexual. Por lo general, es

un representante de la familia del *jimáii* o joven, quien pide a la *majáyur*, o preferiblemente un *pútchipuu* o palabrero, conocedor de toda la situación que conlleva su internación.

El *pútchipuu* actúa como figura que encarna una autoridad tradicional. En este caso es el responsable de visitar a la familia de la *majáyur* y comunicarle la intención del *jimáii*; es el emisario que hace la petición, la cual va acompañada de un presente de dos o tres collares valiosos. Si el obsequio es aceptado, el joven es admitido en la familia de la señorita. Luego pasan a fijar la fecha para que la familia del joven cumpla con una dote que es acordada en la petición. La dote viene a representar un respaldo para la convivencia de la pareja y la satisfacción de ambas familias. Consiste en brindar animales como reses, chivos, ovejas y collares. Dependiendo del estado socioeconómico de la familia del *jimáii*, se establece la dote. El joven se encarga de recolectar para la dote. Al llegar la fecha acordada se reúnen las dos familias, se hace entrega de la dote a la familia de la *majáyur* para que la repartan; una parte es para la mujer. Esto viene a simbolizar la unión y la alianza entre las familias. Según Kalautina Uriana Epinayú, una *majáyur* wayú de Manaure, «si hay un buen pago⁷ puede garantizar que la mujer al igual que el hombre no podrán sufrir necesidades económicas en el futuro».⁸ Es de destacar que las familias socializan los valores que se deben resaltar en la pareja. Como se dijo, la dote le corresponde una parte a la mujer, esto con el fin de respaldar a la nueva familia, es decir, a su marido y sus futuros hijos.

Ritual de resolución de conflictos

Cuando un miembro de la familia es ofendido verbal o físicamente, o asesinado, un *pútchipuu* o palabrero de la familia enfrentada llega a la familia agresora para empezar a mediar y así evitar que el incidente ocurrido no traiga más problemas en el futuro. Para Marcos Morillo, un *jimáii* de Manaure, «la ley del ritual es una norma que favorece a muchas familias y evita que haya una muerte por venganza».⁹

La familia agredida se pone de acuerdo con el *pútchipuu* para establecer la compensación que debe entregar la familia agresora, la cual se establece

⁷ Cuando la *majáyur* menciona la palabra *pago* no se debe tomar con el sentido de Occidente y la cuestión económica. Aquí representa más el deber, el cumplimiento de la dote que viene a representar la responsabilidad del *jimáii* o joven.

⁸ Kalautina Uriana Epinayú, artesana de Paalashi (Manaure), del clan Uriana, 24 años de edad.

⁹ Marcos Morillo, estudiante de Comunicación Social, de Kalimaya (Manaure), del clan Pushaina; 25 años.

dependiendo del daño hecho y de la posición socioeconómica de la otra familia. Generalmente la compensación se compone de animales, piedras preciosas, entre otros; cuando existen armas en el conflicto, piden el arma agresora y actualmente en ocasiones piden dinero. El palabrero llega a donde

la familia agresora para informarle la compensación que pide la familia ofendida y ellos dicen si pueden pagarla; acuerdan en cuántas partes pueden hacerlo y en qué

fechas. Según Marcos Morillos, «El palabrero tiene que estar dotado de ciertas convicciones para hablar; tiene que tener poder de convocatoria, tiene que tener esa agilidad; tiene que buscar una razón en la cual no deban seguir o aceptar una alternativa que sea negativa para ambas familias».¹⁰

Al terminar de entregar la compensación, las dos familias se reúnen y comparten comidas, anécdotas, se llaman a las personas que habían entrado en conflicto para darle cierre y sello a la violencia, y todo queda solucionado. En caso de que el pago no se dé o no sea aceptado, la venganza sale a flote por parte de la familia agredida y el conflicto se convierte en una guerra de familias; por eso siempre se procura que este ritual se lleve a cabo por encima de cualquier diferencia. Esto muestra que el papel del *pútchipuu* es decisivo y ayuda a zanjar los problemas.

