



**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA
DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA
TESIS DOCTORAL**

**“ONTOLOGÍA WAYUU: CATEGORIZACIÓN, IDENTIFICACIÓN Y
RELACIONES DE LOS SERES EN LA SOCIEDAD INDÍGENA DE LA
PENÍNSULA DE LA GUAJIRA, COLOMBIA”**

PRESENTADA POR:

WEILDLER GUERRA CURVELO

DIRECTORA DE TESIS

MARGARITA SERJE DE LA OSSA

JURADOS

ROBERTO PINEDA CAMACHO

PABLO JARAMILLO

BOGOTA ABRIL 23 DE 2019

Contenido

INTRODUCCIÓN.....	6
I. Una sociedad compleja.....	6
II. Preguntas de investigación	8
III. Una extensa conversación	11
IV. Una etnografía desde el mito	19
V. El corpus de relatos wayuu.....	29
VI. Una etnografía desde lo familiar	33
VII. La contribución de esta tesis	36
VIII. El argumento central de la tesis	37
IX. La organización de la tesis	40
CAPITULO 1	42
Time is the horizon for all understanding of being	42
and for interpreting it. (<i>Martin Heidegger, Being and time</i>).....	42
WAYUU SUMAIWA: un ORDEN REFERENCIAL	42
1.1. La dimensión temporal de <i>wayuu sumaiwa</i>	42
1.2. Tiempo, oscuridad, mar, tierra, sol y luna	54
1.3. La modelación del territorio y el paisaje	61
1.4. La unidad y heterarquía de los seres vivientes: plantas, animales y humanos 68	
1.4.1. Las plantas como miembros de la humanidad primera	68
1.4.2. Los animales en el orden referencial	71
1.4.3. El origen de los wayuu en el conjunto mítico	75
1.4.4. Wayuu sumaiwa: un orden referencial.....	79
CAPÍTULO 2	82
A'WANAJAWAA: LOS EVENTOS DE LA TRANSFORMACIÓN.....	82

2.1.	Los relatos acerca de los eventos transformativos.....	82
2.2.	Los seres del firmamento, la tierra y el mar	89
2.3.	Transformaciones de las plantas	95
2.4.	La transformación de animales.....	105
2.5.	<i>Juya</i> y <i>Ma'leiwa</i> : el gran transformador y ordenador.....	115
2.6.	El hurto de los elementos	124
2.7.	Los clanes emergen: el ii o raíz territorial	127
2.8.	Tiempo, lugar y eventos transformativos	134
CAPITULO 3		138
LAS RELACIONES DE LAS PLANTAS CON LOS HUMANOS Y CON OTROS SERES		
		138
3.1.	Las interacciones humanas con el mundo vegetal.....	138
3.2.	Los cultivos de <i>Juya</i>	141
3.3.	Los cultivos humanos: la huerta como espacios de interacción entre especies 147	
3.4.	Las plantas como personas.....	154
3.5.	Plantas y agencia chamánica: el tabaco	166
3.6.	El papel mediador y mimético del malambo en el entorno marino	177
3.7.	La valoración de las plantas	181
CAPÍTULO 4		186
LAS RELACIONES DE LOS ANIMALES CON LOS HUMANOS Y CON OTROS SERES VIVIENTES		
		186
4.1.	Las categorías animales: <i>uuchii</i> y <i>mürülü</i>	186
4.2.	La noción de <i>simaluuna</i>	189
4.3.	¿Animales epónimos?	195
4.4.	Humanos y animales a través de la caza, la pesca y el pastoreo.	211

4.5.	La valoración de los animales	219
4.6.	El conocimiento transmitido por los animales	227
4.7.	La interacción humana con los insectos: hormigas, termitas, abejas, mariposas y libélulas.....	230
4.8.	Enfermedades asociadas con animales.....	234
4.9.	Interanimalidad	236
4.10.	¿Qué es un animal?.....	239
CAPITULO 5		247
LAS RELACIONES CON OTROS SERES NO HUMANOS: TIERRA, MAR, CERROS, VIENTOS, AUTOS, EMBARCACIONES, AMULETOS Y ARTEFACTOS		247
5.1.	Mma y Palaa	248
5.2.	Los cerros mitológicos en la formación del territorio y el paisaje	252
5.3.	Las relaciones antagónicas y amorosas entre los vientos	263
5.4.	La capacidad de agencia de los amuletos o <i>lania</i>	267
5.5.	Los artefactos de cerámica y madera como seres sintientes y portadores de rasgos vivientes.....	274
5.6.	Los objetos modernos: armas de fuego, automotores, radios, televisores, celulares.....	281
5.6.1.	Las armas de fuego.	282
5.6.2.	Automotores y embarcaciones	286
5.6.3.	Artefactos que tienen metales o Kachuweera	290
CAPITULO 6		295
LA NOCION DE PERSONA ENTRE LOS WAYUU		295
6.1.	Variantes humanas: wayuu, <i>kusina</i> , <i>alijuna</i>	295
6.2.	Los atributos de las personas	306
6.3.	El tiempo como prototipo cósmico en donde emerge la noción de persona.....	318

6.4. Nuevas ontologías: la expansión del cristianismo entre los wayuu	321
6.5. Heterocronía y ontologías políticas	330
CONCLUSIONES	337
BIBLIOGRAFIA	361
ANEXOS	374

Cuadro No. 1 Segmentación lingüística de la expresión wayuu sumaiwa _____	43
Cuadro No. 2 Análisis Morfológico _____	83
Cuadro No. 3 Tipos de transformaciones _____	84
Cuadro No. 4 Artefactos de metal o kachuera _____	292

Ilustración 1 <i>ii</i> o raíz territorial de mi <i>apüshii</i> en el territorio <i>Uliana</i> de <i>Youleechi</i>	126
Ilustración 2 Plantas y flores en la cerámica _____	174
Ilustración 3 Animales en la cerámica _____	217
Ilustración 4 Cerros míticos en la cerámica _____	245

Mapa 1 La Península de la Guajira en la región del Caribe

Mapa 2 Áreas de investigación

Mapa 3 Cerros mitológicos

Mapa 4 Migraciones de mi *apüshii*

Fotografía 1 Cerro de Epitsü

Fotografía 2 Cerro de Kamaichi (Cabo de la Vela)

Fotografía 3 Cerro de Iitujolu, Serranía de la Macuira

Fotografía 4 Piedra de Alaasü

Fotografía 5 Tortugas de Pajara (Zona costera de Carrizal)

Fotografía 6 Entrada a Jepira (Cabo de la Vela)

Fotografía 7 Silla de Wolunkaa mujer de la vagina dentada, Serranía de la Macuira

Fotografía 8 Cementerio Uliana de Manuyaluu (Carrizal)

INTRODUCCIÓN

I. Una sociedad compleja

En una de mis últimas visitas realizadas al territorio guajiro volví en marzo de 2019 a mi propia patria wayuu, llamada *Manuuyalu*, cuyo nombre proviene del término *Manuuya*, que, según el escritor wayuu Ramón Paz Ipuana, significa “las neblinas del amanecer” y es, en sí mismo, un ser mitológico que posee un aliento generador. Esa noche conversé con mi nieto clasificado Eduardo Epieyuu, quien reside en dicho territorio, y comenzamos a hablar de nuestros parientes más antiguos como el prestigioso chamán *Pauluka Uliana*, que murió hace más de setenta años. Fue entonces cuando le pedí a Eduardo que me contase acerca de *wayuu sumaiwa*, esa dimensión temporal transhistórica en la que el mundo toma forma y en donde todos los seres se hallaban entremezclados bajo la forma de una humanidad compartida. Pero Eduardo me dijo con firmeza que *wayuu sumaiwa* se refería en realidad a los wayuu antiguos, a un protocolo tradicional y a un orden referencial que hablaba de las formas de comportarse, comer y vestir. Para ampliarme el concepto, me dijo *wayuu sumaiwa* son los tiempos de tu tío bisabuelo Matur Uliana, que vino desde nuestro primer cementerio situado cerca de Chimare. Cuando él llegó a estas tierras había indígenas *kusina* que aun vivían de la caza y de los frutos silvestres y casi no conocían los objetos de metal. Tu tío, que era mi abuelo, les regaló dos vacas para que se las comieran y nos dejaran la tierra, pues ellos no sabían criar ganado. Antes de venir él había regalado a sus familiares y amigos en nuestro cementerio original cincuenta caballos que eran difíciles de traer. Luego el trajo su ganado y el de su

hermana, tu bisabuela *Shiita*, levantó las viviendas, excavó los pozos de agua, construyó los corrales para el ganado y dio nombre a las áreas en donde estos pastaban y, finalmente, cuando tuvimos nuestros primeros muertos levantamos el cementerio nuevo que se llamó, como esta tierra, *Manuuyalu*.

Lo que Eduardo me contó no era lo que esperaba pues se refería a unas cuatro o cinco generaciones atrás. El mundo primordial para el no aludía a los astros, plantas, animales, cerros y vientos que siendo humanos inicialmente se transformaron, sino el de un orden pastoril wayuu que reemplaza paulatinamente, hasta su desaparición, a otro orden que le precede: el de ese segmento étnico de cazadores y recolectores llamados *kusina* cuyos vestidos se hacían con pieles de venado y quienes se adentraron con sus presas animales hacia las serranías pedregosas y lugares inhóspitos en donde el ganado, y los humanos que les protegían, no les alcanzarán. Esa era la épica impregnada de un cierto pragmatismo que me narró Eduardo y no pude evitar el sentir una cierta piedad por aquellos *kusina* que hoy solo viven en los relatos.

Durante mi trabajo de campo había recogido variadas historias en distintas partes de la península entre pescadores, cazadores, agricultores y pastores acerca de humanos que luego se transformaban en cerros, plantas y animales y cuyos viajes daban forma al territorio y al paisaje. También encontré a un número de personas wayuu, convertidas al cristianismo, que me daban explicaciones bíblicas acerca del origen y el funcionamiento del cosmos. En el caso de los wayuu urbanizados, su conocimiento sobre el tema provenía de las obras literarias publicadas acerca de la

oralidad wayuu, principalmente por autores indígenas como Ramón Paz Iipwana y Miguel Ángel Jusayu. Las impresiones que me causaron conversaciones como la de Eduardo quizás puedan mostrar las dificultades de hacer una investigación acerca de la Ontología wayuu y de la categorización, identificación y relaciones de los seres en la sociedad indígena contemporánea de la península guajira en el territorio colombiano.

Los wayuu son hoy un pueblo socialmente heterogéneo situado en la cuenca del Caribe y en una esquina del continente sudamericano. Su número, según el primer censo binacional realizado en 1992, se estimó en 297.454 individuos. Los datos más recientes corresponden al año 2005 estos revelan que en La Guajira colombiana se encontraban 278.254 indígenas wayuu mientras que en el estado Zulia había un total de 293.777 personas pertenecientes a este grupo indígena (Observatorio del Caribe, 2007: 53) esto nos muestra que para dicho año los wayuu superaban los 570.000 miembros en las dos repúblicas. Sus actividades económicas (caza, pesca, agricultura, pastoreo y recolección) comprenden variados modos de interactuar con el entorno que previsiblemente conllevan visiones múltiples y complejas del mismo.

II. Preguntas de investigación

Las preguntas de investigación que orientaron mis indagaciones fueron tres: ¿Cómo se configura la noción de persona entre los wayuu contemporáneos y a qué tipos de seres está abierta? ¿Cómo operan los procesos de categorización, identificación y relación entre los humanos y otros seres en la sociedad wayuu contemporánea?

¿Cuáles son los esquemas de interacción existentes entre humanos y no humanos en la sociedad wayuu contemporánea?

El problema de investigación planteado tiene como punto de partida la discusión antropológica actual sobre la dicotomía naturaleza-cultura. Descola y Pálsson (2001; 19) han señalado que esta revisión fue desencadenada en parte por una crítica interna de las epistemologías occidentales. A ello ha contribuido, entre otros, el filósofo y sociólogo de la ciencia Bruno Latour (2007) quien postula que la reificación de la naturaleza y la sociedad como dominios ontológicos antitéticos es el resultado de un proceso de purificación epistemológica que disfraza el hecho de que en la práctica la ciencia moderna nunca ha podido cumplir con las normas del paradigma dualista.

El francés Philippe Descola (2001:102) sostiene que la dicotomía entre naturaleza y cultura ha sido para muchos antropólogos una herramienta inadecuada para explicar las diferentes formas en que las personas se refieren a su medio ambiente físico e interactúan con él. Comúnmente, diversas sociedades no occidentales atribuyen disposiciones y comportamientos humanos no solo a plantas y animales, sino que los extienden a artefactos o entidades que son considerados no vivientes en el pensamiento occidental como objetos, minerales, monstruos, espíritus o cualquier otra entidad dotada de propiedades definitorias con una conciencia, un alma, un código moral o una conducta social.

Estas distinciones entre seres se presentan borrosas en algunas sociedades y los criterios comunes empleados para construir taxonomías resultan inapropiados al ignorar los criterios clasificatorios y las epistemologías nativas. En contraste con el pensamiento moderno, que privilegia el saber científico como el único válido, diversas sociedades pueden abrir el concepto de personas a otros seres no humanos como animales, plantas y agentes geofísicos como los vientos. La humanidad es considerada una de las muchas formas externas que caben en la condición de personas.

En el transcurso de mi investigación surgieron nuevos interrogantes relacionados con la llamada Antropología del tiempo. Muchos de mis entrevistados indígenas hablaban de nociones de tiempo en la que todos los seres estaban entremezclados y no había distinciones morfológicas entre especies que podían comunicarse a través de formas lingüísticas similares a las de los humanos actuales. Adicionalmente, ellos mencionaban la ocurrencia de eventos transformativos que llevaron a cambios en la apariencia externa de los seres y otros, dirigidos especialmente a los humanos, tenían un carácter axiológico en la que se prescribían por parte de héroes culturales los principios de la vida en sociedad. Estos nuevos interrogantes fueron ¿Cómo se construye la temporalidad en la sociedad wayuu contemporánea? ¿Cuál es el papel de los eventos transformativos en la noción de persona? ¿Qué relación existe entre tiempo transhistórico, eventos transformativos y los actuales modos de relación, identificación y caracterización de los seres?

El título de esta tesis doctoral es Ontología wayuu: categorización, identificación y relaciones de los seres en la sociedad indígena de la Península de la Guajira, Colombia. El termino ontología no está empleado aquí en el sentido que este tiene en el campo de la metafísica o, en términos más amplios, de la propia filosofía. Como lo han observado Holbraad y Pedersen (2017:5) el llamado “giro ontológico” en Antropología no se dirige a explicar la “real realidad” de la naturaleza del mundo u otros interrogantes de naturaleza metafísica. Se trata en realidad de un proyecto metodológico que sitúa preguntas de carácter ontológico para resolver problemas de carácter epistemológico. Muchas consideraciones de tipo ontológico están relacionadas con preocupaciones propias de la Antropología e inciden en los términos en que una investigación puede ser conducida. De manera que interrogantes del tipo ¿qué es una persona? ¿Qué es un animal? ¿Qué es una cosa? nos permiten ver en el material etnográfico cosas que de otra manera no podríamos percibir de igual forma (Holbraad y Pedersen (2017:3). Para dar un ejemplo de ello, actividades como la pesca, la caza y la propia horticultura más que la simple manipulación de técnicas y organismos para la subsistencia constituyen variadas y complejas formas de dialogo interpersonal entre seres atentos al universo.

III. Una extensa conversación

Una orientación significativa para abordar el problema planteado en el presente proyecto es la propuesta por Descola de identificar esos patrones subyacentes que organizan las relaciones entre humanos y entre estos y los no humanos. Este autor adopta un enfoque propio de los estudios de parentesco y plantea una *ecología*

simbólica estructurada por una combinación de modos de identificación, modos de clasificación y modos de relación. Los *modos de identificación* definen las fronteras entre el propio ser y la otredad conformando así cosmografías y topografías sociales específicas. Los *modos de clasificación* buscan distribuir a los seres vivos en categorías estables y socialmente reconocidas. Ejemplo de esto lo constituye el esquema metafórico que clasifica por la semejanza, mientras que el esquema metonímico lo hace con base en atributos o propiedades. Finalmente, los modos de relación son esquemas de interacción con los no humanos que reflejan la variedad de estilos y de valores que se encuentran en la praxis social.

De gran utilidad conceptual para la presente investigación fue la revisión de la obra del antropólogo británico Timothy Ingold, este autor considera que en el pensamiento moderno se establece una división ente humanidad y animalidad que está alineada con otras oposiciones como sujeto y objeto, razón e instinto, personas y cosas, pero sobre todo con la de sociedad y naturaleza. La piedra angular filosófica del pensamiento científico es justamente la separación sujeto-objeto que atribuye a los humanos de manera exclusiva la condición de sujeto y, en consecuencia, la capacidad de conocer y atribuir significado. En la perspectiva occidental la humanidad tiene un carácter único y un axioma fundamental, el cual considera a la *personalidad* como un estado del ser que no está abierto a quienes no se consideran humanos. De esta manera, el mencionado enfoque considera que solo en la humanidad confluyen dos niveles: el social o interpersonal y el nivel ecológico-natural de organismo viviente que interactúa con otros organismos dentro del dominio natural en el que se hallan confinados los animales. En consecuencia, los

humanos son considerados organismos-personas y los animales son vistos solo como organismos.

A diferencia del pensamiento moderno, que privilegia el saber científico como el único válido, diversas sociedades pueden abrir el concepto de personas a otros seres no humanos como animales, plantas y agentes geofísico. En consecuencia, para estas sociedades la humanidad es considerada una de las muchas formas externas que caben en la condición de personas.

De esta equivalencia ontológica entre humanos, animales y otros tipos de no humanos se desprende, según Ingold (1996:135), un corolario de capital importancia y es que todos ellos pueden tener puntos de vista y aprender uno del otro. Así, humanos y animales pueden disponer de capacidad de agencia, conciencia y moralidad. Desde esta perspectiva, actividades como la caza o la pesca no pueden considerarse como una simple manipulación técnica del mundo natural sino como un dialogo interpersonal entre humanos y animales-personas integrados a un proceso social de la vida en donde ambos: humanos y animales son constituidos con sus propias identidades y propósitos (Ingold; 1996).

En Sudamérica la obra etnográfica de Gerardo Reichel-Dolmatoff vislumbra tempranamente gran parte de las discusiones que se darán posteriormente en el ámbito de los estudios de la llamada Antropología de la Naturaleza. Sus diversos trabajos en la región del Vaupés colombiano, específicamente entre los Tukano (1971, 1968, 1978, 1990, 1996), se orientan a establecer como los miembros de estos pueblos indígenas categorizan su propio ambiente. La lengua de los Tukano no tiene

una palabra que pueda ser equivalente a lo que Occidente llama naturaleza. Sus prácticas y creencias de protección sobre el entorno son esencialmente *autoprotectivas* pues ellos saben que toda afectación a este es una afectación a su propia vida. Reichel-Dolmatoff (1996:31) planteó que el ámbito de la biosfera es como una maloca cuya habitabilidad y usabilidad depende del buen mantenimiento de quienes la ocupen. Esto implica restricciones y una multitud de responsabilidades para los humanos pues la interacción entre estos y los diversos seres de su entorno selvático siempre han tenido en cuenta los límites de los recursos y las presiones que se ejercen al incrementar las demandas de estos. Las diversas señales sensoriales vinculadas con olores, sabores, colores y sonidos constituyen un complicado código de identificación de primaria importancia para los cazadores y recolectores. Según dicho autor todos los sonidos del bosque están codificados y pensados para transmitir mensajes precisos. Los lugares míticos y áreas precisas de los raudales, rocas, saladeros y otras áreas de la selva consideradas relevantes en las narraciones míticas se encuentran interconectados dotando de sentido al territorio de estos grupos humanos.

Una revisión con fines comparativos de la etnología amazónica y especialmente de los grupos de familia lingüística arawak me condujo a las obras de Kaj Arhem (1990, 2004), Gerald Weiss (1975), Luis Cayón (2008, 2014), Silvia M. Vidal (1999, 2000, 2003), Alberta Zucchi (1991,2002), Robin Wright (2013), Stephen Hugh Jones (1979), Christine Hugh-Jones (2011), Omar Gonzales (2007), Roberto Pineda Camacho (1990), Francois Correa (1990, 1996) y Peter Gow (2001). En este sentido fueron claves varios temas de interés para la presente investigación como son: 1) la noción de

“persona” entre pueblos amazónicos como los Campa y los Makuna; 2) el concepto de “casa” como morada terrestre y acuática de diferentes seres no humanos: animales, plantas y agentes inmateriales tal y como lo registraron Arhem (1990) y Reichel-Dolmatoff (1996); 3) la existencia de ideas y conceptos que sintetizan diferentes modos de pensar el tiempo (Cayón y Chacón, 2014; Hugh Jones 2012); y 4) la idea de lugares de origen específicos de la gente pero también de un orden social asociados con agujeros o depresiones terrestres que junto con otros sitios de importancia en el conjunto oral de estos pueblos configura una especie de *mythscape* que los conectan con fines sociales y le otorgan una estructura al territorio para propósitos sociopolíticos, migratorios y comerciales (Cayón (2014), Vidal (2003), Wright (2013).

El brasilero Eduardo Viveiros de Castro (1998) a partir de las investigaciones etnográficas sobre el tema en la región amazónica ha propuesto un enfoque perspectivista. Viveiros (2002:37) define el perspectivismo como el reconocer que el mundo está habitado por “diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas, que lo aprehenden desde puntos de vista distintos”. Dentro de esta visión las formas en que los seres humanos perciben a los animales y otros seres que habitan el mundo, dioses, espíritus, muertos, habitantes de otros niveles cósmicos, fenómenos meteorológicos, plantas y ocasionalmente algunos objetos y artefactos difieren profundamente de la forma en la que esos seres ven a los humanos y se ven ellos mismos. Los distintos sujetos que habitan el cosmos poseen una corporalidad como se posee un “vestido”. El cuerpo es la envoltura de una sustancia espiritual que es común a todos ellos, en consecuencia, puede cambiarse o renovarse. El marco

conceptual propuesto por Viveiros fue de gran utilidad para comprender las nociones de interpenetración y transformación de la humanidad primordial en el pensamiento amerindio tan presente en los relatos del conjunto mítico wayuu.

La obra de Viveiros de Castro ha estimulado según Carrithers et. al (2010:153) el surgimiento del llamado giro ontológico en la antropología actual. En esa misma dirección una corriente de antropólogos, entre los que se encuentra Eduardo Kohn (2013), quien descentra el foco de larga data de los antropólogos sobre las representaciones basadas en la cultura para preguntarse cómo las representaciones emergen para las distintas formas de vida. Este tipo de etnografías escudriña con cautela las continuidades y discontinuidades entre humanos y no humanos proponiendo la existencia de formas de comunicación entre especies. Basándose en la obra del filósofo del siglo XIX Charles Saunders Peirce, Kohn considera que la vida es constitutivamente semiótica pues los signos existen más allá de los humanos. La creación e interpretación de signos permea y constituye el mundo viviente y esa propensión, parcialmente compartida con otros seres, permite que las relaciones entre especies sean posibles y también analíticamente comprensibles (Kohn, 2013: 9). Según este autor, entender la relación entre formas peculiarmente humanas de representar el mundo y estas otras formas propias de los seres vivientes es clave para encontrar un camino que permita practicar una antropología que no separe radicalmente a los humanos de los no humanos.

Otra tendencia en el llamado giro ontológico se encuentra reflejada en la obra de autores como Mario Blaser y Marisol de la Cadena quienes han realizado sus

investigaciones principalmente con comunidades indígenas sudamericanas. Autores como Mario Blaser (2013) consideran que los conflictos ontológicos (conflictos acerca de lo que existe) se hacen cada vez más evidentes debido a que la hegemonía de la ontología moderna está en crisis. La ontología moderna 1) establece una rigurosa dicotomía naturaleza-cultura; 2) concibe las diferencias en términos jerárquicos y 3) define una concepción lineal del tiempo. Blaser postula la idea de Ontología política y De la Cadena propone lo que ella llama “cosmopolítica”. En su obra *Indigenous Cosmopolitics in the Andes. Conceptual reflection beyond Politics* esta última autora hace un llamado para hacer una “slowing down of reasoning” o “desaceleración del razonamiento”. Ella propone un lugar en la política para esos otros no humanos como son los llamados “seres de la tierra” de alta importancia en la concepción ontológica de los pueblos indígenas que habitan en las cordilleras de los Andes.

La revisión de obras etnográficas sobre los aborígenes australianos fue de esclarecedora utilidad para la presente investigación entre ellas el trabajo de Fred Myers, *Pintupi Country, Pintupi Self, Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines* (1991). Según Myers los miembros de estos pueblos sitúan la constitución del mundo en un tiempo llamado *The Dreaming* o la “era del sueño”. Con este término los aborígenes australianos pueden referirse a ambas cosas: a un conjunto de historias o a una época creativa de la cual forman parte dichas historias. De igual manera fue de gran valía la consulta de las obras de Débora Rose *Nourishing Terrains Australian Aboriginal Views of Landscape and Wilderness* (1997) y el clarificador libro de Tony Swain *A place for Strangers* (1993). Para este autor la ontología de los

pueblos aborígenes es mucho más que un tópico descuidado, es un mundo descuidado. El pensamiento aborígen al eludir la explicación del mundo a través de una cosmogonía elude la creación en sí misma. Al esquivar una génesis del mundo material causado por un primer ser las narraciones aborígenes nos hablan de una multitud de eventos que modelan diversos lugares. Así, estas obras aportaron herramientas conceptuales para comprender las nociones de temporalización indígenas y la íntima relación existente entre eventos y lugares.