Ritual de encierro por sueño

Cuando un wayú tiene un *laapü* o sueño que le revela algún peligro o que lo inquieta, le consulta a algún mayor o a una *piache*¹¹ para que se lo interprete y le diga qué hacer; si en el sueño le dicen qué hacer, enseguida la persona procede a acatar la orden. Por lo general, es un familiar muerto quien revela lo que va a pasar en un futuro: puede ser un problema, una enfermedad o situaciones adversas. Durante el *laapü*, el familiar da una serie de instrucciones que se deben seguir paso a paso. En este caso, una *jiiyetmïyou*, o mujer mayor de la familia, es encargada de hacerle el encierro a la persona a quien el sueño le revela que está en peligro; lo bañan a media noche con agua fría y con plantas medicinales.

Para este tipo de encierro se elige la planta medicinal dependiendo de la interpretación que le den al sueño; también según el sueño se prescriben en este ritual la toma de bebidas a base de plantas. Con estas plantas, y en ocasiones con piedras semipreciosas, se hace un amuleto que representa seguridad para la persona encerrada; este es conocido con el nombre de *lanía*, y tiene varios fines, pero el más común es el de alejar el peligro y las enemistades. A la persona encerrada le dan consejos para que tenga más cuidado con su vida y sea precavida; le dan su *lanía* o amuleto para que esté protegida de cualquier problema o peligro. La *lanía* viene a generar seguridad al wayú y su familia. Según cuenta Roque Alcalá Robles, «en ese encierro me enseñaron que tenía que reflexionar... reflexionar y tener en cuenta todos los peligros, cuidarme más y tratar de madurar más en todo».¹²

¹⁰ Cuando este *jimáii* habla de una «alternativa negativa» se refiere a los hechos de violencias que lleven a generar más discordia entre las familias. Precisamente es lo que hace el *pútchipuu*: evitar que las cosas se agraven y fijar un acuerdo que sea respetado entre las partes involucradas en el problema.

¹¹ Sabedor o sabedora del pueblo wayú que encarna la sabiduría ancestral de este pueblo.

¹² Roque Alcalá Robles, del clan Arpushana; comerciante de Merrachón (Manauire); 27 años de edad.

En este ritual, el encierro dura alrededor de tres días y al finalizarlo realizan una *yonna* (baile típico) y una comida; la familia se reúne y le muestra su apoyo a la persona encerrada. Dependiendo de lo que diga el sueño, los wayú realizan cierta comida, se visten de algún color especial o dan obsequios a los demás. Así mismo, es el sueño el que determina las particularidades del ritual.

Ritual de exhumación de los restos

Este es el ritual de más importancia en las familias wayú. Se realiza por lo general después de los cinco años de muerto o más, y por petición del familiar fallecido. El difunto en un *laapiü* ordena quién va a sacar sus restos. La familia del fallecido se reúne para organizar el evento y compartir los gastos. La realización del ritual de exhumación de los restos se considera un legado que les deja el muerto a sus familiares y estos deben cumplirlo, tal como ordena la tradición. Según nos contó Amelia Lincona Uriana, «la persona escogida para sacar los restos es sometida a un proceso de preparación tiempo antes de realizar este ritual, con una dieta estricta; no puede cocinar, no puede comer comidas con grasas, no puede comer enlatados, no puede tener roces con hombres, y tiene a una persona encargada de su cuidado».¹³

Al momento de sacar los restos, la persona escogida se despoja de todos sus accesorios, se coloca una manta sencilla y sacan al muerto de la tumba. Esta persona, en presencia de sus familiares e invitados, va sacando los huesos del difunto de su envoltura, y los va limpiando pieza por pieza, empezando por la cabeza, y los coloca en una tinaja o tela blanca. Al realizar esto, la persona escogida no puede llorar, debido a que se cree que el llanto puede llamar una desgracia en la familia, o el muerto puede malinterpretar esta acción, sobre todo porque ya fue llorado en su primer velorio y no lo deben llorar más. Al terminar de sacar los restos, estos son colocados en un chinchorro y allí lo velan una noche y lo pueden llorar para darle su último adiós.