Otras pesquisas en la literatura antropológica de Norteamérica nos condujeron a los trabajos de Richard Nelson, *Make Prayers to the Raven A Koyukon View of the Northern Forest* (1983). Nelson plantea que en el pensamiento de los Koyukon que habitan el norte de Alaska todas las cosas naturales y humanas se remontan al *Tiempo Distante* llamado *Kk'adonts'idnce* y esa es la palabra que usan los Koyukon para designar esas historias. La perspectiva adoptada por Nelson para comprender esa dimensión temporal fue clave para entender las dimensiones temporales transhistóricas en las que los wayuu sitúan la transformación y modelación del territorio y los distintos seres que lo habitan.

A estos aportes conceptuales podemos sumar los trabajos de Laura Rival (2001) sobre el simbolismo de los árboles, las contribuciones de Stephen Hugh Jones (1979) sobre las cosmologías amazónicas, las reflexiones de Dwyer (1996) sobre la presencia o ausencia de la noción de naturaleza y su vinculación con la clasificación de espacios considerados familiares y otros catalogados como extraños. De manera complementaria, considero de gran utilidad tanto el enfoque conceptual adoptado

por Thornton (2008) en su estudio sobre los Tlingit del Canadá, *Being and Place among The Tlingit*, acerca del sentido del ser en un particular ambiente geográfico. Es necesario mencionar los aportes de Tanner sobre las relaciones humano animales en el ámbito de la caza (1979) y las contribuciones de Willersley (2007) en este mismo sentido en las sociedades de cazadores cercanas al círculo ártico.

IV. Una etnografía desde el mito

En el segundo semestre de 2018 realicé mi pasantía doctoral en la Universidad de British Columbia en Vancouver, Canadá. La revisión detallada del conjunto mítico wayuu disponible en su biblioteca, junto a las entrevistas y narraciones que recogí durante mi trabajo de campo me hicieron sentir más cerca que nunca del territorio wayuu.

Las narraciones recogidas sitúan un orden referencial en una dimensión temporal llamada *wayuu sumaiwa*. Para emprender esta tarea, parto de la idea expresada por Viveiros de Castro (2004:478) acerca de la mitología como un discurso sobre lo dado, lo innato. Los mitos abordan, según este autor, lo que debe darse por sentado, las condiciones iniciales que la humanidad debe enfrentar y contra las cuales la humanidad debe definirse por medio de su poder de "convención". Pero, tal y como lo ha planteado Paul Veyne en su obra *¿Creyeron los griegos en sus mitos?: Ensayos sobre la imaginación constituyente* (1987) ¿conforman estos mitos sistemas de creencias generalizadas que alcanzan un carácter doctrinal?

En un artículo llamado *Finding wayuu religión*¹, publicado en el año 2005, se preguntaba el antropólogo norteamericano Benson Saler, un especialista en antropología de la religión y un experimentado etnógrafo de la sociedad wayuu, si debíamos buscar siempre sistemas de creencias entre los grupos humanos que estudiamos. La inquietud de Saler apunta a poner bajo examen en el campo de la indagación etnográfica la noción misma de sistematicidad. ¿Constituyen las creencias sistemas auténticos entendidos como corpus de ideas, bien integradas, coherentes y estables? ¿Podemos encontrarlos siempre? En esa dirección el autor mencionado nos remite a los planteamientos de Evans-Pritchard en su emblemática obra *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande* (1937)² en la que el británico resalta la función de las creencias en el marco de situaciones específicas y su plasticidad contextual argumentando que, en este grupo africano, no constituyen estructuras ideacionales indivisibles, sino asociaciones sueltas que involucran nociones de carácter diverso. Cuando un escritor las reúne en un libro y las presenta como un estructurado sistema conceptual, sus insuficiencias y contradicciones se ponen en evidencia. Por lo tanto, en la vida cotidiana estas creencias no funcionan como un todo sino en fragmentos, funcionando, cómo en el caso de los Azande, bajo un marcado carácter situacional (Evans-Pritchard³, 1937: 221).

¹ SALER, Benson (2005) *Finding Wayú Religion* en *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, Vol. 31, No. 2, *History, Memory and Cognition* (Summer 2005), pp. 255-270

³ E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande* (Oxford, 1937, aAbridged 1976).

Saler hace énfasis en la insistencia de diversos investigadores en buscar sistemas de creencias percibidos como doctrinas centrales de una “religión” en el conjunto mítico de las poblaciones amerindias que habitan las llamadas “tierras bajas” sudamericanas. Este antropólogo (Saler, 2005: 260) considera que la religión es una categoría popular occidental contemporánea que los estudiosos han apropiado e intentan refinar; no obstante, no es una categoría popular tradicional en numerosas sociedades no occidentales y no lo fue en la propia antigüedad clásica de Occidente.

Una concepción de lo religioso de carácter nomotético y, en consecuencia, fundamentada en la identificación de un conjunto de atributos que se consideran condición necesaria y suficiente para poder clasificar en esa categoría conduce a buscar analogías entre las creencias indígenas y las religiones occidentales y a enfocarse en narraciones relacionadas con seres espirituales, agencias sobrenaturales y con ideas acerca de lo luminoso y lo sagrado. Ello supone la existencia de narraciones centrales y organizativas que pudiesen tener un alcance doctrinal (Saler, 2005:260). En relación con el pueblo wayuu en el que ha desarrollado investigaciones etnográficas dicho autor afirma:

The Amerindians about whom I write, the Wayu or Guajiro of northern Colombia and Venezuela, have a substantial myth corpus, and numbers of those myths have been recorded. Further, the myths often involve godlike personages. I argue, however, that they are wrong to do so. Until recently, I maintain, some scholars

have made misleading use of the myths largely because of facile assumptions about what religion is and how one goes about finding religion in unfamiliar settings. (Saler, 2005: 261)

Los seres no humanos presentes en las narraciones wayuu comprenden: agentes geofísicos y climáticos, seres teriomórficos, héroes, animales, plantas, astros, sombras provenientes del ámbito de la muerte (*yolujaa*) y otros agentes que pueden ser considerados como causantes de enfermedades y muertes como los llamados (*wanüüü*). Los relatos acerca de estos seres y su relación con los humanos pueden ser encontrados en los registros impresos de mitos y otras narraciones disponibles sobre los wayuu cuyas primeras versiones datan del siglo XIX. Vistos así se asemejan a un corpus sistemático que recopila las nociones wayuu acerca del universo. Recogidos en terreno se torna evidente para el investigador su carácter variante y fragmentario, incluso, en ocasiones, contradictorios. No obstante, como lo ha observado Gerald Weiss (1972) para los Campa peruanos, ningún individuo tiene en la mente todas las ideas y detalles acerca de lo que consideraríamos una cosmología compartida:

Each idea, each detail, has its own distribution, its own frequency of occurrence, within the River Campa population. Some surely are universal in that population, others nearly so, but many are more limited in their occurrence. Nevertheless, certain general understandings

are shared by all members of the tribe in terms of which their more specific cosmographic and cosmogonic ideas make sense. (Weiss, 1972: 157)

Sin embargo, personajes recurrentes como *Juya*, *Ma'leiwa*, *Iiwa*, *Pulowi* están presentes en todas las zonas geográficas y algunas narraciones que pudiéramos considerar reiterativas, como la de los seres que dan forma al territorio y el paisaje o el relato acerca del trueno y el relámpago como las armas de *Juya*. En relación con el tratamiento que damos a estas narraciones Saler (2005:267) nos advierte sobre los riesgos de lo que Pascal Boyer⁴ (1994) ha llamado el “enfoque epistémico”. Dicho enfoque, trata las creencias como esfuerzos para decir algo sobre el mundo y alienta a un analista a ir más allá de las declaraciones de los informantes. Esto, según Boyer (1994: 50-51) puede conducir a atribuciones erróneas, donde el etnógrafo o el historiador confunden su propio relleno de intersticios y contexto con lo que sus informantes realmente creen. Un reconocido especialista en el conjunto mítico wayuu como lo es Michel Perrin manifiesta lo siguiente:

“....Pero en todos los casos, y contrariamente a lo que, según algunos, sucedería en otras sociedades, los mitos raramente sirven como principios explicativos a los guajiros⁵, como respuestas inmediatas a cuestiones

⁵ El término guajiro es empleado aquí para designar las personas pertenecientes a la sociedad wayuu siguiendo una tradición aún vigente en ese entonces en la literatura etnográfica conocida.

filosóficas o metafísicas. Siempre es de manera indirecta como reflejan estas preocupaciones". (Perrin, 1979: 16)

Autores como Philippe Descola han considerado que las representaciones de los no humanos en sociedades no occidentales no se basan en un *corpus* de ideas coherente y sistemático, sino que "se expresan en acciones e interacciones cotidianas, en elecciones prácticas y rituales apresurados, en conocimiento vivido y en técnicas del cuerpo" (Descola; 2001:106). Los antropólogos, según este autor, tratan de reconstruir esos modelos mentales de la práctica a partir de fragmentos y retazos, de actos insignificantes y afirmaciones sueltas de toda índole.

La inquietud planteada por Saler (2005) acerca de si estas historias forman actualmente un conjunto de creencias de carácter general nos lleva a los planteamientos de Stephen Stich, citados por el propio Saler (2005: 255) quien considera que en vez de concebir siempre la existencia de sistemas generales de creencias es más apropiado pensar en la existencia de "vecindarios doxáticos"⁶. Tales vecindarios aluden a creencias circundantes pertenecientes a un dominio ideacional relativamente circunscrito y que pueden relacionarse sistemáticamente entre sí. Más que narraciones explicativas de carácter totalizante sobre el funcionamiento del cosmos, lo que nos fue posible encontrar en terreno, a través de conversaciones y entrevistas, fueron historias y explicaciones específicas, tales como

⁶ El concepto de vecindarios doxáticos fue acuñado por Stephen Stich⁶ (1983:93) para aludir a "creencias circundantes" en el que una creencia está incrustada.

cuentos etiológicos sobre rasgos de plantas, astros y animales e imágenes metafóricas acerca de los atributos humanos de los distintos seres con los que los wayuu interactúan en la cotidianidad. La idea de una cosmogonía wayuu contemplada en una especie de macro mito no es evidente en las diversas narraciones recogidas en terreno. Como lo ha observado Swain (1993) el pensamiento indígena al eludir la cosmogonía elude la creación en sí misma. Al esquivar una génesis del mundo material causado por un primer ser o por un no-ser las narrativas aborígenes nos hablan de una multitud de eventos que modelan lugares. Estos lugares se nos presentan en los mitos como unidades discretas.

Factores diversos pueden tener incidencia en esta situación que motivan las inquietudes planteadas por Saler. Ellos son: 1) la heterogeneidad social de los wayuu contemporáneos; 2) la diversidad geográfica de su territorio y un patrón de asentamiento disperso; 3) la distribución desigual del conocimiento; y 4) la trayectoria histórica de la sociedad wayuu.

Un hecho que debe ocupar un lugar preponderante en esta argumentación es el de la heterogeneidad social de los wayuu contemporáneos. Dentro del ámbito de la literatura etnográfica existente sobre la sociedad wayuu sus miembros han sido mayormente presentados como una población pastoralista y su heterogeneidad social no ha sido suficientemente registrada. Autores como Saler (1988:30) han señalado la marcada estratificación social de este grupo amerindio en el que podemos encontrar familias extensas comparativamente ricas y otras situadas al borde de la mera subsistencia.

Adicionalmente, Saler resalta las variaciones lingüísticas existentes en el habla de quienes habitan la Alta Guajira y quienes residen en la parte baja de la península. En la misma dirección, Ardila hace énfasis en la historicidad de los diferentes sectores que conforman la sociedad wayuu cada uno son sus problemas específicos, “producto de procesos e historias distintas” (Ardila, 1990:14). Por otro lado, decenas de miles de indígenas wayuu habitan hoy en áreas urbanas como Maracaibo, Maicao, Riohacha, Manaure y Uribia, simultáneamente otros se encuentran en vecindarios indígenas situados en zonas rurales del territorio guajiro de Colombia y Venezuela. Actualmente miles de jóvenes wayuu reciben formación universitaria o se desempeñan como trabajadores asalariados en distintos campos, en tanto que otros miembros de su pueblo mantienen sus actividades tradicionales como pescadores, pastores y artesanos. Desde una perspectiva estructuralista Perrin planteaba en 1984 la existencia de oposiciones secundarias en algunos relatos wayuu que reflejaban el contraste que los wayuu establecen corrientemente entre los animales de la tierra y los animales del mar, “entre la vida de los indios del interior y la vida de aquellos que habitan cerca de la costa” (Perrin, 1980:154).

Durante las entrevistas realizadas en terreno a hombres y mujeres de diferentes ámbitos geográficos de la península el entorno de las narraciones y la presencia de seres míticos mostraban variaciones según nos encontráramos entre grupos de pescadores, pastores, agricultores o cazadores. Algunas de estas narraciones correspondían a la existencia de ciertos rasgos físicos o de comportamiento en animales, el origen de los astros o relaciones de antagonismo entre agentes geofísicos

como los vientos que tenían un origen remoto. La caracterización de los seres míticos cambiaba en las zonas del litoral con respecto a las tierras del interior de la península. Seres como *Juya*, figura hipermasculina asociada con la caza en los relatos recogidos por Michel Perrin, eran descritos como pescadores primigenios en las zonas costeras.

El conocimiento tradicional, por otro lado, tiene un carácter disímil según la edad, el género o la especialidad. En la práctica cotidiana los conocimientos son difusos, no siempre están bien expresados y, a menudo, su distribución es desigual. Muchas mujeres son expertas narradoras. Mientras realizaba una entrevista a un pescador indígena en una localidad costera cercana a Riohacha, la progenitora de este, que nos escuchaba silenciosa, dejó su rol pasivo de oyente y comenzó a participar activamente en la conversación dando detalladas y reveladoras respuestas acerca de distintos aspectos del mar, los seres marinos y la interacción de los humanos con estos. Deliberadamente no había centrado mis entrevistas en las mujeres, pues los pescadores afirmaban que ellas no pescaban y, en consecuencia, no sabían mucho del mar. Las cifras parecían corroborar esa aseveración, pues a lo largo de la costa de la península solo había encontrado a dos mujeres pescadoras, mientras que sus compañeros hombres se contaban por miles. Sin embargo, las facetas del universo marino que dicha mujer había expuesto me llevaron a concluir que el estudio podría desaprovechar una perspectiva femenina enriquecedora que incluía imágenes originales, valores y metáforas acerca de la pesca que proveían sentido y atención de los humanos hacia el mar (Guerra, 2015.102). La anciana mujer del litoral contaba cómo la actitud de los pescadores hacia sus presas puede comprender intensas

interacciones emocionales. Una mujer mayor me habló de cómo los diversos vientos podían establecer vínculos amorosos, alianzas benéficas o mantener relaciones antagónicas entre ellos desde los tiempos mitológicos. Otras mujeres narraron cómo algunas aves marinas fueron en sus orígenes esposas infieles que fueron llevadas por sus maridos hasta islas lejanas en donde se transformaron en aves conservando en sus patas y cuellos sus pulseras y collares rojizos.

Todas estas narraciones se encuentran alineadas con un pensamiento indígena que concibe al universo formado por comunidades de seres sintientes que adoptan una variedad de formas corporales. La antropóloga Shubhra Gururani (2007) considera que los conocimientos que poseen hombres y mujeres no se deben a una propensión natural determinada por lo biológico, sino que se elaboran en el seno de una sociedad con marcos geográficos e históricos específicos. Ellos están mediados por relaciones de poder y autoridad. De allí lo difícil que les resulta a algunas mujeres el tomar conciencia de su propio saber y enunciarlo claramente.

De manera complementaria, debemos tener en cuenta que la heterogeneidad de la sociedad wayuu contemporánea es resultado de su historicidad. Situados en una península, en la parte más septentrional de Sudamérica, los wayuu ocupan una esquina del Gran Caribe, una macroregión del continente americano cuyas peculiaridades históricas y geográficas se nos escapan si incluimos a los pueblos amerindios que habitan sus costas dentro del extenso marco de las llamadas “tierras bajas sudamericanas”. Recientemente el historiador Ernesto Bassi en su obra, *Aqueous Territory: Sailor Geographies And New Granada's Transimperial Greater*

Caribbean World (2016), definió al Gran Caribe como un territorio en gran parte “acuoso”, en el que confluían varios imperios pero que no era ni inglés, ni español, ni francés, ni holandés. Este “territorio acuoso no era la suma de las potencias coloniales o grupos étnicos que lo rodeaban”. Fue habitado por sujetos históricos móviles que cruzaban las fronteras de estos imperios, lo que les llevó a concebir mapas mentales transnacionales o transimperiales que les permitieron darle sentido al mundo que habitaban. Según Bassi esto implicó:

“the existence of “structures of feeling” that crossed imperial borders and determined transimperial “ways of being in the world,” many of which have remained silenced by the historiographical weight of national states, nation-making projects, and nationalisms”. (Bassi, 2016: 236)

En consecuencia, sus actividades de intercambio con distintas colectividades humanas del Gran Caribe, así como la adopción del ganado, permitieron que la historia de los indígenas de la península se viese rápidamente integrada en una historia mundial más amplia a través de la cual se evidencia como los intereses europeos influenciaron profundamente los cambios que caracterizan a la sociedad wayuu contemporánea (Guerra, 2001: 54).

V. El corpus de relatos wayuu

Las primeras narraciones míticas de este pueblo indígena en ser publicadas provienen del siglo XIX y fueron recogidas por Jorge Isaacs (1884) y el francés Henri Candelier (1893). Futuros trabajos de investigación permitieron el registro disperso de algunos relatos wayuu durante el siglo XX por parte de antropólogos colombianos y extranjeros como Gustaf Bolinder (1920, 1957) Gregorio Hernández de Alba (1936) Milciades Chávez (1946), Roberto Pineda (1947), A. Turrado Moreno (1950), Jean Caudmont (1953), el religioso Cesáreo de Armellada (1957) y Helmut Fusch (1962). Trabajos sistemáticos de recolección de narraciones se iniciaron con las investigaciones de etnólogos como Michel Perrin y, Johannes Wilbert, Benson Saler y Jean Guy Goulet. Antropólogos como Alessandro Mancuso han recogido y analizados algunos de estos relatos en su publicación *Concezioni dei luoghi e figure dell'alterità: il mare tra i Wayuu* (2011). Una tarea similar fue emprendida por los propios wayuu a través de los escritores indígenas Ramón Paz Iipwana (1972) y Miguel Ángel Jusayu (1975,1979).

La revisión de los relatos que conforman el conjunto mítico wayuu nos permite encontrar diversos tópicos vinculados con la existencia de un orden referencial y con seres que protagonizaron eventos dirigidos a la constitución de ese orden llamado *wayuu sumaiwa*. El esfuerzo más ambicioso en la recopilación y clasificación del corpus mítico wayuu fue hecho por la Universidad de California bajo la dirección editorial de Johannes Wilbert, Karen Simoneau y Michel Perrin en 1986 el que fue publicado en dos volúmenes bajo el título *Folk Literature of Wayuu Indians*.

Los relatos recogidos en esta publicación tienen entre sus tópicos: demiurgos y héroes culturales, creadores, seres divinos, establecimiento de un orden natural, creación y ordenamiento de la vida humana, cosmologías, creación de la vida animal, características de los animales, origen de los árboles y plantas, origen de los rasgos de las plantas, animales míticos, origen de criaturas luminosas, animales con rasgos humanos, animales amistosos, matrimonios de personas con animales, rasgos fantásticos de animales, hábitos sexuales de animales, uniones sexuales inusuales entre animales, tabúes relacionados con seres sobrenaturales, tabúes sexuales, tabúes acerca del comer y el beber, tabúes acerca de mirar en ciertos recipientes, tabúes del habla, clases de tabúes, castigos por romper un tabú, transformaciones, desencantamientos, objetos mágicos, poderes mágicos y manifestaciones, la muerte, maravillas, ogros, crueldad desnaturalizada, la naturaleza de la vida, rasgos del carácter y una amplia miscelánea.

La clasificación de estas narraciones ha sido planteada por Perrin (1979:18) en cuatro grupos a saber: 1) los relatos centrados en el personaje de *Ma'leirwa*, el demiurgo guajiro, creador de los hombres y modificador del mundo; 2) relatos concernientes a seres "sobrenaturales" actuales que son origen de intereses, preocupaciones y tormentos casi cotidianos como *Juya y Pulowi*; 3) en este grupo estarían los cuentos etiológicos que tienen un carácter restringido y explican el origen de ciertos rasgos físicos y de comportamiento en animales y plantas; y 4) mitos aparentemente nuevos que tratan de animales domésticos como vacas, caballos, ovejas, cabras y aves los que juegan un papel preponderante en la vida económica y social de los wayuu contemporáneos.

Perrin (1979:20) considera que el orden de estos grupos de narraciones refleja las grandes etapas históricas de la sociedad wayuu. El primer grupo de relatos y, al menos, una parte del tercero, constituirían la capa mítica original pues provendrían de un fondo común sudamericano, el segundo grupo constituiría la capa siguiente reflejando el medio ambiente peninsular y la organización social wayuu lo que nos indica que se han formado después de la llegada de los wayuu a su actual territorio. La tercera capa estaría conformada por mitos recientes “fabricados, adoptados o reconstruidos en la medida en que los contactos con el Occidente se hacían más estrechos” (Perrin, 1979.22).

De especial importancia para nuestro análisis son aquellas narraciones acerca de demiurgos y héroes culturales como de otros seres considerados divinos, y, en general, aquellas que nos hablan de cosmogonías y cosmologías, la formación de algunos elementos del territorio y el paisaje, el establecimiento de un orden natural, el origen de plantas y animales y el ordenamiento de la vida humana.

Algunas de estas narraciones fueron recogidas no solo por antropólogos profesionales sino por escritores indígenas como Ramón Paz Ipuana y Miguel Ángel Jusayu. El primero realizó un trabajo exhaustivo en el registro de decenas de relatos del conjunto mítico, a él se debe la recolección de historias que hoy son consideradas centrales para comprender el corpus mítico de la sociedad wayuu. Su trabajo investigativo se encuentra plasmado en diversos libros y es un referente insoslayable para posteriores estudios en el campo semiótico, literario y etnográfico.

A diferencia de Jusayu, quien publicó sus relatos tanto en *wayuunaiki* como en español, de Paz Ipuana solo conocemos su versión en castellano. Perrin (1986: 15) señala que su obra es notoria por la extensión de sus relatos, su riqueza formal, su inmediata coherencia y la fuerte caracterización de sus héroes. Quizás, de manera inconsciente, Paz Ipuana impuso sobre la literatura wayuu un modelo y estilo derivado de la mitología griega. Por su parte el investigador literario Juan Duchesne (2015: 49) afirma que “Paz Ipuana es el primer autor wayuu de una compilación de cuentos de esa tradición oral con una impronta más literaria que etnográfica que lo coloca de plano en la estética letrada”. Al comparar las versiones de Paz Ipuana con las de otros autores wayuu Duchesne considera que sus versiones son las más extensas e intensas, “proporcionan más intensidad psicológica a los personajes, ambientan la acción y clarifican los motivos” Duchesne (2015:51). Al emplear este tipo de cánones narrativos y tener como referente las narraciones míticas del mundo helénico los relatos registrados por Paz Ipuana buscan proveer al conjunto oral wayuu de una coherencia y una centralidad más inherentes a las cosmogonías occidentales que a las cosmologías amerindias.

VI. Una etnografía desde lo familiar

Durante los años 2015, 2016, 2017 y 2019 realicé varios viajes al territorio wayuu y llevé a cabo entrevistas en distintos asentamientos wayuu de la Alta y Media Guajira. Estos comprendieron relatos diversos en wayuunaiki acerca de las relaciones entre humanos y no humanos y también se recopilaron cantos wayuu entre ellos un *jayeichi* acerca de un pez escorpión llamado *wakuuko* que cumple la

función de guardián de las langostas marinas. Los entrevistados tenían ocupaciones diversas como pastores, pescadores, artesanas, horticultoras, funcionarias y dos *oüütsü* o mujeres chamanes convertidas al cristianismo en la Serranía de la Macuira y en el Corregimiento de Siapana. Sin embargo, como era una especie de “etnografía en movimiento” algunas entrevistas surgieron del encuentro inesperado con docentes, funcionarios indígenas y otras personas wayuu que se encontraban visitando a sus familiares en su asentamiento tradicional pero que conocían información valiosa sobre mis preguntas de investigación.

En este proceso de investigación la recolección de información se efectuó en diferentes áreas y asentamientos wayuu de la península. Estas áreas fueron escogidas, entre otras razones, por la existencia de diversos ecosistemas terrestres, ecosistemas de transición y ecosistemas marinos en ellas. En consecuencia, el universo geográfico en que se desarrolló el estudio comprendió principalmente zonas representativas de la Media y Alta Guajira. La primera de ellas correspondió al contorno indígena de Riohacha y las vías que de esta ciudad conducen al sur del departamento y a Maicao, la segunda a Siapana y la Serranía de la Macuira y la tercera a la zona costera ubicada ente Carrizal y el Cabo de la Vela. Las zonas fueron escogidas teniendo en cuenta la presencia de asentamientos indígenas que tienen diferentes formas de interacción con el medio ambiente que les circunda como el pastoreo, la pesca, la recolección, el comercio, la agricultura y la caza. De manera complementaria en ellas existe una superposición territorial de áreas del Resguardo indígena de la Alta y Media Guajira con zonas ambientalmente protegidas.

Durante las entrevistas pude comprobar que la caza, aunque ha perdido su importancia como forma de obtención de alimentos y quizás también mucho de sus connotaciones rituales, perdura con vigor en el conjunto mítico y algunas de sus implicaciones ontológicas han quedado en otra actividad cinegética como lo es la pesca marítima. Mis mejores fuentes de información en este tópico las encontré en los asentamientos situados a lo largo de la franja costera y, contra lo esperado, en aquellas poblaciones wayuu cercanas al área urbana de Riohacha, como el resguardo indígena de las Delicias.

Durante esos viajes visité asentamientos vinculados a mi conjunto de parientes uterinos o *apüshii*; realicé entrevistas a miembros de mi familia y recogí relatos acerca de mis tíos, mi abuelo materno Matur Uliana y de mi propia bisabuela *Shiita Uliana* que se encuadraban en la amplia y flexible dimensión temporal llamada *wayuu sumaiwa*. En compañía de mi familiar Odilón Montiel Uliana pude visitar el *ii* o raíz territorial de mis ancestros, situado al pie del arroyo de *Youlechii* cerca de Bahía Honda. El *ii* o raíz territorial de un grupo de parientes uterinos, es un principio de adscripción territorial poco estudiado en la literatura etnográfica conocida.

En la biblioteca de la Universidad de British Columbia pude encontrar los dos tomos editados por la Universidad de California sobre el conjunto oral wayuu *Folk Literature of the Guajiro Indians* publicado en 1986, recopilado por Johannes Wilbert, Karen Simoneau y Michel Perrin. Al leerlos encontré la voz familiar de mi tío abuelo materno, Glicerio Pana Uliana, contándoles mitos a Milciades Chavez y a Gustaf Bolinder en la primera mitad del siglo XX. También localicé uno de los cuentos del

Caribe hispánico que mi madre contaba durante mi infancia llamado *Cubi Cubiana* y que los wayuu tradujeron a su lengua e incorporaron a su conjunto oral.

VII. La contribución de esta tesis

El presente trabajo se enmarca en el campo del estudio de la llamada Antropología de la Naturaleza, pero también dentro de la llamada Antropología del Tiempo. Es una contribución desde la etnografía a las investigaciones sobre las ontologías amerindias desde una región poco estudiada como es el Caribe. La mayor parte de los estudios realizados hasta ahora se han dado entre sociedades de cazadores y recolectores y agricultores. Esta investigación fue realizada dentro de un grupo humano socialmente heterogéneo que tiene diversos modos de relación e interacción con los seres que se encuentran en su entorno como lo son la caza, la recolección, la pesca marítima, la horticultura y el pastoreo.

Las aportaciones de esta tesis se encuentran en: 1) adoptar el horizonte del tiempo para el entendimiento de la condición de persona en una sociedad amerindia pues el estudiar los principios que guían la construcción de la temporalización nos permitió situar la discusión en un marco cosmológico de modo que la relación temporal se vuelve central y tópica para entender la noción de persona atribuida a diversos seres en la sociedad estudiada; 2) esta investigación profundiza en los eventos transformativos, de amplio registro en la etnografía de sociedades indígenas de Norte y Suramérica, entendidos en términos de modos discontinuos de existencia de los seres y no de una secuencia causal episódica asociada a la idea lineal de actos

creativos y de una cosmogonía; 3) la presente tesis contribuye al estudio de los lugares que se encuentran vinculados al origen de distintos seres no humanos y de los propios grupos humanos como ocurre con los llamados ii o raíces territoriales de diversos linajes dentro de los clanes wayuu. Se trata de lugares específicos asociados a individuos y grupos específicos. Tal y como ha sido registrado en Australia (Swain, 1993) esta concepción ontológica se basa en el principio de que un ser emerge se mueve y establece una morada. En consecuencia, los sitios albergan una potencial intencionalidad y la concreción de algunos eventos transformativos pueden ser guiados por una acción consciente; finalmente, 4) una de las contribuciones más importantes puede ser la relacionada con lo que Levi-Strauss llamó “la ilusión totémica” y la noción de animales epónimos como ancestros de los clanes. El trabajo muestra que los llamados “animales epónimos” actúan fundamentalmente como emblemas de dichos clanes dado que fueron humanos en el tiempo transhistórico, en consecuencia, en este trabajo se concluye que los clanes wayuu contemporáneos pueden ser considerados como categorías no coordinadas de diversos seres vivientes (humanos, plantas, animales) que comparten atributos sociales comunes y una especie de parentesco cósmico.

VIII. El argumento central de la tesis

El origen, forma corporal y capacidad volitiva de los seres vivientes, así como las relaciones entre humanos, entre humanos y no humanos y entre seres no humanos actuales se basan en un orden establecido desde una dimensión temporal

transhistórica llamada *wayuu sumaiwa*. En el universo social wayuu los seres vivientes, astros, humanos, plantas, cerros y animales estuvieron entremezclados. Para referirse a esa interpenetración de especies: humanos, cerros, vientos, astros, animales y vegetales se emplea el término: *papiushawasü* o *papiusheewasü* que también puede traducir la idea de que dichos seres se encuentran “emparentados” o “familiarizados”. De allí se deriva una vinculación ontológica entre diversos seres vivientes y ello constituye el punto de partida de la noción de persona en dicha sociedad. Todos los seres a quienes hoy se les atribuye capacidad de agencia, aunque se encuentren morfológicamente transformados, compartieron la pertenencia a esa humanidad primigenia en un tiempo transhistórico.

La transformación del universo, el territorio y el paisaje wayuu, en las formas en que lo conocemos hoy, toma lugar mediante una serie de eventos transformativos llamados *A'wanajawaa*. Los atributos sociales propios de la condición de persona entendida como la existencia de seres con capacidad de agencia, intencionalidad y código moral que interactúan respecto de otros seres están fundados en estas dimensiones temporales que no corresponden al pasado. El actual territorio wayuu puede ser visto como producto de un orden territorial primigenio que le dota de sentido y le otorga una estructura narrativa.

De manera similar, la existencia de un parentesco primigenio que vincula a los seres vivientes constituye un principio de relacionamiento entre los seres contemporáneos. Nuevas formas de relación entre humanos y colecciones de no humanos como el ganado se derivan del contacto con otras sociedades como las

europas hace poco más de cinco siglos. Ello generó un modelo de relación de protección hacia estas colecciones de no humanos carentes de autonomía muy diferente al modelo de relación establecido con otros animales terrestres y marinos de América a través de la caza y la pesca basadas en lo que Philippe Descola ha llamado modelo de reciprocidad. El conjunto mítico presenta narraciones que explican esta incorporación de nuevos animales situando su origen en el mar.

Lugares como los cerros tutelares, salinas y rocas señalados en una toponimia de origen mítico son marcadores históricos sobre el paisaje que simbolizan y nos traen de manera vigorosa eventos del tiempo transhistórico protagonizados por seres teriomórficos y héroes culturales, haciendo accesible a los wayuu contemporáneos esta dimensión temporal. Los tiempos llamados *Wayuu sumaiwa* y *A'wanajawaa*: no son modificables por la acción humana. Son marcos referenciales para la interacción entre seres vivientes y, como lo ha dicho Myers sobre los Pintupi australianos, estas eras constituyen una estructura invisible de este mundo, una especie de prototipo cósmico.

Las relaciones existentes entre estos tipos de humanidad durante el orden llamado *wayuu sumaiwa* van a tener importantes consecuencias en el universo social de los wayuu contemporáneos, específicamente en la forma en que se fundamenta la identificación, categorización e interacción entre los seres vivientes. En consecuencia, las categorías de relación y los modos de interacción que prevalecen en el mundo intrahumano también están vigentes en la mayoría de los contextos en los que actualmente los humanos y los no humanos interactúan.

IX. La organización de la tesis

La presente tesis se encuentra organizada en seis capítulos. El primero de ellos trata sobre la dimensión temporal llamada *wayuu sumaiwa* en la que todos los seres se encontraban entremezclados como miembros de la humanidad primordial. Trato en ese capítulo con problemas propios de la Antropología del Tiempo relacionados con el tiempo transhistórico y cómo abordar estas nociones temporales que no se corresponden con la noción lineal del pasado occidental. Abordo allí desde una perspectiva comparativa los conceptos de la “Era del sueño” de los aborígenes australianos y la noción de “Tiempo Distante” de los *Koyukon* del norte del continente. Explico el estado entremezclado que tenían los seres en dicha dimensión temporal y sus implicaciones con la actual noción de persona entre los wayuu contemporáneos. El segundo capítulo corresponde al tiempo en el que ocurren los eventos transformativos llamado *a’wanajawaa* y sus efectos morfológicos y axiológicos en los seres vivientes lo que da paso al orden actual. En el tercer capítulo presentamos las formas en que los wayuu categorizan al mundo vegetal, las nociones de agencia y atributos sociales que le otorgan a las distintas plantas resaltando su especificidad y los oficios que ejercieron durante su condición humana inicial. En dicho capítulo nos centramos en dos esferas de interacción: las plantas del bosque que corresponden a los cultivos de *Juya* y las plantas de la huerta que corresponden a los cultivos de los humanos. También se trata en dicho capítulo de la valoración diferencial otorgada a las plantas como el tabaco y el malambo dado su carácter mediador, curativo y ritual. El cuarto capítulo trata de los modos de

relación, identificación y categorización entre los wayuu y los diversos animales. En él se abordan temas como el conocimiento atribuido a los animales, la valoración de estos, las nociones de interanimalidad e interagentividad y se examinan temas acerca de la existencia o no de animales epónimos asociados con los clanes wayuu. El quinto capítulo tiene que ver con la tierra, el mar, cerros, vientos, autos, amuletos y artefactos, los modos de identificación y categorización ontológica, así como el tipo de interrelación mantenida con dichas entidades. Aquí se analiza como los wayuu otorgan, modulan o niegan su condición de seres vivientes y el grado y contexto en que surge su capacidad de agencia. Finalmente, el sexto capítulo trata de la diversidad humana y de cómo opera la noción de persona entre los wayuu contemporáneos. En este abordó la complejidad de la sociedad wayuu contemporánea sometida a múltiples flujos de carácter ideológico, mediático, político y económico. Temas como los efectos de los procesos de evangelización cristiana y el surgimiento de tensiones y situaciones de angustia colectiva de los wayuu contemporáneos surgidas como consecuencia de la imposición de ritmos sociales que irrumpen desde un campo social más amplio envolviendo a los wayuu actuales y fragmentando sus tiempos sociales.

CAPITULO 1

Time is the horizon for all understanding of being and for interpreting it. (*Martin Heidegger, Being and time*)

WAYUU SUMAIWA: UN ORDEN REFERENCIAL

1.1. La dimensión temporal de *wayuu sumaiwa*

Mi interés en el extenso conjunto narrativo wayuu se centró en aquellos relatos que pudiesen arrojar información acerca de las teorías locales sobre el funcionamiento del cosmos, las ontologías de seres no humanos, las representaciones de dominios sociales y no sociales relacionados con el territorio, así como las prescripciones rituales que gobiernan el tratamiento de diferentes categorías de seres y las relaciones con ellos, tal y como lo propone en su ensayo *Construyendo naturalezas: ecología simbólica y practica social*, el antropólogo Philippe Descola (2001:104-105).

Durante el trabajo de campo de la presente investigación desarrollé entrevistas a pescadores, cazadores, agricultores, mujeres chamanes, artesanos, pastores, maestros, comerciantes y empleados públicos wayuu. Al entrevistar a diversas personas sobre la naturaleza y circunstancias en las que se desarrollaron algunos relatos, principalmente aquellos referidos al origen y funcionamiento del cosmos, la actividad transformadora de héroes culturales, o los movimientos de seres míticos vinculados con la formación del territorio y el paisaje, los entrevistados expresaban que esos hechos ocurrieron en una dimensión temporal llamada "*wayuu sumaiwa*"

la cual podría ser traducida en un lenguaje coloquial como “en tiempos de los wayuu antiguos”. No obstante, entendida estrictamente de esta manera quizás sea difícil captar un sentido más profundo. Tal expresión podemos encontrarla también consignada en la literatura disponible acerca de dichos relatos.

Con frecuencia los términos *sumaiwa*, *sumiwajatü* o *paala sumaiwa* pueden estar presentes en el inicio o en el final de algunas narraciones. El lingüista Francisco Justo Pérez (comunicación personal) considera que la expresión wayuu *sumaiwa* puede verse como un presente continuo; claramente sin pasado, aunque en una relación sugerente de futuro. La segmentación de esta expresión sería la siguiente:

Cuadro No. 1 Segmentación lingüística de la expresión wayuu *sumaiwa*

1 A	1 B
// wa - yuu / sümaa - ii - waa //	// wa - yuu / sümaa - iiwa //
// Ipp ⁷ - colectivo / conativo - genitivo - culminativo//	// Ipp - colectivo / conativo - acción genitiva //
// nosotros - etnia / con - origen - acción de //	// nosotros - etnia / con - primavera, pléyade //
“nosotros los del colectivo ancestral”	“nosotros los del colectivo de las pléyades”

Un ejemplo de ello lo podemos encontrar en el relato *Ekushi kai'kai* (Se han comido el sol) que fue recogido por Michel Perrin⁸. Esta narración nos habla de las

⁷ Primera persona plural

desventuras vividas por los wayuu un día en que el sol desapareció. Ella se inicia y culmina aludiendo a ese tiempo remoto:

Akuentajüshipa taya sümaiwajatu

Jauulüiwa juya...

Sucedió esto hace mucho tiempo
un año de muy abundantes lluvias
Llovía sin cesar, enormemente,
Cuando un día, al caer la mañana,
El sol desapareció.

.....

Müsü wanee sümaiwa tia

Eküshi kai'kai

Esto sucedió antaño

Cuando se han comido el sol. (Perrin, 1979: 154-156)

En el inicio y final de la narración se emplea el término *sümaiwa* o *sümaiwajatü* para hacer alusión a una dimensión temporal que no se enmarca dentro del tiempo social de lo cotidiano ni parece ajustarse estrictamente a la noción occidental de pasado. Esto plantea una situación problemática cuando se intenta fijar el marco temporal otorgado por los wayuu a este tipo de relatos. Nancy Moon en un artículo llamado *The Cultural Anthropology of Time: a critical essay* (1992) nos advierte acerca de los riesgos que tomamos cuando el tiempo es nuestro foco de investigación y, por tanto, puede ser reducido a través de simplificaciones, descripciones o tipificaciones

elementales, en lugar de ser sometido a un examen teórico de los procesos socioculturales básicos a través del cual se construye la temporalidad (Munn, 1992:1). Dicha autora reconoce las dificultades existentes en la indagación antropológica para precisar nociones de tiempo propias de sociedades no occidentales. Al respecto, ella considera que:

For instance, rather than modeling change in a causal-temporal continuum, "episodic" temporal phasing is said to form the past in terms of discontinuous modes of existence, or to emerge through "transformative" acts... These concepts run into difficulties when they imply a radical difference from Western thought. But the other side of temporal distance is the question of how such distances, or how various historic-mythic "pasts," are brought into the "here-now" of the ongoing social world- i.e. how "presence" implicates "pastness". (Munn,1992: 112-113)

Munn (1992:93) afirma que el tiempo es una dimensión inescapable de todos los aspectos de la vida social en la experiencia y en la práctica. Esta aparente "infinita complejidad" parece ser tanto una causa como un producto de la insuficiente atención teórica a la naturaleza del tiempo en el campo antropológico como problema unitario y focal. Las publicaciones disponibles hasta

ahora, al igual que las reseñas de nuevos estudios realizados en campo, son escasas y relativamente superficiales a pesar de la importancia del tópico.

Una revisión de la literatura antropológica conocida con fines comparativos acerca del tema nos lleva a la obra de Fred Myers sobre los Pintupi (1991). Según este autor los miembros de este pueblo sitúan la constitución del mundo en un tiempo llamado *The Dreaming* o la “era del sueño”. Con este término los aborígenes australianos pueden referirse a ambas cosas: a un conjunto de historias o a una época creativa de la cual forman parte dichas historias. Las narraciones registran como los ancestros de los Pintupi viajaron, pelearon, y, finalmente, se convirtieron en piedra o volvieron a la tierra en donde hoy permanecen. Sus acciones crearon el mundo en la forma en que ahora existe. Los lugares en los que dejaron sus huellas son hoy sitios sagrados que conservan su potencia ancestral dado que forman parte de un orden referencial. La existencia de estos lugares míticos es prueba visible de que los eventos contenidos en esas historias efectivamente sucedieron. Así las personas afirman que una historia es verdadera cuando pueden ver el escenario en donde ella sucedió.

Siguiendo a dicho autor, la era del sueño es importante para la vida social aborígen y un lugar central para la construcción de su mundo vivido. Algo crítico acerca del concepto de la era del sueño es que niega significancia creativa a la acción humana. Todo lo que existe se deriva de una sola e inmutable fuente eterna. Esto no puede ser alterado por la acción humana. Los seres humanos no inventaron prácticas como la iniciación masculina, matrimonios, entierros, todo les fue dado una vez y para

siempre. Para los Pintupi australianos estos tiempos constituyen una estructura invisible de este mundo, una especie de prototipo cósmico.

Una perspectiva igualmente enriquecedora nos aporta Debora Rose en su obra *Nourishing Terrains Australian Aboriginal Views of Landscape and Wilderness* (1997) Siguiendo a esta autora un periodo de tiempo localizado en un pasado distante puede usarse, también para referirse a los actos de seres creativos. La primera evidencia de los eventos que sucedieron en ese tiempo es que ellos crearon fenómenos que tienen una presencia tangible en el mundo de la realidad cotidiana (Rose, 1997:32). Estos fenómenos incluyen cuevas, rocas, petroglifos, pinturas, montañas, lagos, e implica tanto artefactos como elementos naturales. Los seres del sueño caminaron por el territorio Pintupi en forma de humanos y en forma de su especie o ser particular. Los ancestros de las personas y los animales de hoy, hacen posible, y de hecho imperativo, rastrear un parentesco entre todos los seres vivos del mundo.

Hallowell (2006:74) ha señalado la dificultad de encontrar una referencia temporal precisa para nociones como la era del sueño en el discurso occidental.

This is only problematic when “ancestral time” is taken, as it usually is, to be a reference to ancient time or even original time. Western cosmology leads some interpreters to gloss “The Dreaming” as “the creation”,

“in the beginning”, or even “upon a time”. (Hallowell, 2006:76)

Siguiendo los planteamientos de Tony Swain (1995:22) Hallowell considera erradas las interpretaciones acerca del tiempo en que se sitúa a la era del sueño pues desde el punto de vista aborígen está no se encuentra basada en el tiempo ni en la historia sino, en un grado absoluto, en sitios y lugares. La era del sueño, en la interpretación de Swain se refiere a espacios, eventos y lugares (ibid: 74). Los eventos están superpuestos por el día a día en los ritmos y el caos de la vida y así los aborígenes transmiten la impresión de que los eventos ocurrieron hace tan solo dos o más generaciones detrás de las personas que viven ahora (Swain, ibid)

In other words, it is most clearly manifest at a point just beyond the memory of specific human lives, yet insofar as (from a western point of view) it advances behind each successive generation, it is not fixed in time but rather endures like that landscape with lives like cloud sweeping across it. (Swain, 1995 22)

En esa misma dirección puede mencionarse la obra de Richard Nelson sobre los Koyukon (1983). Según Nelson, los Koyukon de Alaska viven en un mundo vigilante, en un bosque de miles de ojos. Los humanos y los mundos naturales se encuentran estrechamente entrelazados a través de los hilos de poderes espirituales.

En consecuencia, lo natural y lo sobrenatural son inseparables, cada uno es parte de otro. Las explicaciones sobre el origen, diseño y funcionamiento de la naturaleza y las relaciones de los humanos con ella tienen su fundamento en las historias acerca del llamado Tiempo Distante. En ese orden de ideas, las reglas que gobiernan el comportamiento humano hacia diversas entidades naturales son reveladas a través de las historias que corresponden al Tiempo Distante (Nelson, 1983:227). Las relaciones entre animales son reveladas a través de esas narraciones, pero también por medio de patrones de observación de su comportamiento.

Todas las cosas naturales y humanas se remontan al Tiempo Distante llamado *Kk'adonts'idnce* y esa es la palabra que usan los Koyukon para designar esas historias. La creación del mundo y su transformación en formas modernas tuvieron lugar en el Tiempo Distante. Muchas entidades naturales adquirieron sus características, físicas, espirituales y de comportamiento en esa dimensión temporal. Durante este tiempo "los animales eran humanos", tenían formas humanas y hablaban un lenguaje humano. En algún momento del Tiempo Distante ciertos humanos murieron y fueron transformados en animales y en plantas que constituyen las especies que se encuentran en el territorio actual de los Koyukon. En ese sentido Nelson (1983: 227) considera que, en la perspectiva de los Koyukon, las diferencias entre humanos y animales se encuentran definidas de una manera menos radical que en el pensamiento occidental. Esta perspectiva Koyukon tiene sus fundamentos en una dimensión temporal tan remota que nadie puede explicar o entender su posición en el tiempo.

En relación con estas concepciones del tiempo Ingold (2000:57) considera que ellas no pueden situarse en el ámbito de lo prehistórico sino en el de lo transhistórico. Los eventos narrados en historias como las de los Pintupi sucedieron en lugares específicos, eternos en sí mismos, cada uno estirado para abarcar una eternidad y así el paisaje traído a los seres en estos eventos es un movimiento fuera del tiempo. Pueden encontrarse dos niveles en la constitución del paisaje: un nivel histórico atado a las acciones de los seres humanos ordinarios y otro nivel creado por las acciones transhistóricas de sus ancestros de las que sus identidades son inicialmente derivadas. De la misma forma, afirma Ingold (2000:58), corroborando las palabras de Nelson, los Koyukon se encuentran unidos al curso del Tiempo Distante y deben moverse con él, jamás en su contra.

Una vez examinadas las concepciones de los Pintupi y los Koyukon acerca del tiempo podemos tornar al sentido que le es otorgado a la expresión *wayuu sumaiwa* en la sociedad wayuu contemporánea. Para ello debemos referirnos a lo afirmado por Johannes Fabian en *The Time and Other* (1983:74): la temporalización, objeto de su indagación en dicha obra, no puede ser definida axiomáticamente como un resultado. En su opinión:

It connotes an activity, a complex praxis of encoding Time. Linguistically, temporalization refers to the various means a language has to express time relations. Semiotically, it designates the constitution of sign relations with temporal referents. Ideologically,

temporalization has the effect of putting an object of discourse into a cosmological frame such that the temporal relation becomes central and topical. Finally, temporalization, like other instances of speech, may be a deictic function. In that case a temporal “reference” may not be identifiable except in the intention and circumstances of speech-act”. (Fabian, 2014: 74)

La expresión *wayuu sumaiwa* puede tener un carácter polisémico al ser considerada como parte de una fórmula presente en las estructuras narrativas tradicionales y, al mismo tiempo, puede aludir a una dimensión temporal transhistórica en la que se sitúan eventos relevantes para la conformación de un orden referencial así como sucesos transformativos que actúan como referentes narrativos para otorgarle sentido al territorio y el paisaje, y a su vez, constituir un marco explicativo que guía, de una manera flexible, la identificación, categorización e interacción entre los seres considerados vivientes. Como dimensión temporal, *wayuu sümaiwa*, puede ser caracterizada de la siguiente forma: 1) se encuentra asociada al surgimiento de un orden en el que todos los seres estaban entremezclados bajo la condición humana; 2) corresponde a una era que no puede ser temporalmente fijada y no se corresponde estrictamente con la idea del pasado en el sentido occidental de una secuencia ordenada de fases episódicas ; 3) tiene un carácter que no se orienta tanto a la creación del universo como a la modelación de este, pues en ella son situados los viajes de seres como *Epits*, *Itujolu*, *Kamaichi* y *Wososopo* por el territorio wayuu hoy

convertidos en elementos del mundo físico y social que continúan estructurando la vida humana⁹. En consecuencia, las narraciones asociadas a esa dimensión temporal establecen una profunda conexión de los distintos seres con áreas o sitios específicos del territorio wayuu y el paisaje en donde ocurrieron eventos transformativos a los que los wayuu le otorgan gran significancia; 4) en este nivel temporal se sientan las bases de las relaciones sociales entre seres diversos, humanos, animales y vegetales, estas pueden ser de compartir la vinculación a los clanes, de parentesco, de antagonismo, de protección, de amor o amistad; 5) la capacidad de agencia, reflexividad y código moral, de la cual están dotados los distintos seres, tiene su fundamentación ontológica en esta dimensión temporal. En resumen, en este orden se esbozan los marcos referenciales dotados de una plasticidad conceptual que guían las interacciones existentes entre los seres vivientes en la actualidad.