¹³ Amelia Lincona Uriana, del clan Uriana, artesana de Aitamana (Manaure); 28 años de edad.

Durante la actividad, la persona que sacó los restos es bañada por quien la tiene en cuidado y la acuestan en un chinchorro angosto para que no se duerma y evite que el alma del difunto se incorpore en ella. Tiene una serie de prohibiciones como son: no rascarse con las uñas porque se envejece rápido, para eso le dan un palito o una piedrecilla; no puede comer lo que comen los demás; es sometida a una dieta estricta sin carne roja; no debe de tener contacto con niños ni con hombres porque con el pasar del tiempo estos se pueden enfermar. Al terminar la velada echan los restos en una tumba especial en donde descansan los otros restos de familiares y después de eso reparten un animal a cada familiar e invitado. Este evento, además de tener un significado espiritual, es el de mayor significado social y por lo tanto tratan de realizarlo con el mayor rigor posible.

Discusión y conclusiones

El rito y la posibilidad de vínculo para generar pertenencia

El ritual del «encierro de la señorita» forma parte de los procesos de transmisión o enculturación. Por medio de este se crea el diálogo intergeneracional restringido a cuestiones de género, ya que en él no participan los hombres, sino las mujeres. Este genera un buen vivir o vivir bien, es decir, crea un sentido colectivo; todo esto posibilita la «vinculación» de las nuevas generaciones de mujeres a los saberes específicos de este pueblo, sobre todo aquellos que se relacionan con la mujer y su desenvolvimiento comunitario. En la escenificación de este rito se puede apreciar el cuidado de sí, pero ese sí no es la individualidad, sino un sí colectivo, narrado desde el lugar de enunciación de las mujeres. El escenificar este rito da prestigio y estatus a la familia. Este ritual le da seguridad a la mujer; repercute en su vida futura. El no practicarlo genera el desconocimiento de la cultura propia, así como el inicio pronto de los hábitos de las otras culturas. Según se pudo evidenciar en las entrevistas que se hicieron, las personas creen que existe una alta posibilidad de fracaso en el matrimonio cuando no se pasa por el ritual del encierro.

En el ritual del matrimonio wayú se produce el «vínculo» a través de las alianzas que se realizan entre las familias y ponen en práctica el respeto mutuo, lo cual le da valor y reconocimiento a cada miembro que conforma la pareja matrimonial; la relación entre las familias se hace sólida y es bien acogida esta práctica ritual por la comunidad. El cumplimiento de la dote a la familia de la mujer les garantiza realizar proyectos importantes para su futuro. Al no practicarlo, la mujer tiende a ser más «irrespetada»; la nueva familia no tiene una unión sólida y por tanto es desprestigiada; los lazos relacionales con las familias son débiles, y la pareja se deja a su suerte. Como la relación es de poca importancia, tiende a llegar al fracaso.

En el encierro por sueño, el «vínculo» se produce a través de las instrucciones en pro del autocuidado, la autonomía y el evitar los peligros de distintas situaciones. Se tiende a quebrar los lazos de la familia extensa cuando no se practica, porque siempre que se da se pone a prueba la protección del afectado; sirve para reafirmar los lazos afectivos. Frente al encerrado, este asume la vida de forma más reflexiva y con el apoyo de su familia. También propicia seguridad y un sentido de conservación de la vida. Cuando este ritual no se practica, la familia muy poco se reúne para la protección de algunos de sus miembros; además, estos tienden a actuar de forma insegura y el apoyo de la familia se va desvaneciendo con el paso del tiempo. El no practicarlo perturba la tranquilidad de las familias.

El ritual de resolución de conflictos, muy importante en el mantenimiento del sistema de normatividad wayú, genera la posibilidad de «vínculo» colectivo, porque las personas construyen respeto y autonomía cuando tienen que afrontar la resolución de conflicto. La escenificación de este ritual en las familias permite que

las relaciones interpersonales sean equilibradas y justas, y propicia la tranquilidad y seguridad entre las familias. Favorece la lealtad en las familias agresoras, así como la solidaridad con el miembro en conflicto. El acuerdo es motivo de avance y progreso; las familias se respetan y sus miembros incentivan el buen trato. El no practicar este ritual hace perder el control con los miembros de la familia, el conflicto trasciende a peores situaciones, lo que genera temor e inseguridad en la familia y el choque constante entre ellas. El conflicto se puede convertir en una guerra entre familias.