Hasta ahora la identificación de dispositivos de temporalización en el conjunto oral wayuu, en su sentido lingüístico e ideológico, constituye una tarea pendiente en los estudios etnográficos acerca de esta sociedad. El etnólogo francés Michel Perrin (1986) señalaba como el conjunto oral wayuu evocaba a seres que constantemente daban pruebas de su presencia como es el caso de *Juya y Pulowi*, pero también señalaba las adiciones de narraciones en dicho conjunto que justifican la presencia de nuevos seres como el ganado:

⁹ Al respecto ver Thornton (2008.21) *Being and Place among the Tlingit*, Seattle, University of Washington Press

Nevertheless, the myth has received modest but interesting additions of an ideological or “antihistorical” kind. They present as original and fatal a profound stratifications of the society which in actual fact developed only recently with the spread off cattle rising. They turn the back on history as is common “whit oral civilization” in similar situations: the Guajiro do not lay claim to the honor of technical inventions, but they date them back to a primordial time, when every was given out even activities and objects, manifestly borrowed from world of the whites. (Perrin en Wibert, and Simoneau, 1986: 4)

Este tipo de adiciones, llamadas así por Perrin, se hace evidente en narraciones referidas al ganado como animales provenientes del mar (Wilbert, 1986:788) o en eventos que describen la transformación de tortugas y otros seres marinos en ganado en un lugar cercano el arroyo de Pajara en la zona costera de Carrizal. En dicha narración, llamada Las tortugas de Pajara, se explica el origen marino del ganado vacuno situando el evento en lugares específicos cuyas características físicas, como la existencia de rocas que una vez fueron vacas o tortugas, prueban la ocurrencia de ese acto de transformación. También en los relatos vinculados al origen del caballo (Wilbert et al, 1986: 157) se silencia su origen como animales procedentes del Viejo Mundo.

Lo anterior pone de presente las relaciones entre el mito y la historia, pues como lo ha presentado Peter Gow en su obra *An Amazonian Myth and its History* (2001) respecto de las contribuciones de Levi-Strauss,

“Mythical narratives are therefore historical objects for Levi-Strauss, albeit of a curious kind; they are historical objects whose purpose is to deny history...It is through this strong claim for myths as historical objects which specifically operate to suppress the threat posed by the passage of time that Levi-Strauss is able to propose a genuine historical explanation for the vast set of transformations he has found in the myths he has analysed in the *Mythologiques*. (Gow, 2001:11)

Según Levi-Strauss los mitos no son intrínsecamente estables hasta que se ven perturbados por la historia. Muy por el contrario, existen debido a la historia y para atenuar los efectos de la perturbación a fin de mantener la coherencia del significado. Los mitos generan la apariencia de estabilidad, una ilusión de atemporalidad que no puede verse afectada por cambios en el mundo, sino que lo hacen por medio de sus incesantes transformaciones, que marcan su historicidad como objetos desde el punto de vista del analista (Gow, 2011: 11).

1.2. Tiempo, oscuridad, mar, tierra, sol y luna

De acuerdo con Viveiros de Castro (2004) la idea de una creación *ex nihilo* está virtualmente ausente en las cosmologías indígenas. Los seres y ciertos artefactos normalmente se originan como una transformación de otra cosa: los animales, como se evidencia en numerosos mitos, son transformaciones de una humanidad primordial. En consecuencia, según este autor, lo que se ha considerado como la naturaleza es el resultado no de la creación sino de la transformación, por lo que la cultura es un producto no de la invención sino de la transferencia, la transmisión o la tradición con respecto a demiurgos, héroes culturales u otros seres no humanos. (Viveiros, 2004: 477).

En su libro *Cultura, literatura y cosmovisión wayuu* el escritor Ramón Paz Ipuana recoge una narración acerca de los seres que dan inicio a un orden primordial entre los wayuu. Como todas las narraciones de Paz Ipuana esta se encuentra vertida desde la oralidad indígena al español a través de formatos estéticos occidentales que pueden tornar difusa la identificación de los originales mecanismos de temporalización wayuu:

De las entrañas de Weinshi —el tiempo— nacieron dos hermanas gemelas que fueron eternamente rivales: Mmá (Tierra) y Palaa (Mar), nacidas de las tinieblas (Piuushou) profunda oscuridad de la noche.

El origen de sus progenitores se perdió en el misterio de sus arcanos; no se sabe quiénes fueron, pero se cree que fue un personaje caótico y ambivalente que vivía en el

abismo de las noches - Sawai - Piuushi, y en el fondo de la claridad del cielo: Araliatu'u -Warrattuy-. Ese ente misterioso era un ser de doble naturaleza. En su doble sexo se complacía en volverse hembra o varón según su antojo. Convertido en Piuushou presidía la noche como hembra, y en Araliatu'u, la extensión del cielo, como varón. Y llenábase de gozo con el divino placer de su dualidad y se mostraba jubiloso con su distinta naturaleza.

De allí que: Sawai- Piuushi y Araliatu'u - Warrattuy eran la misma cosa, lo mismo que las tinieblas y la claridad eran la misma cosa, puesto que las cosas en el principio no tenían diferencias y existieron sin orden.

Sawai- Piuushi, la oscuridad de la noche, estando encinta una vez, quizá por qué extraño prodigio engendró dos hijas que fueron enemigas irreconciliables: Mmá (Tierra), oscura como su madre. Palaa (Mar), celeste azul como la extensión de arriba. Ambas gozaban de grandes atributos creadores que se rigen por principios desconocidos: la armonía, la fecundidad, la vida, los orígenes.

Todos los designios de la creación tienen su principio en el misterio, y el gran Araliatu'u Warrattuy engendró dos hijos varones, llamados Ka'i-sol y Kashi-luna.

Kashi, en cambio, quería conocer los secretos de su padre. Y... vio con asombro cómo el gran Araliatu'u Warattuy, la claridad del cielo, era su propia madre Piuushou. Y vio que copulaba en sí mismo, que participaba de dos naturalezas al mismo tiempo; que paría seres extraños, pero no por conductos ni órganos especiales, sino por emanación de su cuerpo, por irradiación de su ser, de su efluvio, de su luz, de su calor, de su mirada expansible y llena de misterios, de su aliento frío, de su silencio profundo, de su quietud suprema y de los divinos atributos de su existencia misma.

Sorprendida de este modo, la gran Piuushi condenó a Kashí a que la mirara eternamente, unas veces de perfil y otras veces de frente.... Y así se formó la luminaria que preside los secretos de la noche.

Entre tanto, Ka'i, viendo que su hermano no regresaba, salió en búsqueda de él. Pero el viejo Araliatu'u le dijo: –No vayáis en búsqueda de vuestro hermano; lo he castigado a vagar por mis predios nocturnales por haber violado los secretos de mi intimidad, pero le he dejado claridad en su rostro. Pero Ka'i desatendiendo a su padre, se fue en busca de su hermano. Pero ya era tarde; la distancia que los separaba era muy grande y les fue imposible verse y encontrarse.

Y por esta desobediencia, Ka'i fue condenado a volver eternamente sobre sus pasos en la gran extensión de arriba. Desde entonces el sol presidió los días y trazó la marcha del tiempo. (Paz Ipuana: 164-166)

En esta narración se muestra como fue modelado inicialmente el mundo físico a partir de seres inmateriales como *Weinshi* el tiempo y *Piuushou*, ser dual que es la oscuridad de la noche y la claridad del día. Al mismo tiempo, la historia traza la genealogía mítica y el parentesco de seres femeninos como el mar y la tierra, y otros marcadamente masculinos como *Kashi* (el luna) y Kai (el sol). Su posición en el firmamento, su incidencia en la vida de los humanos, más las formas cambiantes y el curso que adoptan están fundamentados en este orden primordial. De allí se derivan también las inmutables relaciones antagónicas existentes entre las hermanas *Palaa* (la mar) y *Mma* (la tierra), así como entre los hermanos *Joutai*, viento devastador del este asociado con la escasez, y *Juya*: lluvia invernal, ser hipermasculino asociado con la fertilidad generada en los cultivos y rebaños de animales por la temporada pluvial.

Otras narraciones recolectadas pro Paz Ipuana aluden a un orden primordial que sigue una secuencia episódica pues nos hablan de una primera generación de seres como *Maituus*: la calma; *Manna*, una especie de abrojo que florece cuando caen las lluvias y madre de *Maleiwa* en algunos relatos, y *Manuuya* el rocío de la niebla, quien es capaz de engendrar otros seres con su aliento creador. También se encuentran, según Finol (1984:152) otras entidades que son astros que anuncian periodos

específicos de lluvia y, en consecuencia, son hermanos de *Juya* como: *Simiriuu*, *Iruwalaa Iiwa*, *Jónoi*, *Oummala*, y *Atcha-Peráa*¹⁰

La figura de *Juya*, cuyo origen se explica en la historia anterior, tiene una alta relevancia en las narraciones de los wayuu contemporáneos. Los relatos que registran sus extraordinarios hechos son numerosos; es insuperable jinete para los pastores, eximio cazador para los cazadores, sembrador por excelencia para los agricultores y un diestro pescador primigenio para los habitantes del litoral guajiro. Como lo ha señalado Perrin (1986:5). Padre de generaciones de animales y vegetales es al mismo tiempo un ser mítico y un fenómeno meteorológico (Paz Ipuana: 27) *Juya* suele ser confundido con el transformador *Ma'leiwa*. El primero es un ser extraordinariamente móvil dueño de veloces caballos. Según dicho autor, constituye la quinta esencia de la masculinidad y simboliza el renacimiento de la vida y la fecundidad. En palabras de Paz Ipuana:

Nadie es más fecundo y prolífico que Juyá; por él se reproducen los animales, las plantas dan frutos, las abejas elaboran rica miel, el ganado engorda y da bastante leche, la cacería es abundante y se come hasta la saciedad. Sin Juyá no habría ríos, arroyos, lagunas, manantiales subterráneos, ni aguas retenidas en casimbas, pozos, médanos ni chorreras. (Paz Ipuana: 30)

¹⁰ Se preserva aquí la grafía original del autor respecto de las palabras del wayuunaiki

Al mismo tiempo *Juya*, puede ser colérico pues posee armas como el rayo y el trueno, tiene, según los wayuu, un claro sentido de la justicia y al mismo tiempo posee un carácter severo. Es, potencialmente, la causa de diversos padecimientos como la presencia de insectos, plantas indeseadas, plagas y enfermedades para animales y humanos. Él es capaz de matar, fulminar, devastar e inundar. Por ello sus nietos wayuu le hacen objeto de ácidos y directos reproches cuando su presencia se prolonga más allá de lo deseado y se vuelve fuente de alteraciones físicas y variadas desventuras.

Aunque en menor grado que *Juya*, la figura de *Ma'leiwá* también está presente en diversos relatos, sin embargo, debido al proselitismo religioso de misiones católicas y evangélicas su nombre y su rol ha generado una larga y recurrente confusión en la población no indígena, y la indígena convertida al cristianismo, al considerarlo el equivalente del Dios cristiano, al mismo tiempo que se asimila a las sombras de la muerte, que los wayuu llaman *Yolujaa*, con el diablo. Las frecuentes variantes de los relatos que nos hablan de su origen, género y acciones pueden ser, en ocasiones, ambiguas y fragmentarias. Si bien en ciertas narraciones es presentado como uno de los mellizos transformadores y es llamado *Tumajüle* o *Ulapü*, en otras actúa en solitario y no tiene género definido (Paz Iipwana, 456). Este carácter ambiguo es resaltado por Saler:

One of the godlike characters of myth is a being known as Maleiwa. In some narratives he created the ancestors

of the Wayu. He formed them, in some stories, out of clay, rather like a potter. In others he transformed them out of animals, thus establishing the identification of each Wayu clan with one or more animals. And in still other narratives he fashioned ancestors from sea foam. (Saler, 2005:263)

Si bien autores como Paz Iipwana y Perrin han recogido narraciones en las que se le atribuye la creación de los seres humanos, en otros relatos sus actuaciones parecen corresponder más a las de un héroe cultural (Perrin, 1986:) cuyas actuaciones corresponden al establecimiento de un orden referencial para humanos y no humanos en el que él establece los principios orientadores para la vida en común antes que a las de un demiurgo generador del mundo.

1.3. La modelación del territorio y el paisaje

En diversas narraciones de los wayuu, el territorio y el paisaje aparecen modelados por la actividad de seres extraordinarios que viajaron, amaron, pelearon y se delimitaron la superficie de la tierra y el mar en la península, otros se establecieron sobre la tierra en donde finalmente se transformaron en piedra y hoy permanecen bajo la forma de promontorios o cerros.

Una tensión constante en las narraciones sobre la modelación del mundo tiene que ver con el peligro que *Palaa*, la mar, ha implicado para la tierra y los seres que la

habitan. Ella aparece como un ser impetuoso que ha anegado la tierra en distintas ocasiones obligando a héroes, humanos y animales a refugiarse en las partes más altas del mayoritariamente plano territorio guajiro. En una de las narraciones recogidas por Gustaf Bolinder (1957) el mar, en ese entonces de pequeña extensión, estaba contenido dentro de un huevo que cuidaba un hembra pelícano. En un descuido suyo la curiosidad de los wayuu les llevó a romperlo para descubrir su interior, pero el agua del mar se esparció cubriendo toda la península lo que llevó a todos los seres vivos a refugiarse en los picos de los cerros *Epitsü* e *Iitujolu*. El ave había cerrado el mar allí arriba, para que ella sola pudiera disfrutar del pescado. Un wayuu encontró el lugar y empezó a arrojar piedras al agua hasta que el mar se retiró y la tierra quedó como es ahora. Ello explica para los wayuu la existencia de pozos con agua salada en el territorio guajiro, así como los caracoles y conchas marinas que abundan en su suelo.

La tensión existente entre *Mma*: la tierra, y su hermana *Palaa*, la mar, refleja, más que una relación de oposición binaria, la percepción humana del ámbito marino y el conjunto distintivo de seres que lo habitan como un espacio de alteridad frente al universo terrestre como ya lo ha señalado Mancuso (2011). Este mito reconoce también las particulares formas de interacción entre los no humanos y los humanos que habitan la zona costera de un territorio peninsular.

Variantes de las historias que nos hablan de la formación de algunos cerros del territorio guajiro se encuentran en registros tempranos realizados por Bolinder (1920), Chavez (1946, 1953), Caudmont (1953), Pineda (1950) y Perrin (1973). Durante

mis trabajos de investigación también he recogido narraciones similares sobre el origen de ciertas elevaciones del territorio tanto en la zona costera de Carrizal como en la Alta Guajira.

A partir de estas historias puede afirmarse que los wayuu suelen otorgarles a algunos lugares de su territorio más poder y significancia que a otros y ello no parece depender de sus dimensiones físicas como la longitud de la elevación de una colina o la extensión de una serranía. Con la excepción de *Iitujolu*, la mayor parte de las historias nos hablan de cerros aislados como *Epitsü* o *Kama'ichi*. Pequeñas elevaciones como *Wososopü* y otras apenas notorias, como *Pantu*, cerca del Cabo de la Vela, ocupan un lugar destacado en la oralidad wayuu. Sin embargo, es necesario reconocer que su propio aislamiento, singular forma, textura o color inherente pueden hacerlos manifiestamente distintivos.

Una de las narraciones que recogí entre los pescadores wayuu cuenta la relación existen entre *Iitujolu*, cerro situado en la Serranía de la Macuira, *Kama'ichi* (el Antiguo) situado cerca al Cabo de la Vela y *Epitsü*, cerro de la Teta, que se encuentra en la parte oriental de la península. La historia se inicia de esta manera

Allá en la Alta Guajira había una gran hambruna. Iitujolu, Epitsü y Kama'ichi eran unos wayuu ricos que tenían bastantes animales. Había una gran sequía. Los animales no tenían nada que pastar, entonces Epitsü y

Kama'ichi le dijeron a Iitujolu: "Se nos están acabando los animales, tenemos que irnos de aquí".

Iitujolu les dijo: "Bueno, háganlo, pero no sé a qué parte se van a ir". Entonces Kama'ichi dijo: "Yo me voy a la orilla del mar. Si encuentro partes buenas para los animales ahí me quedo".

Epits dijo: "Yo me voy por las montañas, si consigo partes buenas, me quedo con mis animales". Entonces Iitujolu les dijo: "Bueno, pueden irse. ¿Cuándo vuelven?" Ellos respondieron: "Vamos a durar unos dos días o más, depende de cómo nos vaya".

A donde llegó Epitsü, había bastante paja para que los animales comieran y entonces ahí se detuvo, lo mismo que Kama'ichi, que también consiguió partes buenas y ahí se quedó. En aquellos lugares durmieron, porque cuando llegaron, ya estaban cansados.

A Kama'ichi se le apareció una mujer en las primeras horas de la tarde y le preguntó cuándo había llegado y de donde venía. Él le dijo: "Vengo de lejos, vengo de Iitujolu, cerca del mar".

Ella le preguntó: "¿Qué te sucede?" Él respondió: "Por allá hay hambre y sequía para mis animales, ya no hay lluvias". Ella le dijo: "Bueno, por acá sí hay lo que buscas, lo estás viendo con tus ojos. ¿Cómo te sientes?"

Él le contestó: “Estoy contento porque encontré lo que estaba buscando, creo que nadie me va a echar de aquí, por traer todos los animales a la orilla del mar”. Y le preguntó: “¿Tú quién eres, de dónde vienes, vives aquí, eres la dueña de estas tierras?”

La mujer le contestó: “Vivo aquí, este es mi camino, paso por aquí todos los días La mujer que se le apareció a Kama’ichi era Jepirachi: viento del nordeste. Ella le dijo a Kama’ichi: “Vengo por aquí mañana, te traeré pescado frito, lo que tú quieras comer. ¿Qué quieres comer?”

Y él le contestó: “Lo que quieras traer”. Ella le llevó pargos y carites fritos. Este se los comió y le dijo que estaba muy sabroso. Ella le preguntó: “¿Cuándo te vas?”

Y él le respondió: “Me voy mañana”. ¹¹ (Guerra, 2015 .49-60)

Como lo muestra el anterior relato, los tres cerros eran hermanos que, acosados por un prolongado verano, se separaron de *litujolu*, su hermano mayor, vagaron por el territorio guajiro, se enamoraron de mujeres vientos y se establecieron en los lugares donde aún permanecen como hitos geográficos y mitológicos que les otorgan sentido a esas áreas territoriales. Cada uno de estos lugares presenta sus propias características físicas y potencialidades cuyos usos para la vida provienen de ese

¹¹ Narrada por mi familiar Lion Uliana en la zona costera situada entre Carrizal y el Cabo de la Vela.

antiguo orden. Ellos conforman una triada¹² notoriamente interrelacionada que es relacionada con las actividades pastoriles, la pesca y la agricultura. Al mismo tiempo, dichos cerros dotan a los grupos familiares que viven cerca de ellos de un punto de origen y un destino, pues tanto las historias que se encuentran detrás de estos lugares, como las experiencias de los grupos e individuos que interactúan con ellos, les ayudan a conceptualizar su universo espacial y constituyen una base importante para el desarrollo de su personalidad e identidad (Thornton, 2008:8).

Al respecto Hilda Kuper considera en su esclarecedor ensayo *The language of sites in the politics of space* (1972:421) que la importancia de los sitios no descansa únicamente en su apariencia distintiva sino en su significado cualitativo y latente.

A site can be defined as a particular piece of social space, a place socially and ideologically demarcated and separated from other places. As such it becomes a symbol within the total and complex system of communication in the total social universe. Social relations are articulated through particular sites, associated with different messages and ranges of communication. (Kuper, 1972: 420)

¹² En las narraciones de este mito en algunas zonas de la Alta Guajira como Nazaret se habla también de los Islotes de los Monjes conocidos por los wayuu como *Waliraajo*.

Apoyándose en las ideas de Kennet Burke en su obra *A Grammar of Motives and A Rhetoric of Motives* (1962) Kuper considera que no es descabellado considerar un sitio como una escena. En la concepción de Burke (1962: 6) intervienen cinco ingredientes de la escena dramática, el acto, el agente, la agencia y los elementos del drama interrelacionados con el propósito. Estos elementos del drama corresponden también a preguntas clave en antropología: dónde y cuándo, qué y cómo, quién y por qué. La naturaleza de los eventos que se establecen en contextos tanto temporales como espaciales, y la extensión de este tipo de análisis se aplican también a los conceptos del tiempo. En consecuencia:

Thus, at least two levels of time appear parallel to this approach to space, one could be described as the condensation of events into enduring structures across time and the other as sequential time in terms of historical interaction. (Kuper, 1972: 423)

Visto de esta manera el territorio wayuu está dotado de una estructura narrativa en la que algunas colinas evocan a seres que se movieron a lo largo de la península siguiendo sus propios impulsos y se quedaron en ciertos sitios convertidos en piedra; algunas rocas, como las que se encuentran en las riberas del arroyo de *Wotkasainru'u* en donde *Wolunkaa*, la mujer de la vagina dentada fue mutilada y despojada de sus armas, señalan la ocurrencia en ellas de eventos transformativos de la humanidad; otras, como la piedra de *Aalasiü*, albergan los emblemas claniles

que héroes ordenadores como *Ma'leirwa* les entregarían a los wayuu para su propia identidad colectiva como unidades grupales y para la identificación y regulación de sus respectivos rebaños. Estos lugares actúan como marcadores históricos sobre el paisaje que simbolizan y nos traen de manera vigorosa eventos protagonizados por seres mitológicos haciendo de estos eventos algo tangible y permanente.

Los seres míticos y las historias asociadas a ellos también están presentes en la variada toponimia con que se designan áreas territoriales que albergan vecindarios indígenas, arroyos, lagunas y cementerios. Al destilar estos eventos, ocurridos en la dimensión llamada *wayuu sumaiwa*, en una geografía actual dichos lugares logran cruzar el tiempo haciendo accesible esa dimensión temporal a quienes no la han vivido directamente.

1.4. La unidad y heterarquía de los seres vivientes: plantas, animales y humanos

1.4.1. Las plantas como miembros de la humanidad primera

En las narraciones recogidas en terreno, como en la revisión del conjunto mítico publicado hasta ahora, las plantas son presentadas como la humanidad primera. Ellas tenían apariencia humana, podían comunicarse, ejercían oficios y especialidades según su saber. Cuando los entrevistados se refieren a dicha humanidad lo hacen expresando que los seres vegetales eran “wayuu” en su condición original. Su apariencia actual aún recoge algunos rasgos físicos de su primigenia indumentaria: el maíz usaba un hermoso aditamento de plumas llamado

karatse en su cabeza que hoy es su espiga y vestido de esa manera se aparece hoy en los sueños de los humanos; los distintos colores y tipos de frijol que hoy existen representan la manta femenina que este vegetal usaba en los tiempos de *wayuu sumaiwa* la cual estaba hecha de retazos de diversos colores, las vainas del frijol son los fundas de sus cuchillos, la ahuyama era una mujer wayuu, que vestía de una manta con pliegos caídos por los hombros, y la cereza también era una mujer wayuu, adornada con las rojas prendas de las *tu'uma*¹³.

En su condición de seres humanos ejercían oficios. Algunas plantas como el maíz, el millo, el frijol y la ahuyama ejercían la agricultura. Otras tenían la habilidad de curar las enfermedades como el *kute'ena*, preparar bebidas fermentadas, trabajar la madera, elaborar tejidos a partir de sus fibras, extraer sustancias protectoras para el rostro de las mujeres y, algunas, podían ser diestras en la música tocando las flautas tradicionales que hoy los wayuu extraen de los carrizos. Todas poseían grandes conocimientos y una actitud pacífica que solo empleaban unidas y, aun lo hacen, para pedir la llegada de las aguas. Ellas conocían el movimiento de los astros, el curso de las constelaciones y el ciclo de las estaciones (Paz Ipuana: 108). Según los wayuu el conocimiento que poseen actualmente los humanos es derivado de las plantas. Sin embargo, según explica un anciano narrador residente en la Alta Guajira, ciertos aspectos importantes de su sabiduría no fueron aprendidos por algunos seres humanos como el respeto a la asignación original de los territorios.

¹³ Cuentas arqueológicas de color rojizo con la cual se arman collares indígenas.

Las plantas ocuparon los lugares que originalmente se les asignaron sin vagar por la tierra generando conflictos con otros seres vivientes.

Esto fue en inicio de nuestros abuelos y se quedaron para siempre en el lugar que les correspondía, no andaban caminando buscando otro lugar, porque la voluntad de Juya fue que cada quien ocupará el lugar que les creó con todo lo necesario para vivir, por eso los wayuu de hoy en día están errados al creer que la tierra es del que llega después, desalojando a los primeros que llegaron a ocuparla y no es así, Juya fue el que creó la tierra y a nosotros sobre ella, nadie más puede hacer la tierra como él.¹⁴

A semejanza de los humanos actuales las especies de plantas pertenecían a clanes. Así el trupillo, llamado *aipia* en wayuunaiki, está asociado con el clan Uliana debido a que ambos: el árbol y los miembros de este clan son numerosos en el territorio guajiro. Según Antoñita Gonzales, mujer mayor del clan Epinayuu y habitante del vecindario wayuu de *Kalinasira* en la Alta Guajira, “todas las plantas tienen sus clanes, como el maíz, que es del clan *Apüshana*, nos contaban los abuelos, el cardón es *Epinayuu* y el guamacho *Jayaliyuu*”.

¹⁴ Entrevista en el Resguardo indígena de Las Delicias, Riohacha

Los wayuu hacen una distinción con base en el dominio de las plantas de las que hoy se alimentan. Las frutas de recolección como la cereza, el mamón, la aceituna, la iguaraya, los pepinos silvestres, el *sho'o* una especie de agraz, y muchas otras de carácter silvestre pertenecen a los cultivos de *Juya*. El maíz, la patilla, el melón, el millo, los frijoles, la ahuyama, la yuca y todos los derivados de sus huertas pertenecen a los cultivos de los humanos. Las historias del origen de las plantas comestibles están registradas en diversos relatos que sitúan su origen en tierras situadas más allá del mar y cuyas semillas fueron dispersadas gracias a *Ma'leiwa*, arrojadas con una honda por los primeros wayuu o esparcidas por las aves en toda la península.

1.4.2. Los animales en el orden referencial

Viveiros de Castro en su ensayo *Exchanging Perspectives The Transformation of Objects into Subjects* (2004) afirma que existe una noción extendida en los conjuntos mitológicos de los pueblos amerindios en la que se concibe un estado original de no diferenciación entre humanos y animales.

Myths are filled with beings whose form, name, and behavior inextricably mix human and animal attributes in a common context of intercommunicability, identical to that which defines the present-day intrahuman world. Amerindian myths speak of a state of being where self and other interpenetrate, submerged in the same

immanent, presubjective and preobjective milieu, the end
of which is precisely what the mythology sets out to tell.
(Viveiros, 2004:464)

Esta consideración de una humanidad primigenia compartida tiene consecuencias para el estado actual del mundo. El autor contrasta una noción vigente en la antropología popular que atribuye a los humanos una naturaleza animal original que debe ser superada por la cultura, mientras que en el pensamiento amerindio se considera que, siendo humanos, los animales todavía deben serlo, aunque de una manera no aparente. En consecuencia, se supone que muchas especies animales, así como diversos tipos de seres no humanos, tienen un componente espiritual Viveiros de Castro (2004:465).

En el conjunto mítico wayuu los animales, al igual que las plantas, algunos astros, y otros seres considerados vivientes, se encuentran en un estado del ser llamado *papüsheewasü* en el que todos los seres están entremezclados y comparten la condición humana, pueden comunicarse directamente con otras especies, ostentan indumentarias como taparrabos y collares, elaboran y emplean artefactos contruidos por ellos mismos como armas, objetos utilitarios e instrumentos musicales, y ejercen oficios que serán considerados humanos a la que vez que poseen conocimientos, aunque su saber no es similar ni tiene la misma profundidad que el poseído por el mundo vegetal. Esto cambiará significativamente cuando se produzca el gran evento transformativo que alcanzará a todos los seres y que recibe

el nombre de *a'wanajawaa*: “el tiempo de la transformación” del que nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

Entre los personajes míticos destacados de carácter animal podemos encontrar a *Yolija* el pelicano, pescador primigenio, mentiroso contumaz y ladrón de redes de pesca; *Utta* el ave que organizó los clanes wayuu y sentó los principios y reglas que hoy cimientan su sistema normativo; *walekerü* la araña que enseñó a las mujeres el arte del tejido; *Mo'uwa*, la paloma, de hermoso rostro y lenguaje procaz, dedicada al cultivo, personaje destacado en la epopeya del héroe cultural *Ma'leiwa*; los hombres jaguar consagrados a la caza y poseedores de arcos y flechas; *kayuuushi*, el caimán, hábil ladrón de peces y sembradíos; *atpanaa* el conejo, una especie de “trickster”, que, con sus fechorías e incitaciones a los humanos para que robaran huertos ajenos, influyó en la decisión de *Ma'leiwa* de que algunos de ellos perdieran su condición humana y se transformaran en animales que hoy devastan los cultivos de los actuales wayuu como son las ardillas, los monos, los pericos y los cerdos salvajes (Wilbert et al, 1986:247).

Los primeros animales tienen una clara autonomía como seres. Se les encomiendan transcendentales misiones por parte de seres semidivinos, pertenecen a clanes wayuu cuyos miembros quedan asociados hasta hoy a sus patrones de comportamiento, ejercen diversos oficios e, incluso, pueden sentirse atraídos por otras especies vivientes como ocurre con las relación amorosa inusual y clandestina

que existió entre la gallina y el murciélago¹⁵ o la atracción que aun sienten las hormigas machos por las mujeres humanas que recolectan alimentos entre los cardos secos¹⁶. Además, pueden ser dueños de su propio ganado y tener riquezas y criados en su condición de humanos primigenios. Ellos pueden comunicarse a través de la lengua humana, pero algunos van perdiendo esa capacidad debido a ardides de otros animales como el urdido por el perro para despojar de su lengua al caimán y dejarlo mudo para siempre lo que ocasiona retaliaciones entre ambas especies que se extienden hasta hoy. Otras especies solo pueden emitir gruñidos o graznidos debido a que perdieron sus cuerdas vocales a manos de la hechicera Lijonta¹⁷ quien les castigó porque hurtaban el maíz de su huerta.

Los animales pueden mantener relaciones antagónicas con otros seres no humanos que se prolongan hasta la actualidad como la lucha que existe entre *Yolija* el pelicano y la estrella *Simiriyu* la cual es la causa de centenares de muertes periódicas entre estas aves costeras. Ellos son presentados en los relatos como poseedores de diferentes temperamentos que ya tenían en el tiempo primordial: los hay pacíficos y temerosos como los venados, fieros como los distintos felinos y las abejas, seres mansos y ricos como los meros, generadores de intrigas como el murciélago, reconocidos haraganes como el zorro e inveterados bribones como los monos. Paz Ipuana (19:55) concibe a los animales como la tercera generación humana, después

¹⁵ Al respecto ver la narración *The flood and the First Indian* en Wilbert et al, 1986:53

¹⁶ Ver Relato de una muchacha de la que se enamoró una hormiga macho en Jusayu, Miguel Angel (1986) Achiki Juya Relatos Guajiros, Caracas, Universidad Andrés Bello, pag 179

¹⁷ Ver la narración Lijonta's Cornfields en Wilbert et al, 1986.Tomo I: 241

de los grandes seres como *Palaa*, la mar, y *Mma*, la tierra, y las plantas, que conforman la primera y segunda generación respectivamente.

1.4.3. El origen de los wayuu en el conjunto mítico

Las narraciones sobre el origen de los wayuu son de carácter diverso. El antropólogo colombiano Milciades Chavez en 1946 y el sueco Gustaf Bolinder, quien publicó su obra en Londres en 1957 pero cuyo viaje inicial en el territorio guajiro lo hizo hacia 1920, presentan un relato casi idéntico tomado muy probablemente del mismo informante: el escritor wayuu Glicerio Pana Uriana¹⁸. Las dos versiones están recogidas en la compilación realizada por Wilbert, Simoneau y Perrin en 1986. La versión presentada aquí es la recolectada por Chavez:

We wayú or Guajiro, were born from contact of two natural elements: Jepirech, the northeast wind, and Igua, the goddess of the spring rains. From that union came the Guajiro; that was their genesis. Although the father created his daughters and gave each one an area of land to rule, he forgot the girl who would rule over La Guajira;

¹⁸ Glicerio Tomás Pana Uriana, nacido en la zona costera de Carrizal (Uribia), era tío abuelo materno del autor de la presente investigación. A lo largo de mi infancia y adolescencia le escuché numerosos relatos míticos wayuu y este era uno de sus predilectos. Pana lo escuchó de labios del jefe tradicional Kamamuinchi, cuyo territorio estaba en el Cabo de la Vela, a principios de siglo XX Bolinder declara haberlo escuchado en otra zona, pero ello es improbable porque esta es una narración propia de los pescadores del litoral y conserva el estilo literario característico de dicho escritor. Bolinder y Pana se conocieron en el primer viaje de este hacia 1920, en el vecindario wayuu de Arema, tal y como el europeo lo registra en su libro *Guajiro Horseback* (1957).

there was no land for her, no place to exercise her authority. Upon seeing his mistake, the father made La Guajira rise from the sea and decreed that it was her land to rule. The goddess of La Guajira married Mensh (Time), the one who is forever. And they had several daughters. One of them married Pará, the god of the sea. From this marriage two children were born, a boy and a girl; the mas is Juya (Winter) and the woman is Igua (Spring). The latter, married Jepirech, the god of the winds, and from them came all the Guajiro. That is why the maternal uncle who represents all the Guajiro is Juyap¹⁹. (Wilbert, 1986:34-35)

Otra versión sobre el origen de los wayuu fue recogida por Virginia Gutiérrez de Pineda en 1948 en ella aparecen los humanos como seres creados por *Ma'leiwa* a partir de la transformación de *Wolunkaa* la mujer de la vagina dentada. Paz Iipwana publicó en 1972 una versión más extensa acerca del origen de los wayuu en la que se atribuye su creación al héroe cultural *Ma'leiwa*. Este encarga al pájaro *Utta* la misión de organizar a los humanos en unos treinta y seis clanes primigenios. Dicha ave señaló las alianzas que estos clanes podrán constituir y dio a sus miembros los principios del parentesco y las normas de la vida en sociedad (Paz Iipwana, 1972: 185-199).

¹⁹ Ver *The Origin of Guajiro* Wilbert et al (1986: Tomo I: 34-35)

En el relato llamado *Los primeros guajiros*, recogido por Michel Perrin en 1969, se describe este acto por parte de *Male'iwa* en un lugar de la Alta Guajira llamado *Wotkasainru*.

Entonces *Maleiwa* repartió a los guajiros
Como ahora se distribuyen las ovejas al salir del corral:
Uno por aquí, otro por allá....
Condujo a cada uno a la que iba a ser su tierra,
Como se hace hoy con los pasajeros de un camión.
Así es como puede decir hoy un guajiro
donde nacieron los antepasados de su clan.
En sus orígenes los pájaros también eran guajiros,
Pero se quedaron atrás estúpidamente
Cuando el reparto entre los clanes.
Entonces *Maleiwa* les retorció las piernas,
Y se las puso hacia atrás.
Ahora están vinculados a nuestros clanes:
el alcaraván pertenece al clan *Sapuana*,
la perdiz al clan *Wouliyyuu*,
la avispa al clan *Sijjuana*....
Un día el perro, muy ebrio,
Se precipitó sobre una carne cruda, no despedazada.
Ahora pertenece al clan *Jayaliyyuu*.

La culebra picó y después chupó con la boca.

-Así seguirá- dijo *Maleiwa*.

Hoy en día la culebra es *Uraliyuu*. (Perrin, 1979:190-192).

Con base en las narraciones que recolectó Paz Ipuana en el territorio wayuu este autor considera que los humanos, tal y como les vemos hoy comparten el conocimiento de las plantas y los cuerpos y defectos de los animales: “Son seres que se bastan a sí mismos y no siempre imperfectos como sus predecesores” (Paz Ipuana: 442) Viveiros de Castro (2004) considera que este enfoque ampliamente extendido en el pensamiento amerindio parte de la idea de que habiendo sido personas, los animales y otras especies continúan siéndolo detrás de su apariencia cotidiana. En consecuencia, los diferentes tipos de personas: humanas y no humanas (animales, espíritus, muertos, habitantes de otras capas cósmicas, plantas, ocasionalmente incluso objetos y artefactos, captan la realidad desde distintos puntos de vista. (Viveiros de Castro, 2004.446)

Esta concepción wayuu tan presente en sus relatos comparte mucho de lo encontrado por Gerald Weiss entre los indígenas Campa, que habitan el oriente peruano, en su publicación *Campa Cosmology* (1972).

Campa mythology is largely the history of how, one by one, the primal Campa became irreversibly transformed into the first representatives of various species of animals and plants, as well as astronomical bodies or features of

the terrain. In each case the mechanism of change was either the action of a transformer deity or auto-transformation. (Weiss, 1972:169)

Este pueblo amerindio imagina el desarrollo del universo principalmente como un proceso de diversificación, con la humanidad como la sustancia primordial de la cual surgieron muchas, si no todas, las categorías de seres y cosas en el universo, siendo la población Campa de hoy la descendencia de aquellos Campa ancestrales que escaparon de ser transformados (Weiss,1972: 169-170).

1.4.4. Wayuu sumaiwa: un orden referencial

Un conjunto de narraciones indígenas nos habla acerca de un orden referencial enmarcado en la dimensión temporal llamada wayuu *sumaiwa* en el que prevalece un estado del ser en donde las diferentes especies interactúan y comparten la condición humana. Este orden tiene como elementos distintivos: 1) la existencia de una humanidad universal que comprende astros, plantas, animales, vientos, cerros y otros tipo de seres; todos los seres comparten una misma forma corporal humana, usan indumentarias humanas como taparrabos, collares, mantas, pulseras, mochilas, vainas, sombreros y también artefactos como arcos, flechas, redes, instrumentos musicales, sillas de montar y riendas, entre otros; 2) todos los seres, que después de los eventos transformativos serán considerados por su apariencia exterior y singularidad comunicativa, como adscritos a diferentes especies, pueden comunicarse de manera similar a la forma en que en el presente se define la

comunicación intrahumana; 3) los seres de esta dimensión temporal participan de sistemas sociales organizados en instituciones que hoy consideramos humanas (danzas, guerras, rituales funerarios, relaciones de parentesco, matrimonios, alianzas intergrupales); 4) ellos poseen conocimientos que pueden transmitir a otros y ejercen oficios como el tejido, la elaboración de cerámica, la agricultura, la pesca, la caza, el comercio, la construcción de caminos, la ejecución de instrumentos musicales y la resolución de conflictos, entre otros; y 6) todos los seres de esta época se hallan dotados de capacidad de agencia, códigos morales y reflexividad. Las relaciones existentes entre estos tipos de humanidad durante el orden referencial tendrán importantes consecuencias en el universo social de los wayuu contemporáneos, específicamente en la forma en que se fundamenta la identificación y categorizamos de los seres no humanos. Tal y como lo ha expresado Viveiros de Castro:

Another important consequence of having animals and other types of nonhumans conceived as people—as kinds of humans—is that the relations between the human species and most of what we would call “nature” take on the quality of what we would term “social relations.”
(Viveiros, 2004: 465)

En consecuencia, las categorías de relación y los modos de interacción que prevalecen en el mundo intrahumano también están vigentes en la mayoría de los contextos en los que humanos y no humanos se enfrentan entre sí. Los miembros de

esa primera humanidad cazan a otros animales o los tienen bajo su protección como ocurre en el caso de *Juya* quien tiene extensos cultivos y se mueve en veloces caballos. Igualmente, esto se refleja en el relato acerca del origen del Zamuro, quien era un miembro del clan *Aapiushana* que poseía muchas tierras y “era dueño de muchas vacas, caballos y carneros” (Paz Iipuana, 142). Todas estas relaciones entre ese orden referencial y el plano actual en el que se desenvuelven los wayuu contemporáneos deberán ser comprendidas a través de la observación y examen de los eventos transformativos que los wayuu llaman a *’wanajawaa*: La transformación.

CAPÍTULO 2

A'WANAJAWAA: LOS EVENTOS DE LA TRANSFORMACIÓN

2.1. Los relatos acerca de los eventos transformativos

En el presente capítulo trataremos los relatos asociados con los eventos transformativos que ocupan hoy una posición relevante en el conjunto mítico wayuu como es el caso de la historia de *Wolunkaa*: la mujer de la vagina dentada, la epopeya de *Ma'leiwa*, bajo su condición singular o como miembro de los llamados mellizos transformadores, la distribución territorial de los humanos a través de sus clanes, el origen del fuego y otros bienes hurtados o concedidos por héroes culturales que pueden considerarse entre los más numerosos en el corpus recogido hasta ahora por distintos investigadores y por los propios escritores indígenas. Estos relatos comprenden, además, un conjunto de transformaciones específicas relacionadas con seres y sustancias. Los eventos transformativos actúan como actos que reconfiguran el mundo y que prefiguran la transición al orden actual. Al encontrarse en esta posición temporal los seres transformadores y los eventos que ellos protagonizan se liberan de una ubicación histórica específica lo que plantea revisarlos a luz de los dispositivos de temporalización propios de los wayuu y examinar las implicaciones de estos eventos en sus concepciones ontológicas.

Los procesos transformativos suelen ser designados con el término *A'wanajawaa*, palabra rica en sus diversos sentidos pues, literalmente, podría significar “cambiar

una cosa por otra”, “sustituir” asimismo puede entenderse como “igualar” “emparejar”.²⁰ Tiene un carácter transitivo y proviene de *wane*: uno, algo que “es uno y es otro”. Un análisis morfológico²¹ de la palabra *a'wanajawaa* puede asumirse como aquello que sugiere la medida, la cantidad, las fases o etapas:

Cuadro No. 2 Análisis Morfológico

Awanajawaa
// a - wanaja - waa //
// Ø - verbal - culminativo //
// Ø - cambiar - acción de // ‘cambiar’

Los eventos transformativos registrados en las narraciones evidencian un proceso de diversificación del universo que toma a la humanidad como la sustancia primordial (Weiss, 1972: 170). De la misma manera, explican el ordenamiento actual del territorio y el paisaje sobre los cuales los ancestros que conforman la humanidad primordial dejan su corporalidad, partes de esta o sus rastros bajo la forma de cerros, rocas y signos; igualmente explican diversos rasgos externos o internos de astros, plantas, animales y humanos y su agrupación en diferentes especies de seres vivientes.

²⁰ Debo estas aportaciones al destacado lingüista venezolano José Ramón Álvarez, una reconocida autoridad en el estudio del wayuunaiki y autor de destacadas publicaciones acerca de esta lengua amerindia. Mantuve una fluida y enriquecedora comunicación personal con Álvarez durante la organización y análisis de mis notas de campo.

²¹ Este análisis fue realizado por el lingüista Francisco Pérez Van Leenden, comunicación personal.

Una revisión de las narraciones de tipo transformativo nos permite encontrar las siguientes clases de transformación:

Cuadro No. 3 Tipos de transformaciones

1	Transformaciones de humanos en plantas	De cazador en árbol de mamón, de hombre en ahuyama, de hombre en maíz, de mujer en frijol, de mujer en abrojo.
2	Transformaciones de humanos en animales	De un niño negro en buitre, de hombres en jaguares, de hombre en zorro, de niña en tortuga marina, de hombre en gato, de hombre en águila, de hombre en conejo, de hombre en venado, de hombre en cerdo salvaje, de mujer en mono, de hombre en pájaro, de hombre en pájaro carpintero, de hombre en mono, de hombre en perro, de hombres en hormigas, de hombres en comejenes, de hombre en búho, de mujer en murciélago, de mujer en paloma, de hombre en pollo, de hombre en araña, de hombre en abeja, de hombre en luciérnaga, de hombre en mariposa, de hombre en caimán, de hombres en buitres y de hombre en serpiente
3	Transformaciones de animales en humanos	De burra en joven mujer, de hormiga macho en joven negro, de perro en hombre, de mona en mujer
4	Transformaciones de animales en otros animales	De tortugas marinas en vacas, de caballo en serpiente, de pájaro en serpiente
5	Transformaciones de plantas en animales	De cactus en puercoespín, de cactus en conejo
6	Transformaciones de humanos en elementos del territorio y el paisaje	De humanos en piedra, de humanos en cerros, de humanos en pequeñas elevaciones, de humanos en islotes, de mujeres en islas, de humanos en rocas situadas en los fondos marinos
7	Transformaciones de humanos en vientos, remolinos y nubes;	
8	Transformaciones de humanos en astros	De pescadores en estrellas; de un corazón en estrella
9	Transformaciones de humanos en agentes inmateriales maléficos;	
10	Transformaciones de animales en piedras	De tortugas marinas en piedras, de vacas en piedras
11	Transformación de huevos de animales en mar	De huevos de pelicano en mar

12	Transformaciones de objetos	De agujas en vegetación, de hilo en vegetación, de hilo en otros objetos, transformación de objeto de cerámica en colina, transformación de hilo en estrella, de cerdo de arcilla en piedra,
13	Transformación de casa en piedra	
14	Transformaciones de materiales y sustancias	ungüentos en lodo; lágrimas en ríos; saliva en hilos, agua en miel, de algodón en rocío de mar
15	Transformaciones de partes de personas y animales en humanos, plantas	
16	Transformaciones de agentes inmateriales en árboles;	
17	Transformación en la condición de los humanos:	De hombre en mujer, cambios en la edad de las personas y de hombre en otro hombre
18	Transformaciones en la apariencia física de un árbol derivada de la acción de un animal.	

Las transformaciones derivan de 1) actos conscientes e intencionales realizados por seres ancestrales que desencadenan estos procesos, tal es el caso de *Ma'leiwa*, bien sea interviniendo de manera individual, o actuando bajo la forma de los llamados “mellizos transformadores” que conforman *Peliyuu*, su hermano, y *Tumajül'e*, nombre también dado al propio *Ma'leiwa* (Finol, 1984); 2) transformaciones inherentes al estado de *Mma*, la tierra, en un tiempo en que “ella era misteriosa” como se afirma en una narración recogida por Pimienta (1993:10); 3) se originan en inundaciones que afectan a *Mma*, la tierra, por la acción de su hermana *Palaa*, la mar, con la que mantiene relaciones antagónicas y 4) otras transformaciones se derivan de conductas transgresoras cometidas por algunos seres. Un ejemplo de este último es el castigo a la paloma *Mo'utwa* por su conducta inapropiada, en la narración de

“los mellizos transformadores”²² le son cortadas las pestañas debido a sus graves infidencias y a la procacidad de su lenguaje. El canto onomatopéyico de dicha paloma es interpretado por los wayuu como un lamento por la pérdida de sus pestañas. En otras narraciones el desobedecer una orden de *Ma’leiwa* al comer hojas de un árbol de olivo llevó a la mula a ser castigada con la esterilidad. La persistencia en comportamientos obsesivos como es el caso de comer carne cruda de animales muertos explica como el perro, los buitres y la culebra perdieron su condición humana original y quedaron en el nuevo orden bajo formas corporales de animales. Las actuaciones imprudentes como la de la niña que intentó recuperar su totuma, arrojándose tras ella en el mar cuando navegaba con sus padres, determinó que esta se convirtiese en tortuga marina hasta hoy. Otras transformaciones de humanos en plantas o animales están asociadas a actos sensoriales: por comer la fruta de un árbol, por mirar, por oler y por ser golpeados. Sin embargo, en ellas actúa como referente, en ocasiones de manera explícita en otras de forma subyacente, una especie de código moral primordial que contempla prohibiciones y alberga valores que orientan la vida de todos los seres vivientes.

En narraciones como la de *Wolunkaa*, la mujer de la vagina dentada, el acto transformativo, que consistió en despojar a esta de sus amenazadores dientes mediante un tiro de flecha, sirve a un propósito más elevado como es el de permitir la reproducción entre hombres y mujeres asegurando así la continuidad de la

²² Esta narración recogida por Paz Iipwana aparece en diversas publicaciones. En este caso la hemos tomado del texto de José Enrique Finol. (1984) Mito y cultura guajira. Maracaibo: Editorial de la Universidad del Zulia. Colección Francisco Ochoa

humanidad. Los actos transformativos pueden ser, también, un premio al realizar tareas meritorias que les han sido encomendadas por demiurgos como el collar otorgado por *Ma'leiwa* al pájaro *Utta*, que hoy lleva en su plumaje, y al que se puede sumar la concesión del buen humor por su buen juicio al organizar a los humanos en clanes y sentar las bases de su sistema normativo. Este buen humor se manifiesta en el canto que dicha ave mantiene hoy y que es similar a la risa humana. Ese tipo de sonidos, propios del bosque seco tropical de la península de la Guajira, nos recuerdan los eventos transformativos que moldearon el mundo tal y como lo percibimos sensorialmente hoy y hace inteligible su densidad semiótica.

Los grandes eventos transformativos pueden tener benéficos efectos secundarios que alcanzan a otros seres. La sangre que derramó *Wolunkaa*, la mujer de la vagina dentada, no solo tiñó de rojo las rocas sobre las que esta se sentaba, como puede verse hoy, sino que sirvió para colorear a aves diversas entre ellos *Tokoko*, el flamenco rosado y a *Ishoo*, el cardenal guajiro, cuyo plumaje y cabeza adquirieron la apariencia distintiva que presentan actualmente. Por otro lado, los amenazadores dientes que ostentaba *Wolunkaa* en su vagina fueron a parar a la boca del tiburón. El nuevo orden que sucede a las transformaciones nos presenta un mundo cuyos cambios externos pueden ser palpables a través de una visualidad y una sonoridad llena de sentidos cuya inteligibilidad es posible a través del conocimiento de las narraciones relacionadas con *A'wanajawaa*, el tiempo de la transformación. Esta densidad semiótica es inteligible a través del conocimiento de los relatos asociados a *wayuu sumaiwa* y a los eventos transformativos. Ello proporciona una especie de cartografía social acerca del comportamiento de los distintos seres y sus relaciones.