El ritual de exhumación de restos, el de más importancia social en las familias wayú, da a conocer su relación con el bienestar psicológico en la unión familiar para su preparación. En esta unión los lazos afectivos se refuerzan. Se realiza un adecuado proceso de duelo con la satisfacción de la familia al cumplir con su deber. Existe la creencia de que los difuntos están satisfechos con el homenaje y estos ayudan a la prosperidad familiar, lo cual genera tranquilidad mental y espiritual. Al realizar este ritual, la familia es respetada ante la sociedad y considerada con prestigio, hay reconocimiento social en la autonomía de la familia al organizar de manera correcta el ritual. Al no practicar este ritual, la familia no mantiene su unión, es criticada ante la comunidad, es decir, es desprestigiada por no demostrar respeto y amor hacia sus ancestros. Se tiene la creencia de que su vida espiritual es pobre, lo que les traerá fracasos en el futuro.

Finalmente, la realización de esta investigación nos ayudó a comprender el papel que cumple el rito en el cultivo de los valores ancestrales, mediante el seguimiento de las narrativas y las prácticas culturales. Por esto podemos decir que los wayú afirman su particularidad como pueblo a partir de una ruta propia que trazan y recorren a través del pensamiento que forma parte de su visión del mundo. En todo esto converge la fuerza de la tradición, que evoca un sentido del tiempo muy diferente al de Occidente, donde todo queda atrás. En cambio, para los wayú el tiempo está siempre en posibilidad de ser reactualizado, siempre en la vía de lo posible, es decir, en presencia de todo cuanto existe. Esto se puede ver en los sueños, los rituales y todas las prácticas que aseguran la producción de sentido de este pueblo. Ahí podemos ver que el rito anima la vida, produce sujeción o anclaje, es decir, da pertenencia. Todo esto se libra a través de los procesos de transmisión cultural en los que la lengua aporta los recursos necesarios para ser, estar, desear, saber y proyectar el significado de la experiencia comunitaria. En todo esto el territorio emerge como lugar de pensamiento y un lugar de vida, necesario en la construcción de la subjetividad de los wayú.

Bibliografía

- Arango, R. y E. Sánchez. (2004). *Los pueblos indígenas de Colombia, en el umbral del nuevo milenio*. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación.
- Geertz, C. (1988). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Goetz, J. P y Le Compte, M. D. (1988). *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*. Madrid: Morata.
- Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizada y los cuatros genocidios/epistémicos del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, (19): 31-58.
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- Kottak, C. F. (1994). *Una exploración de la diversidad humana*. Madrid: McGraw-Hill.
- Medina, J. (2001). *La comprensión indígena de la buena vida*. La Paz: GTZ-Federación de Asociaciones Municipales de Bolivia.
- Noboa, P. (2006). Representaciones del corpus de la naturaleza. De la pre a la postmodernidad. En: A. Alban (comp.), *Tejiendo textos y saberes. Cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad*. 83-104. Popayán: Universidad del Cauca.
- Quiroga, D. (2009). *Hacia un nuevo pacto social en armonía con la naturaleza. Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya Ayala.
- Patton, M. Q. (1990). *Qualitative evaluation and research methods*. Newbury Park, CA: Sae (traducción al español por Zaida Sierra).
- Rodríguez, Y. (2007). *Secretaría de Asuntos Indígenas*. Manaure (La Guajira): Alcaldía Municipal de Manaure.
- Velasco, H. y A. Díaz. (2004). *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Trotta.
- Villa, W. (2015). *Memoria y territorio en el andar político de las comunidades negras del Caribe seco colombiano*. Tesis de doctorado no publicada. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, estado, sociedad, luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Yampara, S. (2005). Territorio, cosmovisión el/la qamaña de los pueblos andinos. *Inti-Pacha*.1-7. La Paz: Fundación Suma Qamaña.