Además, habría que reconocer una intencionalidad, subjetividad y capacidad relacional que se derivan de esa humanidad inicial.

Algunos relatos de transformaciones registradas por Wilbert, Simoneau y Perrin en 1986 exhiben una cierta atipicidad con respecto al conjunto oral wayuu en dos sentidos: la primera se vincula con el tipo de objetos, materiales y sustancias, tal es el caso de las transformaciones de agujas en vegetación espinosa, de hilo en vegetación, de hilo en otros objetos, de ungüentos en lodo; de saliva en hilos; la segunda tiene que ver con las imágenes y secuencias narrativas tradicionales en esta sociedad. Estas transformaciones se encuentran en dos relatos: uno llamado *The Daughter of Rain and The Young Guajiro* narrado por Alicia Machado en 1973 a Michel Perrin; el otro se llama *Howler Monkey and Juya*, narrado por José Antonio Gonzales a Ramón Paz Iipwana en 1972. En realidad ambas narraciones toman como referente al cuento *Cubí Cubiana*²³ que tiene un horizonte amplio en el Caribe hispanoamericano y que era ampliamente conocido en México, Colombia y Venezuela. La protagonista de dicha narración arroja en su fuga varios elementos como peines, espejos y otros objetos a sus perseguidores para evitar ser alcanzada y estos son similares a los arrojados al mono aullador por *Juya* y a los que arroja la hija de *Juya* a su propio padre para poder huir con su amado. Esto evidencia los fluidos intercambios que se han dado entre los wayuu y los miembros de otras sociedades situadas en el Caribe y que han propiciado la adición de mitemas y narraciones en el conjunto oral de esta sociedad amerindia.

²³ Ver al respecto el prólogo del libro del mexicano Guillermo Prieto *Viaje a los Estados-Unidos Vol. 3* (Mexico: Imprenta del Comercio, Dublan y Chavez, 1877-1878).

2.2. Los seres del firmamento, la tierra y el mar

Diversas narraciones wayuu tienen como protagonistas a los seres del firmamento. El sol, *Ka'i*, aparece en ellas como un wayuu masculino, dueño de singulares monturas y de extensos rebaños. *Ka'i* posee un sombrero brillante a través del cual ilumina la tierra. En ocasiones actúa como un transgresor de normas sociales que puede enamorar y raptar a una joven mujer recluida en una habitación oscura durante su rito de paso y a la que su propio padre biológico tiene prohibido el acceso. Puede embriagarse en exceso hasta caer profundamente dormido y perder su luminoso sombrero lo que incide dramáticamente en los ciclos vitales de los seres vivientes. De esta manera, aunque sus movimientos siguen un orden similar a las actividades de los seres humanos, en ocasiones su curso puede ser desviado o suspendido por la acción de otros seres como ocurre en el mito *Se han comido el sol*:

Llovía sin cesar, enormemente,
Cuando un día, al caer la mañana,
El sol desapareció.
Se había extinguido, y todo se había puesto oscuro.
La gente fue presa de pánico.
Era cerca de mediodía y hubiera uno creído el amanecer.
-Socorro abuelo-
Decían los guajiros.
Entonces se pusieron a golpear los cacharros de metal,

Al mismo tiempo que pedían auxilio.
Hacían mucho estruendo con las piedras, las latas
- ¡Socorro abuelo! -
¡sálvanos!
¡ilumínate otra vez,
Si no moriremos de hambre,
¡Ya no podemos comer!
Así decían frente al sol sin luz.
(Perrin, 1979:154-156)

Sus relaciones con el también masculino *Kashi* pueden ser de consanguinidad, afinidad y amistad lo que no impide un latente antagonismo entre estos seres que, en algunos relatos, son presentados como cuñados. El sol, *Ka'i*, le reprocha a Luna, *Kashi*, la debilidad enfermiza de su luz que solo sirve a seres de la noche como los zorros, los conejos, las hormigas, los osos hormigueros, los perros, los espíritus y los borrachos. *Kashi* es considerado también un asiduo consumidor de licor que pierde su sensatez al hacerlo y, debido a ello, su mujer lo encierra en una habitación hasta que recupera la cordura. Mientras ello sucede solo vemos parcialmente su rostro y su luz en las fases menguantes y crecientes. Durante los eclipses de luna, explican los wayuu, *Kashi* presenta un rostro enrojecido por los golpes que le ha propinado su mujer.

Luna influye sobre la fertilidad de las mujeres, el reposo de los seres vivientes y la germinación de las semillas (que suelen resecarse por los rayos de *Ka'i*) y hacer que

los seres de la noche busquen refugio en sus hogares y madrigueras. Estos astros, aunque compiten por influir en las actividades de los seres vivientes, acuerdan finalmente una repartición de sus tareas y movimientos sobre la tierra para iluminarla y estimular actos procreativos en plantas, animales y humanos dando así lugar a lo días y las noches. Tal y como lo ha afirmado Hallowell para el caso de los Ojibwa, el concepto de fuerzas que actúan de manera impersonal es totalmente extraño para los wayuu. La pregunta desde la cual parte la explicación del mundo no es, como en la ciencia occidental, un interrogante asociado metafóricamente al funcionamiento de un reloj de cuerda ¿cómo funciona esto? sino que busca la intencionalidad existente detrás de un fenómeno ¿quién y por qué lo causa? Estas historias ejemplifican, según Hallowell (2002), como la dicotomía natural-sobrenatural no tiene sentido en algunas sociedades y como las historias acerca de seres como *Ka'i* y *Kashi nos* muestran sus roles y su interacción con otros seres considerados personas como fuerzas integrales en el funcionamiento de un cosmos unificado.

Los nombres de constelaciones y estrellas corresponden usualmente a seres míticos como *Iiwa*, *Oummala*, *Iruala*, comúnmente considerados hermanos de *Juya*, dado que también traen lluvias (Perrin, 1980.226). En los relatos tradicionales estos seres “son considerados como personajes masculinos, únicos, siempre en movimiento” (Perrin Ibid) *Iiwa*, que se asocia con las Pléyades, es el gran ser masculino²⁴ que fecunda las plantas y cuyo arribo se asocia con la fertilidad de los humanos, plantas y animales.

²⁴ Aunque en algunas narraciones puede ser referenciado como ser femenino en la mayoría de los relatos es un ser marcadamente masculino.

Cuando una mujer es sexualmente excitable, cuenta Paz Ipuana (2017: 38-39) se la llama *Iiwasü*, es decir, tocada por *Iiwa*, el gran varón.

Algunos astros como *Simiriyuu* se desempeñaron como pescadores primigenios durante la humanidad primordial. Fue *Simiriyuu* quien poseyó por primera vez las redes de pesca que *Yolija*, el Pelicano, hurtó y escondió en su pico, lo que explica, según el relato, no solo el origen de las redes sino la muerte de decenas de estas aves cuando este astro aparece en el firmamento. Así, muchos de los artefactos propios de los humanos aparecen con frecuencia como un hurto, un regalo o un préstamo proveniente de otro tipo de seres.

Adicionalmente, otras estrellas como *Paamo*, durante su humanidad inicial desempeñaron oficios como el de la pesca. Esta estrella, según las historias, engulló a su cuñado *Jichii* cuyos pies aún pueden observarse en la boca de estrella. *Paamo* es calificado como un sembrador de pestes y un aliado de *waniülüü* un agente inmaterial maléfico, pues durante su aparición surgen entre los humanos muchas enfermedades que se asocian con su presencia.

Las relaciones sociales entre estos seres que conforman la humanidad primordial son de cardinal importancia para comprender su dinámica e interacción con los humanos y con otros seres. La tierra, *Mma*, se encuentra en permanente tensión con su hermana *Palaa*, la mar, tratando de redefinir los límites físicos entre una y otra. Los relatos wayuu aluden a eventos transformativos en el que la mar invade la tierra de la península con excepción de las alturas de los cerros emblemáticos en donde se

refugian las aves y los humanos. Ello obliga a la intervención de entidades, como el demiurgo *Ma'leirwa* que, arrojando piedras en dirección de la costa o encendiendo antorchas desde los picos del cerro *Iitujoru*, hacen retroceder el mar a sus límites iniciales. Estas inundaciones tienen en algunos relatos el carácter de auténticos diluvios que afectan a los humanos primordiales. Esto a su vez, lleva a su transformación en las plantas actuales.

Tomó una honda y lanzó las otras muy lejos:
una al norte,
una al sur,
una al oeste,
- ¡Kaoo! kaoo!
clamaba el mar al irse.
El mundo reapareció.
El mar se secó.
Se detuvo allí donde existe ahora la ribera. . .
-Cerca de la cima de la montaña Iitujulu
se puede todavía ver su rastro. (Perrin, 1980:122)

La mar, *Palaa*, es considerada la madre de los diversos vientos de la península. Estos vientos tienen diferentes temperamentos y variadas relaciones que pueden ser de amistad, antagonismo y amor. Algunos son considerados benéficos y amorosos como *Jepirachi*, por el frío que lo envuelve, y otros, como *Joutai*, viento seco y ardoroso del este, se asocian con el hambre y la sequía, otros son reconocidos

embaucadores, como *Jepiralujutu*, que finge ser *Jepirachi*, viento del nordeste, para engañar y perder a los pescadores. Ellos fueron los primeros danzantes de la humanidad primordial. *Tepichikua* el pequeño remolino, *Chiputna*, el fuerte viento caliente que viene del este, *Wa'ale* el viento despiadado que sopla en ráfagas durante las tormentas, *Jepirachi* el viento suave como el aliento de una persona dormida, y por último, *Wawai*,²⁵ el huracán, que destruye todo lo que encuentra su paso. La ambigüedad en el género de algunos de los vientos es notoria. En ciertos relatos aparecen como seres marcadamente masculinos y en otros son abiertamente femeninos. Aunque la ubicación de la dirección en que se mueven es clara, no es posible fijarlos pues ellos mismos declaran en sus historias que no viven en ningún lugar, sino que pasan regularmente por caminos establecidos desde tiempos transhistóricos.

En su condición de humanos los seres de la tierra también están sujetos a sus emociones y, en consecuencia, son falibles. A *Mma*, la tierra, se le vincula con la fertilidad y es madre de numerosos seres vivientes, sin embargo, la discreción no se considera una de sus virtudes. *Mma* ocupa una posición privilegiada para observar el mundo. Nada escapa a su penetrante, cercana y abarcadora mirada. En cierta ocasión, espoleado por la curiosidad, el sabio pájaro *Utta*, quien instituyó el sistema normativo wayuu, preguntó a *Mma* por la forma de los genitales de las mujeres ya que ella era quien podía describirlos mejor dado que aquellas esquivaban las miradas curiosas de los hombres, pero debían agacharse cerca del suelo para hacer

²⁵ Wilbert, et al, (1984) Relato de Howler Monkey and Juya

sus necesidades. *Mma* le confesó a *Utta* que estos tenían la misma forma de los bigotes del ave. A causa de esa temprana infidencia los grupos familiares wayuu deben pagar hoy significativas compensaciones materiales cuando violan las normas sociales. Estas compensaciones se entregan en animales, cuentas arqueológicas o collares de metales preciosos que se derivan de las riquezas que crecen en la superficie de *Mma* o provienen de sus entrañas.

2.3. Transformaciones de las plantas

Como se ha afirmado anteriormente, el tiempo de la transformación está constituido por un conjunto de eventos que remodelan la apariencia de los seres vivientes y que dan paso a un nuevo orden en el que las plantas juegan un papel relevante. Los actos transformativos no solo implican cambios morfológicos o comportamentales en los seres vivientes sino transferencias de conocimientos, elementos, oficios, artefactos, prácticas e instituciones que eran de posesión exclusiva de los primeros humanos o de los demiurgos. Entre los seres que conforman la humanidad primera a las plantas se les otorga en el conjunto oral la posesión de profundos conocimientos y son admiradas por su comportamiento, sensibilidad y actitud pacífica.

Los wayuu entrevistados durante mi trabajo de campo estuvieron de acuerdo en que las plantas fueron “wayuu” anteriormente dado que se comportaban como tales, tenían coloridas indumentarias humanas, estaban socialmente organizados, poseían conocimientos y ejercían oficios. También estaban dotadas de interioridad y reflexividad: la patilla, por ejemplo, actuaba como una mujer sensual y provocadora

que invitaba a los otros humanos a aparearse con ella y cumplir con uno de sus fines vitales que era el aprovechamiento de su corporalidad en su condición de ser nutriente. Sus ciclos vitales de renovación de sus tallos y hojas, así como su florecencia y fructificación están asociados con *Juyá*, la lluvia bajo sus distintos nombres o con *Iiwa*, la lluvia moderada que llega con las Pléyades. *Juyá* es el agricultor por excelencia, su huerta es el bosque y todo lo que en él florece o fructifica obedece a su cuidado, con ello se alimenta no solo a los actuales humanos sino al resto de seres que habitan en su espesura. En contraste, las plantas cuya reproducción dependen de la acción humana, como el maíz, frijol, yuca, ahuyama, millo, entre otros, tiene su lugar en la huerta y son los cultivos que corresponden a los humanos, pero desde su siembra hasta su cosecha no solo intervienen estos sino diversas especies que buscan su aprovechamiento: aves, invertebrados, insectos, mamíferos terrestres y de vida arbórea. La huerta humana actual, por ende, es descrita por los agricultores wayuu como una especie de auditorio polifónico y dinámico en el que concurren diferentes voces, cantos y acciones de personas. Muchos de estos seres están representados en el juego de la cabrita o *Kaa'ulayawa* que se realizaba en tiempos de vendimia.

Las plantas fueron los primeros humanos que poblaron la tierra, aunque se considera que su aparición es posterior a la de los grandes elementos vivientes como el tiempo, la oscuridad, la claridad, la niebla, el sol, la luna, el mar y la tierra, seres que les antecedieron en el universo. En un relato recopilado por Paz Iipwana, estos pobladores primigenios son descritos de la siguiente manera:

“Los primeros pobladores de la tierra fueron los *Wunu’u*, hijos de *Juyá*. No se sabe cómo surgieron ni cómo formaron la primera generación viviente de nuestros antiquísimos antecesores. Los *Wunu’u* tenían su *seyuu*²⁶ inmortal. Eran seres de apariencia rara que se alimentaban de agua, de sol y de viento. Vivían a campo abierto sin procurarse abrigo. Permanecían de pie todo el tiempo, tras el gozo de una larga primavera. Aquellos seres majestuosos y delicados tenían fuerzas reservadas que no empleaban contra nadie. Entre ellos reinaba una maravillosa uniformidad de vida. Todos vivían solidariamente unidos”. (Paz Ipuana, 2017: 106)

Las causas que determinan la transformación colectiva de las plantas son atribuidas por Paz Ipuana a una gran inundación que él llamó “*asetüin Palaa*”,²⁷ es claro por esa expresión que la devastación no se origina en una prolongada y torrentosa precipitación pluvial sino de la expansión de *Palaa*, la mar, hacia los dominios de su hermana y rival, *Mma*, la tierra.

²⁶ *Seyuu* es una especie de fuerza inmanente o agente inmaterial que vive en las lanías o contras y también una especie de agente auxiliar de los chamanes a los que se acude en los rituales de curación de los enfermos

²⁷ Estas tensiones entre *Mma* y *Palaa* se encuentran presentes en diversas narraciones wayuu que registran la intervención de seres como *y Juya* y *Maleiwa* se hace necesaria para establecer una línea costera que precise los límites entre los dos dominios.

En aquellos seres se produjo la más inverosímil de las transformaciones. Aquellos genios portentosos dejaron de ser humanos y se trasmutaron en plantas y fueron revertidos a. vivir inmóviles para dar origen a la especie vegetal...Los antiguos seres sufrieron una metamorfosis total, tomaron una fisonomía distinta, quedaron sin rostro, sin perfil y sin noción de sí mismos para actuar sobre su propio destino. Condenados siempre a nacer de pie y morir de pie, a ir con el viento, vestirse de hojas y hablar en el lenguaje de los murmullos sin entenderse nada. Sus cuerpos fueron sus tallos, sus troncos, sus flores, sus adornos; sus frutos y semillas, sus sexos. La piel, que antes fue sensible al estímulo más leve, se transformó en corteza dura, que envuelve un corazón rígido y lleno de sangre sin color. Los brazos múltiples fueron ramas y bejucos retorcidos que se extendieron a lo alto para pedirle al sol un trozo de luz vivificante. (Paz Iipwana, 2017:108)

Es conveniente señalar que las plantas, en tanto que humanos, y, en consecuencia, como seres sociales, se encontraban organizadas durante el orden referencial en clanes como *Uliana*, *Epinayuu*, *Jayaliyuu* y *Aapiüshana* entre otros. Los wayuu contemporáneos suelen vincular a las plantas más abundantes en su territorio con clanes que son considerados por ellos los más numerosos de su sociedad. De esta forma, el árbol del trupillo (*Prosopis juliflora*), que hoy ocupa grandes extensiones de tierra, suele ser vinculado con el clan *Uliana*, uno de los más ricos en número de

miembros en el tiempo actual. Esto provee conexiones genealógicas distantes basadas en el tiempo mítico entre diferentes grupos de seres vivientes que conllevan un sentido del parentesco y una ética que guía las interacciones entre las especies. Como lo ha observado Mathew Hall en su obra *Plants as Persons* (2011), las historias de transformación y metamorfosis reconocen a las plantas como sujetos volitivos y comunicativos proveyendo las bases que cimientan las interacciones entre los vegetales y otros seres considerados como personas.

De estos relatos puede concluirse que los actos transformativos tienen entre sus efectos iniciales: 1) la transformación morfológica de los seres; 2) la pérdida de formas de comunicación similares a las que emplean los humanos actuales, de las que gozaban en su humanidad primordial; 3) una reducción de su autonomía derivada de limitaciones en su capacidad motriz con respecto al mundo vegetal o de la pérdida de artefactos que les eran propios y que pasan a ser parte de sus rasgos corporales, en formas de vainas, hojas, espigas, ramas, espinas, texturas y colores; y 4) la transferencia de gran parte de sus conocimientos, oficios y artefactos a los humanos actuales.

Ahora bien, la transformación morfológica de algunas plantas implica mucho más que una simple metamorfosis externa. La condición externa de las plantas no apunta tanto a la noción biológica occidental de “cuerpo” como al concepto amerindio de “casa” en donde la espiritualidad de las plantas se alberga. Para dar un ejemplo de ello, quiero contar lo ocurrido durante la interacción diaria de nuestro hogar con la joven mujer wayuu que nos provee de frutas silvestres, frijoles, camarones y otros

alimentos del contorno indígena de Riohacha. Ante la solicitud de cerezas silvestres llamadas *Jaipai* en la lengua wayuu, ella quiso explicarnos que no podía traernos estos frutos pues sus arbustos aún no habían fructificado, la expresión que utilizó fue “aún están verdes las casas de ellas”. En el pensamiento wayuu las plantas responden a los cambios de su entorno, como la llegada o el retraso del régimen pluvial y a la aparición de constelaciones asociadas con sus ciclos vitales junto con los de los humanos y animales. La planta de cereza, cuando posee frutos, aparece en los sueños como una mujer engalanada de collares rojos. En consecuencia, para Sara y otras mujeres wayuu, las plantas pueden tener casas porque son consideradas como seres sociales con capacidad volitiva que interactúan con los humanos y con otros seres vivientes.

La idea de que seres como *Pulowi*, ser hiperfemenino, que es catalogada como la dueña de los animales de tierra, habita en casas percibidas como formas densas del bosque o aglomeraciones de plantas ha sido registrada por Michel Perrin:

Pulowi vivía ahí cerquita
en unos matorrales espesos.
Era como una casa hermosa, un camino llevaba a ella
El viejo chamán se quedó observando
Se encontraba ahí
Donde ella llevaba a los que quería tragarse. (Perrin,
1992:174)

Esta noción de que algunos seres habitan en “casas” también es expandible a los peces y otros seres marinos como suelen afirmar los pecadores wayuu²⁸. En las concepciones wayuu acerca el mundo vegetal la vivienda de las plantas, subsiguientemente, corresponde a su forma externa en donde habita su “*aseyuu*” o inmaterialidad, y es allí en donde radica su capacidad volitiva e intencionalidad lo que hace que pueda ser considerada como “persona”.

A pesar de haber perdido la capacidad de comunicarse mediante sonidos derivados de su lengua humana primigenia las plantas mantienen la habilidad para transmitir información a otros seres, anunciar cambios en el entorno físico, y comportarse según sus propias formas evidenciando intencionalidad, reflexividad y código moral. Esto lo hacen a través de la pérdida o renovación de su follaje, su florecimiento y fructificación, los cambios en el ambiente, respondiendo a la llegada o el retraso del régimen pluvial y a la aparición de constelaciones asociadas con sus ciclos vitales junto con los de los humanos y animales. Asimismo, ellas pueden comunicarse con los humanos a través del sueño en el que aparecen en la forma de su humanidad inicial y pueden transmitirles mensajes. La fuerza inmaterial de su “*aseyuu*” se trasfiere a las *lania* o “*contras*” que protegen a los humanos. Tal como lo reafirma Paz Ipuana:

²⁸ Arhem (1993:109) ha señalado entre los Makuna del Vaupés colombiano la concepción de que los peces son gente que forman comunidades en territorios específicos de un río. Ellos habitan en casas subacuáticas en las que ellos guardan todos sus bienes: ollas herramientas, instrumentos rituales como los que los humanos tienen en sus casas,

“Después que los Wunu’u cambiaron su naturaleza, los hombres nuevos tomaron sus virtudes. Para confeccionar sacros talismanes como celosos protectores y guardianes de quien los posee y de este modo preservarlos de los malos momentos. Los *Wunu’u* dejaron las fuerzas de sus *Seyuu* en los amuletos y las contras de poderes mágicos para ser invocados en las horas de peligro. Lo mismo que sus mórbidos fantasmas, que envenenan a los apocados en sus difíciles trances”. (Paz Ipuana, 2017: 109)

Los conocimientos poseídos originalmente por las plantas fueron transmitidos a distintos seres. Animales como la araña *Walekeru*, famosa por enseñar el arte del tejido a las mujeres humanas, aprendió dicha habilidad de *Maawüi*, la planta de algodón, quien ya hacía fajas, chinchorros y otras prendas en la humanidad primera y era reconocida por el esplendor de sus tejidos. La agricultura, la elaboración de objetos en madera, la curación con sustancias vegetales, la fabricación de instrumentos musicales, la ornamentación facial, la elaboración de sombreros y sogas, las sillas y pellones de las bestias eran facultades de los seres del mundo vegetal que también conocían los movimientos de los astros y predecían el arribo de las estaciones secas y lluviosas (Paz Ipuana). Las plantas albergan hoy en sus tallos, cortezas, raíces, semillas, frutos y savias los elementos que hacen posible aplicar los conocimientos transmitidos por ellas y que eran parte de sus primigenios oficios. Su antiguo poder permanecer en las sustancias curativas de origen vegetal, “*lanía*” o

amuletos familiares, bebidas fermentadas, artefactos diversos y resinas cuyos usos tienen un carácter ritual.

Algunos eventos transformativos afectaron no a todos los vegetales sino a plantas específicas. El árbol del palo Brasil conocido como *Ata* presenta profundas estrías en su tallo causadas por las garras del jaguar cuando este rasguñó la corteza de dicho árbol en la búsqueda de, *Julera*, el caracol (Perrin, 1979: 180). El árbol de mamón, *Kane'ewa*, era un antiguo cazador que se adentró en el bosque y luego, agobiado por la sed y aturdido no pudo encontrar el camino de retorno a su casa y se convirtió en el árbol del mamón, una fruta que, según advierten los mayores a los niños wayuu, al consumirse es causante de la sed. La tuna y sus frutos son el resultado de la transformación de un asno y su dueño humano en esa planta espinosa cuyos tallos ovales se asemejan a las orejas del animal.

Es necesario aclarar que no todas las plantas poseen la misma importancia en el conjunto oral wayuu. La mayor parte de los relatos míticos aluden a trupillos, cardos, tunas, tabaco, guamachos, jovitos o caujaros, cerezas, plantas medicinales y a las cultivadas en las huertas como: maíces, frijoles, melones, sandías y ahuyamas. Ellas permiten establecer conexiones entre los humanos y otros seres pues algunas como el tabaco pueden actuar como mediadores en los rituales chamánicos facilitando la interacción con agentes inmateriales que son auxiliares de los chamanes en sus rituales curativos y otras, como el malambo, son fundamentales en los rituales ligados a la navegación marítima y a la pesca. También sus rasgos físicos son referentes para los procesos de nominación de seres pertenecientes a diferentes

dominios, como es el caso de los peces y otros animales marinos como el mero y la tortuga caguama, cuyos nombres son tomados de los colores que caracterizan a una especie de *melocactus*²⁹ y a la yuca brava respectivamente.

A diferencia de humanos y animales, en ellas predomina un carácter pacífico que nunca se inclina a la violencia o a los actos de venganza a pesar de que pueden ser, y los son frecuentemente, víctimas de acciones violentas por parte de los humanos y otros seres. Tensiones entre plantas y seres diferentes a los humanos se establecieron desde el orden referencial como la existente entre *Iiwa*, un tipo de lluvias que llega con las Pléyades cuyo género es cambiante según diversas narraciones, y *Aipia*, el trupillo, uno de los árboles más representativos del bosque seco guajiro. Habiéndosele encomendado la tarea de fecundar a las plantas con sus aguas al masculino *Iiwa* este lo hizo con inusitada violencia sobre plantas jóvenes cuya fecundación no se le había asignado aun causando la muerte y el maltrato de muchas de ellas. *Aipia* le reconvino suavemente por su conducta inapropiada lo que causó su enojo y rencor, desde entonces cuando llegan estas lluvias suele lanzarle rayos a los trupillos fulminando sus tallos y ramas. Incluso cuando su vida declina reflejan esta condición pacífica pues a diferencia de humanos y animales las plantas “Son seres que al morir no agonizan, no despiden hediondez, porque mueren puros en el tiempo” (Paz Iipwana, 2017: 109).

²⁹ Parulua o *Melocactus curvispinus*

2.4. La transformación de animales

Viveiros de Castro afirma que para los pueblos indígenas amazónicos la condición original y común de humanos y animales no es tanto la animalidad como la humanidad misma:

The great separation reveals not so much culture distinguishing itself from nature as nature distancing itself from culture: the myths tell how animals lost the qualities inherited or retained by humans. Humans are those who continue as they have always been. Animals are ex-humans (rather than humans, ex-animals). In some cases, humankind is the substance of the primordial plenum or the original form of virtually everything, not just animals.

(Viveiros de Castro, 2004: 465)

Los eventos de transformación de todos los seres vivientes incluidos astros, plantas, cerros, vientos y animales, que protagonizaron los actos transformativos durante el orden referencial son, en consecuencia, el inicio de un proceso de diversificación del universo a partir de una separación morfológica de los seres vivientes en los que con posterioridad a estos eventos subsisten rasgos exteriores o inherentes a su personalidad u oficio durante su humanidad inicial.

Algunos de los rasgos exteriores presentes en los animales que provienen de su anterior humanidad pueden corresponder a utensilios personales de gran valor afectivo, como es el caso de la totuma de la niña wayuu que se convirtió en tortuga al caer al mar intentado recuperar su preciado objeto. El cuerpo de la tortuga verde (*Chelonia mydas*) es considerado hermoso por los pescadores wayuu pues sus pechos planos corresponden a una joven impúber en la que aún no se han desarrollado los senos y las marcas distintivas en su cuello son las decoraciones que se encontraban en su totuma de calabazo. La cola del mono corresponde a un precioso collar que este había cobrado de antemano como pago por organizar a la nueva generación de humanos en clanes, sin embargo, como el mono instituyó los clanes con base en las preferencias sexuales de los individuos, *Ma'leíwa* se vio obligado a destruir esa generación de seres y castigó al mono transformando su collar en la cola que es parte de su cuerpo convirtiéndole también en el hazmerreír de la humanidad. Los jaguares y otras fieras que usaban armas como arcos y flechas las perdieron por voluntad y acción de *Ma'leíwa*, pero estas fueron a parar a sus cuerpos en forma de colmillos y garras para que no quedasen indefensos.

Otros seres perdieron su humanidad debido a su carácter temeroso como ocurrió con los venados. Aún después de la transformación caimanes y pelicanos mantuvieron su reputación como incorregibles ladrones. El conejo sigue siendo considerado hasta hoy un *trickster* y un mentiroso contumaz. Mientras otros seres que vivían en colectividad cuando eran humanos mantienen sus primeros oficios: las hormigas son considerados comerciantes primigenios que viajaban en caravanas a través del territorio guajiro llevando mercancías a otros lugares en la misma forma

en que hoy transportan pequeñas hojas e insectos; los comejenes o termitas ejercían el antiguo oficio de la construcción de caminos tal y como lo hacen hoy modificando vigorosamente el paisaje con sus colmenas de barro.

Aquellos humanos que fueron castigados por *Ma'leiwá* transformándoles en animales por haber robado maíz de la huerta de la hechicera *Lyonta*, como los monos, ardillas, cerdos salvajes y cotorras persisten en sus transgresiones hasta hoy afectando parte de los cultivos de los humanos y contaminando sus alimentos. Margarita Pimienta (1993), investigadora wayuu que realizó su trabajo alrededor de la Serranía de la Macuira, un área pletórica de lugares mitológicos, indica que *Juyá* y *Mma* son mencionados como los padres de varias generaciones de seres con apariencia humana, algunos de los cuales fueron castigados a través de un proceso de transformación morfológica adquiriendo una apariencia animal.

Los transformados son, por tanto, las plantas y animales ya que la humanidad primordial preexistía junto con instituciones sociales como los diversos oficios, los códigos morales y la organización en clanes (ibid, 1993: 9). De acuerdo con dicha autora dado que los animales tenían apariencia humana y actuaban como tales, “cuando la tierra era misteriosa y tenía el poder de transformarse y transformar todas las cosas que en ella existían”, algunos wayuu pasaron a ser animales debido a que no merecían mantener su forma humana. De esta forma el ave palguarata³⁰, que era un wayuu del clan *Uliana* y palabrero de profesión, fue transformado

³⁰ Corresponde a la paraulata u ojos de candil (*Turdus nudigenis*)

“porque era demasiado hablador, por esa razón hoy día sigue condenado a mantenerse hablando y gritando todo el tiempo, anunciando la llegada de las visitas a las rancherías. El alcaraván era un wayuu Sapuana que se mantenía tocando el tambor todo el tiempo y a toda hora sin importarle molestar a los demás. Esta fue la causa por la cual era mejor convertirlo en ave y pasó a ser el alcaraván”. (Pimienta, 1993: 10)

Actos transformativos específicos, que se refieren a una sola especie animal o que aluden a la adquisición o pérdida de un rasgo corporal o una capacidad específica dentro de dicha especie, se encuentran en las narraciones de tipo etiológico que explican los cambios morfológicos o de comportamiento en diversos seres cuyos efectos son visibles hoy, pero cuyo origen suele ubicarse en un tiempo ancestral. Dichos relatos pueden aludir al origen del pico de los pelicanos debido a que esta ave, considerada un pescador primigenio, engulló las redes de pesca que le había prestado la estrella *Simiriyuu* para no devolverlas a su dueño. Dicha estrella aparece en la estación del verano causando con sus vientos la muerte de muchos pelicanos. Desde entonces *Yolija*: el pelicano es considerado por los habitantes de la zona costera como un pájaro mentiroso y ladrón. Otra narración explica porque el caimán es mudo debido a que el perro le solicitó a aquel que le prestara su lengua para argumentar oralmente en una disputa o para usarla como una cuchara, pero este jamás la devolvió generándose una enemistad eterna entre ambas especies. Esta

historia le da sentido a los ataques que los caimanes suelen hacerles a los perros cuando estos se acercan a los cuerpos de agua. Los cuentos etiológicos explican un fenómeno derivado de una metamorfosis cuyo resultado implica diferencias con el estado anterior de una especie o de un individuo. Estos cambios corporales o comportamentales tienen como fundamento una causalidad mítica pues su origen corresponde a un acto decisivo situado en un tiempo primordial (Childs, 1974).

En las narraciones cosmológicas de los wayuu contemporáneos algunas especies fundamentales para su subsistencia se derivaron de la transformación de otros animales. Tal es el caso del ganado, obtenido por los humanos en áreas del litoral como las salinas cercanas al arroyo de *Pajara*, en la zona costera de Carrizal. De acuerdo con este relato las tortugas marinas y algunos peces salían del mar por las noches a pastar en áreas terrestres y antes de la salida del sol retornaban a las aguas marinas. Extrañados por los sonidos que hacían estos grandes animales los humanos decidieron capturarlos empleando sogas durante la noche. Una vez salieron del medio marino muchos de ellos fueron enlazados y son los antecesores de las vacas, cabras y ovejas actuales. Aquellos pocos que escaparon de la acción humana intentaron retornar al mar, pero al salir el sol quedaron convertidas en rocas en medio de las salinas. Aún pueden verse hoy estas piedras en un lugar mítico llamado las tortugas de *Pajara*, dando en la distancia forma a un espejismo que se repite periódicamente en el desierto pues al ser vistas desde lejos las rocas se asemejan a un rebaño de ganado que trata de atravesar aguas someras y retornar el mar.

Los atributos sociales propios de los clanes son compartidos hoy por humanos y animales y esto incluye a las especies marinas. Los miembros humanos del clan *Aapiishana* y peces como el jurel tendrán un carácter andariego en la tierra como el mar; los humanos pertenecientes al clan *Uliana* compartirán comportamientos que les son inherentes con el jaguar, el gato, el pájaro llamado paualata y el conejo, en las que se entremezclan virtudes y defectos como la valentía, la astucia, la elocuencia y la capacidad de mentir; los miembros del clan *Wariliyuu* están hermanados con el zorro y el pargo pluma en su actitud constante de merodear sin fijar vivienda duradera; así como las personas del clan *Ja'yaliyuu* y los perros serán asociados y hermanados por los rasgos de su carácter.

En un relato obtenido durante mi trabajo de campo un perro llamado *Shoomai* tiene la facultad de transformarse temporalmente en un hombre para enamorar a una mujer humana.

Hace tiempo un Wayuu vino desde muy lejanas tierras a la Alta Guajira, a un lugar llamado *Laanapa*. En ese lugar vivía una mujer que le decían *Julamia*, llamada también *Kaliapanat*, ya ella tenía sus pretendientes, pero no había ninguno que tuviese la presencia del pretendiente recién llegado. Cuando dicho hombre llegó lo hizo montado en una imponente mula. Al llegar le preguntó al sirviente por la muchacha y donde estaban sus padres. Cuando él llegó lo primero que miraron en su montura fue su marca clanil.

Esta correspondía al clan *Jayaliyuu* y los Wayuu le llamaban a este emblema *Erujapa*. Una vez saludó a los padres de la joven él se presentó y les dijo que era del clan *Jayaliyuu*. El padre de *Kaliapanat* era del clan *Uliana*, su mujer observó los collares traídos por el pretendiente. Las rojas cuentas de *tuuma eran* las más brillantes que ella había visto y mucho más refulgentes que las que había poseído su familia.

Los padres entregaron a *Julamia* y esta se fue con su marido a tierras lejanas hasta llegar a una montaña y allí vivieron por varios días. Sus relaciones íntimas no las hacían, como los demás wayuu, en el chinchorro sino en la tierra. El marido no podía acostarse y dormir con ella porque alegaba tener muchos enemigos y no podía dejarse ver con ella porque lo mataban.

El pretendiente cada vez que se acostaba con ella para tener sus relaciones le daba tres vueltas. Cada vez que el hombre dormía se levantaba y aullaba como lo hacen los perros. Una mañana él vio todos los animales que tenía: caballos, chivos, ovejos, todos estos animales estaban marcados con un solo hierro *Erujapayaa* que significa la “pisada de un perro”. Ella comenzó a sospechar por su extraño comportamiento que era un animal. Así una mañana *Kaliapanat* se levantó en la madrugada a la hora

que su marido se levantó y se fue huyendo hasta llegar a una rancharía en donde un Wayuu le dijo que ese señor con quien ella vivía no era un humano, sino que era un perro. En la tarde llegó *Shoomai* y les preguntó por su mujer al wayuu, este le respondió que no sabía de ella. Luego el wayuu, que era un hombre mayor, le dijo: te acercas porque estoy desarmado ya me voy armar de mis flechas. Cuando al sobrino del viejo le dijeron que *Shoomai* era en realidad un perro, ordenó que se colocaran en guardia para flecharlo. Al primer flechazo que le dieron *Shoomai* lloró como los hacen los perros cuando están heridos y así de esa forma mataron a *Shoomai*. (Contado por Odilón Montiel Uliana)

Aunque los eventos transformativos que afectaron a los seres vivientes ocurrieron en el orden referencial llamado *wayuu sumaiwa* algunos relatos wayuu muestran que las fronteras ontológicas entre especies que comparten el mismo clan no están herméticamente cerradas y que otros seres, entre ellos los chamanes, pueden excepcionalmente cruzarlas al realizar actos transformativos de carácter transitorio. En un relato recogido por *Jusayuu* se habla de un famoso *ouutchi*³¹ llamado *Jurruliana* que tenía poderes transformativos:

³¹ Chamán masculino en contraste con la Oüütsü, o mujer chamán.

Solía caminar durante las noches, pero en cambio durante el día se quedaba en la casa quieto. Durante el día se transformaba en culebra, permanecía enroscado dentro de la casa. Jurruliana le contaba muchas cosas a la gente. Voy a caminar mañana, por favor, sobrinos, quédense quietos en la casa- decía Jurruliana. Voy a caminar, recorreré Atuirruku, Atuolu, Isi'panou. Suelo caminar cuando el día está nublado, es necesario que ustedes se queden quietos en la casa no sea que los confunda y no los reconozca- le decía a la gente. (Jusayu, 1986:76)

Las relaciones de parentesco entre humanos y animales fundamentadas en el orden referencial llamado *wayuu sumaiwa* pueden ser expresadas en los términos reservados para los humanos y así un animal con el que se comparte el clan puede ser aludido con el término “abuelo”. Aunque no existen reglas explícitas que impidan dar muerte a animales con los que se comparte el clan la actitud hacia el cuerpo del animal muerto debe ser respetuosa y debe evitarse tanto la sobrepesca como la caza excesiva para evitar retaliaciones de seres que, como *Pulowi*, son considerados como dueños de los animales. Esta ve a las tortugas y animales de mar no como las ven los pescadores sino como ganado de su propiedad y a las crías de estas como terneros (Guerra, 2015:90).

Estos relatos relacionados con la dimensión temporal llamada *wayuu sumaiwa* proveen no solo una genealogía básica entre las especies de seres vivientes sino

vínculos sociales y concepciones ontológicas que pueden considerar los cuerpos y subjetividades de algunos animales y humanos como co-extensivos. Los vínculos sociales y emocionales establecidos entre animales y humanos en la sociedad wayuu no deben entenderse como simples expresiones metafóricas sino como reales relaciones de parentesco con incidencia en las reglas que guían los más importantes eventos sociales como son los rituales funerarios. Aunque los wayuu consumen en la vida cotidiana la carne de animales no domesticados como conejos, lagartos, aves silvestres, pescados y venados estos seres que hicieron parte de la humanidad primordial no deben ser consumidos como alimentos en los funerales en los que los alimentos ofrecidos corresponderán a la carne de animales domésticos especialmente reservados para el sacrificio como vacas, cabras y ovejas.

Como lo considera Viveiros de Castro para los pueblos indígenas de la Amazonia las reglas dietarias están unidas a la potencia espiritual de los animales.

The past humanity of animals is added to their present-day spirituality, and both are hidden by their visible form. The result is an extended set of food restrictions or precautions that declare inedible animals that were, in myth, originally consubstantial with humans—though some animals can be desubjectified by shamanic means and then consumed. Violation of food restrictions exposes the violator to illness, conceived of as a cannibal counter predation undertaken by the spirit of the prey (turned

predator) in a lethal inversion of perspectives that transforms human into animal. (Viveiros de Castro, 2004:476).

2.5. *Juya* y *Ma'leiwa*: el gran transformador y ordenador

Juya, puede ser considerado como la figura mítica más destacada del orden referencial en el que los seres comparten la condición humana. Al aparearse con la tierra generó multitud de seres y moldeó la forma externa de su superficie. Su carácter sigue siendo el de un wayuu hipermasculino. Va armado de truenos y relámpagos que antes pertenecían al mono aullador. No es considerado un ser cruel, pero puede ser severo y caprichoso prefiriendo regar algunas tierras sobre otras. El gran abuelo *Juya* forma una especie de hipostasis con sus hermanos asociados a constelaciones o estrellas como lo son: *Iiwa*, *Iruala*, *Aliapeera*, *Ommalaa* y *Paamo* que anuncian diferentes tipos de lluvias, generan cíclicamente los cambios sobre la faz de la tierra. Ellos se encargan del fluir de las aguas, de los truenos y relámpagos, de la fertilidad de las plantas, animales y humanos y todo ello es notificado a través de una red cósmica que involucra a variados seres del firmamento, fenómenos meteorológicos, señales dadas por los animales y una rápida transformación del mundo vegetal que le anteceden y anuncian su presencia.

En las narraciones que hoy son consideradas centrales en el conjunto mítico wayuu publicado hasta ahora, se le otorga a *Ma'leiwa* el papel de demiurgo, sus actos transformativos, sin embargo, parecen corresponder más al de una especie de héroe

cultural, que genera principios axiológicos dirigidos a orientar las relaciones sociales entre los distintos seres en un orden diferente al vigente en el orden primordial. Él derrota a los hombres jaguares, es portador de muchos bienes importantes como el fuego, salva a los seres vivos de las inundaciones de *Palaa*, la mar, y reprime el incesto convirtiendo en piedra a quienes lo consuman (Amstrong y Metraux, 1948: 382). Las tareas que él mismo realiza o encomienda a otros seres, como el pájaro Utta, crean protocolos (*sukuwa'ipa*) que guiaran las relaciones entre los humanos y las de estos con los humanos primordiales, ahora morfológicamente transformados pero que conservan su capacidad de agencia, comunicación e intencionalidad. *Ma'leiwa* es reconocido como el transformador por excelencia, de allí las grandes afinidades que en él reconocieron las religiones cristianas para asimilarlo a la noción occidental de su Dios. Este sincretismo ha contribuido significativamente a aumentar la confusión sobre este personaje, tanto en el pensamiento mítico como entre los wayuu contemporáneos, como lo han señalado, Pineda, Perrin y Saler.

One of the godlike characters of myth is a being known as Maleiwa. In some narratives he created the ancestors of the Wayu. He formed them, in some stories, out of clay, rather like a potter. In others he transformed them out of animals, thus establishing the identification of each Wayu clan with one or more animals. And in still other narratives he fashioned ancestors from sea foam. Maleiwa, moreover, has a mother, a personage known as Borunka or simply as "the mother of Maleiwa." She was

impregnated by a clap of thunder during a lightening storm.....Roman Catholic missionaries have long tended to see in Maleiwa something of a crude analog to the Christian creator. (Saler, 2005: 263)

A diferencia de la radical transformación morfológica de plantas y animales la intervención de *Ma'leiwa* sobre los humanos tiene una fundamentación principalmente axiológica. Sus intervenciones van dirigidas a remover obstáculos que dificulten o impidan su continuidad sobre la tierra, en algunas narraciones sanciona las conductas transgresoras de humanos y animales y busca dotarles de principios normativos y sociales que regulen las relaciones entre los humanos y, por extensión, la de los humanos con los otros seres. Lo anterior se evidencia en los relatos que nos hablan de los actos de los mellizos transformadores sobre *Wolunkaa*, la mujer de la vagina dentada, y los que aluden al origen de los primeros wayuu.

El acto de despojar a la temible *Wolunkaa* de sus amenazadores dientes se atribuye a la figura de *Ma'leiwa*, bien sea en su condición de ser singular o como miembro de los llamados mellizos transformadores³² *Tumaju'le* y *Peeliyuu* bajo el nombre del primero de ellos. Narraciones acerca de mujeres míticas dotadas de una vagina dentada se hallan presentes en el conjunto oral de diversas sociedades indígenas americanas. Puede encontrarse entre los mitos de los Nahuatl de Mesoamérica, entre los Hopi de Norteamérica y en diversos pueblos amazónicos. Esta historia ha

³² El número de los llamados Mellizos transformadores puede según las distintas narraciones oscilar entre dos y cinco.

sido registrada para el caso wayuu por investigadores como Jorge Isaacs (1884), Milciades Chávez (1946), Virginia Gutiérrez de Pineda (1948), Ramón Paz Ipuana (1972), también fue registrada en diversas versiones, por el antropólogo francés Michel Perrin (1973, 1979) y la educadora wayuu Margarita Pimienta (1993). El antropólogo alemán Helmut Fuchs publicó en 1965 su artículo *Das Vagina-Dentata-Motiv in der Mythologie der Wayú (Guajiro), Colombia-Venezuela*.

El nombre de la mujer de la vagina dentada aparece con distintas variantes: *Borunka*, *Wootka*, *Worunka*, y *Walunkáa*. Mientras que Paz Ipuana (2017:172) considera que *Worunka* es hija de la estrella Simiriyuu, Perrin (1979:186) indica que el padre de esta es el jaguar mitológico *Kulirapata*, y Pimienta (1993: 27) señala a *Juya* como su progenitor. *Wolunka* aparece en estas narraciones como una mujer primigenia, de joven y hermosa apariencia, que solía bañarse en las orillas del arroyo de *Wotkasainru'u*, situado cerca del cerro mítico de *litujolu* en la Serranía de la Macuira. Rodeado de aguas, vegetación y piedras puede observarse aún la silla en donde esta se sentaba a escuchar los sonidos de los instrumentos musicales wayuu, las huellas petrificadas de los protagonistas del relato y las piedras manchadas con la sangre de *Wolunka*.

El escritor Jorge Isaacs recogió en 1884 una narración en el norte de la península en la que *Wolunka*, la mujer de la vagina dentada, se encuentra atrapada dentro de una roca y puede salir junto con sus hijos gracias a la ayuda de diversas aves, uno de sus descendientes corresponde a *Maleiwa*:

Entonces la avecilla —el canoro turpial de aquellas pampas— convocó a todas las aves a efecto de abrir algún agujero en la roca: todo en vano, porque sus picos se amellaban y solo el Hischu fue capaz de hacer uno pequeñito, por donde salieron Yarfá, Guarunka y cuatro hijos, en forma de pájaros diminutos, colibríes seguramente. Mas el quinto de aquéllos se resistió a transformarse así: era el más sabio y malicioso; el padre futuro de los guajiros nobles. Le instaron a que saliera convertido en humo, y eso sucedió. Luego una grandísima serpiente fue sacando del lodo gentes de todas las razas: primero los indios que habitan la región oriental de la Guajira, después los paraujas, que marcharon más allá de la sierra de Makuira, en seguida los cosinas, que se fueron al Sur, y, por último, ingleses, españoles y otros blancos. Notóse a poco, que los guajiros comían mucho, y fue necesario resolver que los blancos buscaran tierra en donde vivir, y se le arrojó al punto. (Isaacs, 1884: 79)

En las versiones de Chávez y Gutiérrez de Pineda las mujeres pueden concebir niños, pero no podían parirlos y debían sacarlos abriéndoles el vientre dado que tenían dientes en sus vaginas. *Ma'leiwa* vio “que eso no era bueno” y valiéndose de una piedra “le rompió los dientes a la boca de la vulva, y dijo: por allí nacerán los hijos” (Chavez, 1946: 312). Desde entonces las mujeres pueden tener niños sin esa dificultad, aunque no sin dolor. Las otras versiones coinciden en que *Wolunka* estaba

dotada de dientes en su vagina, pero ello impedía a los hombres mantener relaciones sexuales con ella, poder procrear y así mantener la continuidad de los humanos sobre la tierra.

Fuchs, recogió varias versiones de esta narración, analizó las presentadas por antropólogos que le antecedieron en sus investigaciones y señaló que algunas de ellas evidenciaban una notoria influencia religiosa reflejando algunos pasajes del Génesis. Una de las narraciones que registra Fuchs (1965, 141) menciona la existencia de una generación de seres humanos, mezclados con animales surgidos del mar, cuyos hombres no poseían penes en sus genitales sino cangrejos. El mismo investigador recogió un relato proporcionado por un indígena del clan *Ipuana* en la que *Wolunka* acostumbraba sacar piojos de la cabeza de su padre, la estrella *Simiriyuu*, a los exprimía con los dientes de su vulva. En dicha historia a pesar de las advertencias de su progenitor esta acepta la invitación de los traviesos mellizos transformadores³³ *Maiy'ii* y *Urepiu*, hijos de un hermano de su padre, para jugar con ellos en las aguas del arroyo de *wotkasainru'u* en donde es despojada de sus dientes con una flecha y se convierte en piedra. La flecha no destruye, sin embargo, todos sus dientes y el único que no es arrancado se convierte en el actual clítoris femenino.

La modificación de la vagina dentada de *Wolunkaa* es presentada en el estilo literario de Paz Ipuana de la siguiente manera:

³³ Trickster

Entonces Ma'ayui, con un hueso de venado que encontró, fabricó una pieza maciza, llamada Iramóuwa. Le dio una forma especial, semejante a la cabeza del miembro viril; la insertó en la punta de su flecha y esperó el momento en que Walunkáa tomara la posición correcta para el tiro al blanco. Para tal efecto, hizo bajar las aguas del río, más y más; las aguas mermaron y descendieron; mientras ella, con el placer que le brindaba el baño y el jugueteo con Ulapiuy, no pensaba en nada; sólo brincaba, se zambullía, se destornillaba de risa, enturbiaba el agua a su antojo, rompiendo con sus brazos la mansedumbre de las corrientes, y en esta brincadera hubo un instante en que se sumergió entre las aguas, y en un tris mostró su sexo al aire, y fue entonces cuando el muchacho, con tiro certero y fuerza tremenda, le disparó el Iramóuwa que le atravesó los pliegues de la vulva y destrozó los dientes de la vagina. Con el impacto, los dientes se desprendieron y cayeron al fondo del agua.... Desde entonces la mujer tomó su destino. Su vagina quedó desdentada en señal de fecundidad; y por obra de los niños prodigiosos se tornó sublime. (Paz Ipuana, 2017:174)

Michel Perrin por su parte presenta varias versiones del mismo relato, todas ellas sucintas y cercanas a las formas tradicionales que los wayuu emplean al contar estas

historias. En la llamada *Epopeya de Ma'leiwa* la escena es descrita de la siguiente manera:

Fue a Wotkasainru,
Donde hay un agua bastante honda.
Allí se estaban bañando unas muchachas.
-Vámonos, a bañar, le dijo *Maleiwa* a una de ellas.
Le veía muy bien los grandes dientes de la vulva.
Los oía rechinar.
-Tengo mucho frío, me salgo, le dijo *Maleiwa*.
Preparó una flecha de punta de metal, y otra,
hecha de cuerno de venado, llamada “flor de algodón”.
Llevaba consigo su arco.
Salió la muchacha y se acercó.
Estaban descubiertos los dientes de su sexo.
¡Tots ! Maleiwa le dio un flechazo.
_Así te conocerán tus nietos, sin dientes,
dijo entonces *Maleiwa*.
Salió del agua la muchacha entonces, sangrando,
Y se sentó en un peñasco.
Aun se lo ve allá, manchado de sangre.
Por eso todas las piedras son rojas en *Wotkasainru*,
Son todas del color de la sangre. (Perrin, 1979: 186)

Al examinar el motivo de la vagina-dentada, Fuchs (1965: 146) considera que, especialmente cuando se trata de versiones cristianizadas, no se puede evitar la impresión de que hay una cierta cantidad de miedo frente al incesto dado el parentesco existente entre *Wolunkaa* y los mellizos. No obstante, reconoce que el motivo de la vagina dentada se halla en diversas sociedades al igual que la figura dual de seres transformadores se encuentra en el conjunto oral de algunos pueblos amazónicos. La identidad con la versión original se demuestra a través de la concordancia del motivo de la petrificación, es decir, precisamente en ese detalle que sólo es habitual en el sentido de la transformación en piedra de *Wolunkaa* en un lugar geográficamente reconocible como *Wotkasainru'u*, en donde el mito se recrea constantemente de manera visual, algo recurrente en los acontecimientos mitológicos de los indígenas sudamericanos (Fuchs, 1965.148).

Las distintas versiones recogidas en el tiempo acerca de esta y otras narraciones, a las que tanto los investigadores como los propios miembros de la sociedad wayuu contemporánea suelen otorgarle un carácter relevante, nos muestran como los mitos nunca permanecen estáticos, debido a que son continuamente contados y reescritos. En dicho proceso de reinención son modulados y transformados de la misma manera en que lo hacen las teorías que buscan explicar críticamente dichos mitos.

En un número significativo de narraciones acerca del origen de los wayuu *Ma'leirwa* es considerado como el personaje central y así lo registran, entre otros autores, Virginia Gutiérrez de Pineda (1948), Fuchs (1965), Perrin (1972) (1979) y Paz Iipwana

(1972). *Ma'leiwa* aparece en ellas como un demiurgo que crea los seres humanos en lugares específicos de la península como el mítico arroyo de *Wotkasainru'u* pero también les asigna clanes y les dota de emblemas claniles que será fijado en la piedra de *Alaasü*, en donde hoy permanecen, los que les servirán para diferenciarse entre ellos y marcar sus ganados.

En síntesis, *Ma'leiwa*, más que un demiurgo, es una especie de héroe cultural que protagoniza una epopeya en la que gracias a su intervención se registran eventos vitales para la existencia humana y el establecimiento de instituciones que servirán a los wayuu para su vida en sociedad. De esta manera, su intervención con respecto a los humanos tiene un carácter principalmente axiológico como, por ejemplo, la elaboración de un sistema normativo llamado *sukuaipa wayuu* vinculado con las obligaciones específicas de los conjuntos del parentesco, la regulación de disputas y entrega de compensaciones entre las unidades sociales wayuu. En este sentido, *Ma'leiwa* es un principio ordenador y no un generador, de tal forma también lo concibe Paz Ipuana quien afirma: “Maleiwa es el uno. La esencia. Nunca se concibe como el Gran Padre ni la Gran Madre, generador de todo cuanto existe, sino simplemente como Principio Ordenador” (Paz Ipuana, 2017: 441).

2.6. El hurto de los elementos

En algunos relatos mitológicos plantas y animales aportarán elementos fundamentales para los humanos. Las plantas sus conocimientos, los animales saberes como el arte de tejido, atributos de comportamiento en cada clan de acuerdo

con su animal epónimo y artefactos como las armas, compuestas de arcos y flechas, de las que son despojados los hombres jaguares. Otros seres proporcionan a los mellizos transformadores cuerdas a partir de las fibras de las plantas como el maguey para la elaboración de artefactos y semillas para la alimentación de la humanidad. Tal situación ocurre en la narración sobre el origen del árbol del guáimaro (*Cordia alba*) cuyas semillas se la arrebatan los mellizos transformadores a un anciano que las poseía y al transformar la planta en un árbol gigantesco, que llega hasta el firmamento y luego al caer dispersa sus simientes en todo el territorio guajiro, permitió que los wayuu pudiesen alimentarse de sus frutos hasta el tiempo actual. El fuego es obtenido mediante el hurto a figuras míticas como el jaguar y, en otra narración este elemento es sustraído al propio *Ma'leiwa*. Al menos tres narraciones sobre el origen del Fuego son recogidas por Perrin y Paz Iipuana. Este último registra un relato llamado El origen el fuego:

En un principio los hombres no conocían el fuego. Eran seres imperfectos que comían cosas crudas, tanto carnes como tubérculos, raíces y frutos silvestres. Ningún alimento vegetal era pasado por el fuego. Nada preparado se comía. La carne no la ahumaban, no la asaban; sino que la hacían *cecina*, la tendían al sol y la consumían secas. La triste suerte de los primeros hombres a causa de su imperfección era igual a la de los animales. Unos vivían metidos en los troncos; en las cuevas, en los huecos; otros tenían ranchos para abrigarse, pero sin fuego para

calentarse ni lumbre para ahuyentar el miedo que emergía del fondo de las noches...Solo Maleiwa poseía el fuego en forma de piedras encendidas que celosamente guardaba en una gruta fuera del alcance de los hombres. Maleiwa no quería entregar el fuego a los hombres porque éstos eran faltos de juicio, y en vez de hacer buen uso de él podían emplearlo para sus maldades; quemar sus ranchos, incendiarlos montes, quemar las criaturas vivientes y apurarse calamidades. Por eso los preservó de su uso”.

El fuego es hurtado por un joven llamado *Junnunay* y es escondido en el interior de un árbol de jovita (*Cordia alba*) donde los humanos lo encuentran y pueden obtenerlo en adelante al frotar dos maderos, *Junnunay* fue transformado en escarabajo como castigo por haber robado este elemento y condenado por *Ma'leiwa* a vivir de los excrementos humanos.

En el ámbito del litoral una narración relevante entre los pescadores wayuu es la que explica el origen de las redes como artes de pesca. En el orden primordial el pescador por excelencia es *Yolija*, el pelicano, quien carecía de elementos como las redes para emplearlas en su oficio pues estas se encontraban en posesión del astro llamado *Simiriyuu*. El pelicano va donde la estrella en el norte de la península y se las pide en préstamo con la promesa de devolverlas, aunque su intención es apropiarse de ellas y huye a lo largo de la zona costera hasta los confines del territorio wayuu.

Simiriyuu busca por todo el litoral al ave que le ha engañado y le encuentra cerca de la boca de Camarones. *Yolija*, sin embargo, para evitar devolverlas a su dueño, engulle las redes y, desde entonces, el pico de los pelicanos tiene en su parte inferior la configuración actual. Los resultados de esa acción son la adquisición de las redes por parte de los pescadores wayuu y el inicio de una relación antagónica entre la estrella y los pelicanos que se mantiene hasta hoy.

Como lo ha afirmado Viveiros de Castro, en el pensamiento de algunas sociedades amerindias la naturaleza no es el resultado de la creación sino de la transformación, en contraste, la cultura es producto no de la invención sino de la transferencia.

In Amerindian mythology, the origin of cultural implements or institutions is canonically explained as a borrowing—a transfer (violent or friendly, by stealing or by learning, as a trophy or as a gift) of prototypes already possessed by animals, spirits, or enemies. (Viveiros de Castro, 2004: 477)

2.7. Los clanes emergen: el ii o raíz territorial

Diversas narraciones wayuu señalan cómo el origen territorial de algunos clanes fue determinado por *Ma'leiwa* en lugares definidos e identificables en la península. Gutiérrez de Pineda (1948) registra un relato en el que a los diversos clanes o *e'irükuu* se les asignan áreas geográficas del territorio wayuu como *Jalaala* o la Baja Guajira y

otros en áreas en donde hoy se sitúan poblaciones importantes como Puerto Estrella y Nazareth. En esa misma dirección Michel Perrin recogió una narración en 1973 llamada *The Holes from Which the Clans Emerged*. Esta historia le fue contada por su cercano amigo *Isho Jayaliyuu* en donde este explica como los primeros humanos emergen en agujeros situados en puntos específicos a la superficie de la tierra.

“Each Guajiro clan has its land, and there can be found the holes that our ancestors came out from...The Jayariyuu, a man and woman, emerged at Tapuli. Fromthat place came the ancestors of the clan. Two Uliana from Alta Guajira emerged at Sakualu. Aapüshana emerged from Alitamalu; the hollow the ancestors of the clan came from is there. Two other Aapüshana came from Palamaana. Two Pushaina, a man and woman, emerged de Aulechi. Two Uraliyuu emerged from Kaatainsu. Two Sijjuana emerged from Waleepa. Two Jinnu Talwaynupana. Two Pausayuu came from Soulawa. (Perrin en Wilbert and Simoneau, 1986:114)

Estos lugares de origen son denominados en *wayuunaiki* con el termino *ii* y su significado más cercano es el de “raíz territorial”, “cabeza territorial” o “primigenio lugar de origen”. Los *ii* corresponden a agujeros, pozos, depresiones o pequeños reservorios de agua que aun hoy funcionan como lugares de abastecimiento para los humanos. Se trata de sitios concretos desde los que surgieron a la vida grupos

humanos específicos. Ellos pueden encontrarse en diferentes zonas del norte de la península aglomerados en grupos que en algunos casos pasan de veinte agujeros. En la Serranía de la Macuira un arroyo conduce a un pequeño estanque en el que se encuentran tres *ii* o raíces territoriales correspondientes al clan Pausayuu un *e'irükuu* emblemático de dicho territorio. En la zona de *Jalerulee* en donde predomina el *e'irükuu* Wouliyuu se encuentran veinticinco ojos de agua correspondientes a distintos *ii* o raíces territoriales *de* este clan.

Los registros etnográficos acerca de este tipo de sitios comprenden diferentes extensiones geográficas y van desde los Australia hasta las regiones selváticas sudamericanas (Swain, 1993; Reichel, 1996; Ortiz y Pradilla, 2005). Swain (1993;15) considera para el caso de los aborígenes australianos estos lugares albergan un potencial de vida unido a seres humanos específicos. De esta manera los lugares poseen una intencionalidad dado que la vida misma es una extensión de la conciencia del lugar. La ontología aborígen se basa en el principio de que un ser emerge se mueve y establece una morada. El lugar es ampliado por una acción consciente, De esta manera las personas específicas pueden ser ontológicamente una extensión del lugar,

El conocimiento del *ii* al cual está ligado el origen de un individuo o de un grupo familiar es un elemento fundamental de su propia condición como wayuu. De acuerdo con el *pütchipü'ü* Odilón Montiel Uliana cada individuo que se considere wayuu debe conocer al menos lo siguiente: 1) el nombre de uno de sus tíos maternos más prestigiosos; 2) el emblema clanil que corresponde a su grupo de parientes

uterinos con los que comparten la misma marca del ganado; 3) la ubicación de uno o varios cementerios de su *apüshii*; y 4) la ubicación geográfica del *ii* o raíz territorial en donde emergieron sus ancestros.

Para ampliar este concepto de raíz territorial fundamentada en una dimensión temporal mítica explicaré mi propia experiencia como miembro del clan *Uliana* en la búsqueda de mi territorio de origen. Mi cementerio familiar más reciente se encuentra en un territorio llamado *Manuyaluu*, situado en la zona costera del histórico sitio de extracción de perlas de Carrizal, al suroccidente del Cabo de la Vela. El nombre *Manuyaluu* proviene del término *Mannuuya*, según Paz Iipwana eso significa “las neblinas del amanecer” y es en sí mismo un ser mitológico. Nuestra bisabuela, llamada Conchita *Uliana*, llegó a ese lugar en el último cuarto del siglo XIX. Conchita era hija de María Antonia *Uliana* y un marinero europeo que no se asentó en la península. Mi tatarabuela María Antonia provenía de un territorio familiar más antiguo llamado *Pulashiwou*, situado en un área cercana al Puerto de Chimare, en el extremo norte de la península.

Hace cerca de diez años viajé hasta *Pulashiwou* a conocer el cementerio primigenio de nuestro *apüshiii*. Llegué al caer la tarde al cementerio construido sobre una meseta desde donde se divisa una vasta porción del desierto. Un hombre mayor estaba sentado sobre una tumba mientras pastoreaba su ganado. Me dijo soy Luis Carlos *Uliana*, el *shokooiin* de la familia, ave agorera que anuncia la muerte, al que sus parientes buscan solo cuando van a celebrar un funeral. Sé de ti, me dijo, tengo años de estar esperándote. Me preguntó si iba de paso y le respondí que había viajado

solo para visitarlo y conocer el primigenio territorio familiar. Él me condujo a cada una de las tumbas en donde estaban mis parientes uterinos. Esa noche, mientras me acomodaba en un chinchorro, me dijo que ahora creía en mis palabras porque me había quedado a dormir en su casa: cuando un verdadero wayuu va de visita donde un pariente debe quedarse a dormir en la vivienda de su anfitrión, si no lo hace es porque solo va de paso y en realidad su verdadero destino está en otro lugar.

Nuestra conversación se prolongó hasta muy tarde. Esa noche me contó que aún sobrevivían los cantos tradicionales llamados *Jayeechi* que hablaban de *Matur*, mi tío bisabuelo materno. Él narró cómo las gentes del clan *Uliana* llegaron desde otras tierras a *Pulashiwou*, en un tiempo lejano. Eran pastores y comerciantes de animales y el nuevo territorio estaba habitado por los cazadores de tortugas del clan *Wouliyyuu*. Los grupos convivieron de manera armoniosa, sin que existieran conflictos entre ellos pues los habitantes primigenios del territorio vivían de los animales del mar y quienes llegaron lo hacían de los animales de la tierra. Sin embargo, cada vez que moría un miembro del clan *Uliana* estos debían regresar a su cementerio para darle sepultura y establecerse allí durante el tiempo requerido para llevar a cabo los funerales. Entonces los cazadores de tortugas les dijeron a los pastores de animales que lo que hacían era oneroso e insensato pues ya tenían tiempo de estar establecidos en esas tierras compartidas y podían construir su propio cementerio. Con el tiempo llegaron otras gentes que no eran wayuu y provenían de las Islas de los Gigantes como Aruba, Bonaire y Curazao, individuos que se mezclaron con ambos grupos. Así surgieron las primeras tumbas de piedra en el territorio ancestral pues antes se enterraba a los muertos en recipientes de cerámica.

Al crecer sus rebaños los *Uliana* empezaron a migrar a lo largo de la costa estableciéndose en otras tierras, Alonso *Uliana* marchó hacia Manaure, en donde hoy viven sus descendientes, y Conchita viajó en sus actividades de comercio hacia las playas de *Atomuin*, (Carrizal). Allí Ramón Pana, un comerciante riohachero que había bajado de un barco, se enamoró al ver a esa indígena rubia y se establecieron en un área de Carrizal en donde no había personas extrañas a los wayuu, sitio al que denominó *Soledad* y desde donde él podía estar a salvo de los estragos de las guerras civiles que asolaban el comercio de Riohacha. Allí construyó un aljibe de piedra para almacenar el agua de las lluvias e incrustó en una de sus paredes una concha de madreperla en honor a su mujer llamada Conchita. De esa unión nació mi abuela materna Rafaela.

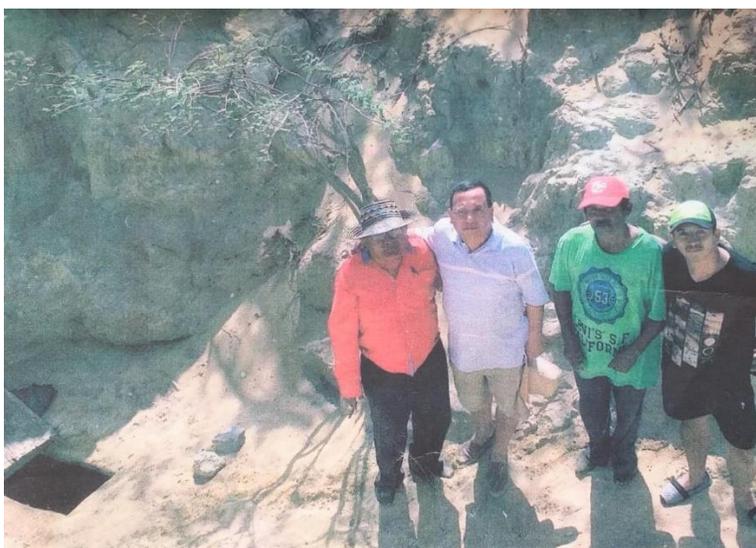
Varios años después mí hermano clasificado, Odilón Montiel *Uliana*, me dijo que podría llevarme al *ii* o raíz territorial de nuestros ancestros, localizado cerca de Bahía Honda, en un lugar llamado *Youleechii*. El 25 de diciembre de 2015, después de pernoctar el día anterior en un lugar llamado *Pushé'o*, llegué a las riberas arenosas del arroyo *Youleechii*. Al cruzarlo, en compañía de mis hijos, me encontré con los agujeros mitológicos que servían como fuentes de agua. Varios asnos pastaban en las cercanías y observé que estaban marcados con el mismo “hierro” o emblema que correspondía a mis tíos abuelos maternos. Los wayuu que habitaban la zona conservaban en su memoria las actividades de comercio de mi bisabuela y recordaban que, en casos de antiguos conflictos y recolección de compensaciones,

había reciprocidad entre mi bisabuela y mis tíos abuelos con los miembros de los asentamientos del clan *Uliana* que compartían el mismo origen.

Para mi sorpresa no me fue posible trazar largas y detalladas genealogías de mi grupo familiar, ni registrar desplazamientos más antiguos desde otros lugares del territorio peninsular. Cuando les pregunté cuál era el territorio anterior al de *Youleechi* me dijeron: más allá no hay nada, ni más memoria, ni más lugares pues desde esos agujeros nuestros ancestros emergieron a la superficie de la tierra. En consecuencia, el entendimiento del ser entre los wayuu no solo se encuentra asociado al horizonte del tiempo y a sus distintas dimensiones, sino que no puede ser entendido sin aludir a espacios y lugares específicos.

Ilustración 1

ii o raíz territorial de mi *apüshii* en el territorio *Uliana* de *Youleechi*



2.8. Tiempo, lugar y eventos transformativos

El tratar con las nociones indígenas del tiempo ha sido siempre una tarea problemática en la empresa etnográfica. Abordar estas dimensiones temporales que no encajan dentro de la concepción lineal y numérica propias de las formas en que Occidente registra sus eventos históricos lleva con frecuencia al estereotipo del tiempo circular, la ambigüedad en la precisión de una concepción inasible o el refugio en las figuras poéticas de la atemporalidad, los recursos literarios que conciben el tiempo como una ola u otro tipo de metáforas provenientes de reservorios estéticos. Los relatos wayuu de los que nos hemos ocupado en este capítulo registran: 1) la relevancia de algunos eventos que reafirman el carácter axiológico o físico de los actos transformativos que explican cómo fue moldeado el orden actual; 2) su causación mítica; y 3) su fijación material en el lugar en donde el evento ocurrió y cuyas evidencias sensoriales pueden ser verificadas y recreadas.

Tal y como observamos en el caso del *ii* de *Youleechii* la construcción de largas genealogías humanas no es necesaria para otorgar antigüedad y veracidad a un evento. En contraste, son relevantes sus componentes sensoriales concretados en los elementos visuales, táctiles y sonoros que recrean dicho evento. Lugares mitológicos como la piedra de *Alaasü*, en donde se encuentran los emblemas claniles, han sido y continúan siendo accesibles a los wayuu. Allí les es posible observar directamente las figuras inscritas por seres como *Ma'leirwa* en la llamada "piedra de las marcas", fijas en la rígida textura de la roca y, al mismo tiempo, móviles a través del territorio

al plasmarse hoy sobre la transitoria y cambiante piel de los animales, al ser tatuadas en los frágiles brazos y piernas de los humanos contemporáneos, pintadas con los tintes de fibras vegetales de los que están hechos los sombreros y bordadas actualmente como grafismos en los tejidos con un poderoso mensaje comunicativo.

La silla de piedra, desde donde *Wolunkaa* veía las aguas del arroyo de *Wotkasainru'u* y escuchaba los instrumentos musicales primigenios, puede ser hoy reconocida de manera táctil, al igual que es posible caminar alrededor de la superficie irregular de las rocas de *Pajara*, que son las mismas tortugas marinas que se transformaron en piedras bajo la luz del sol. Los bosques están llenos de expresiones inteligibles como los cantos de la paloma recordando la pérdida sus pestañas y la sonrisa de *Utta*, el pájaro extraordinario que estableció las normas que regulan las disputas por su premiada labor. En todos los lugares pueden sentirse, con la llegada del invierno, los atemorizadores sonidos de los truenos cuando el abuelo *Juya* ejercita sus armas. Ello recrea la existencia de un orden que alberga componentes morfológicos, sensoriales y axiológicos vertidos en los lugares conectados por los relatos que registran los movimientos de las personas, sus huellas físicas y los eventos memorables que ellos protagonizaron.

Los distintos lugares generan una relatividad de puntos de referencia para los grupos humanos involucrados que interactúan con ellos tal y como lo hacen *Manuuyalu*, *Pulashiwou* y *Youleechii* para la rama de miembros del clan *Uliana* a la que pertenecieron mis ancestros humanos. Ellos le otorgaron una valoración fundamentada en los relatos míticos, pero reafirmada a través del movimiento de

los humanos, los animales, los artefactos y sus propios relatos. Los lugares y los eventos asociados con ellos pueden ser manipulados de manera diferente, según los intereses específicos del grupo, pero las disposiciones espaciales totales forman una red compartida de memoria, sentido y comunicación.

El antropólogo australiano Tony Swain considera que los aborígenes de su país perciben la dinámica del universo como la ocurrencia de eventos rítmicos. Esta noción se nos muestra muy distante de la problemática concepción numérica del tiempo de Occidente en donde los intervalos de esos números sirven para abrir y cerrar la linealidad del tiempo. Los ritmos de la vida aborígen, en contraste, carecen de numeración. Swain considera que esto es completamente evidente en sus criterios ontológicos pues se trata de cosmologías y no de cosmogonías, estas no se centran tanto en los orígenes del universo como en los eventos que registran su transformación. Según este autor para los aborígenes no hay nada más fundamental que esta declaración: el evento ocurre (Swain, 1993:18-19)

El territorio es la arena en donde ocurren los eventos. Los lugares asociados con dichos eventos activan su ocurrencia y destacan su relevancia, pero no lo hacen de manera estática, a semejanza de huellas congeladas de sus ancestros, sino bajo la forma de imágenes en movimiento y sonidos en acción que no se derivan de la imaginación ni se apoyan exclusivamente en la memoria, sino que emergen de los mismos sitios. Mi tío abuelo materno Rafael Pana *Uliana* contaba alguna vez de lo ocurrido a un pastor wayuu que era su huésped y provenía de otras tierras cuando le acompañaba por el desierto en el lugar mitológico donde se encuentran las

tortugas de *Pajara*. Al ver a lo lejos reverberar la arena se rezagó de su compañero de marcha y se detuvo a subir sus pantalones para no mojarse ante la cercanía de lo que él veía como una vasta extensión de agua atravesada por vacas que en hileras se dirigían al mar. Mi tío le explico que lo que veía no era agua sino arena del desierto y las vacas eran rocas fijas pues en ciertas horas del día surgía un espejismo que recreaba la mítica historia del ganado que retornaba a la playa para recuperar su condición original de tortugas marinas. Visto desde esta perspectiva el territorio puede funcionar, en algunos lugares, como un gramófono y en otras como un kinestoscopio que confirman la ocurrencia y recrean los eventos transformativos.

CAPITULO 3

LAS RELACIONES DE LAS PLANTAS CON LOS HUMANOS Y CON OTROS SERES

3.1. Las interacciones humanas con el mundo vegetal

En un evento lúdico y festivo tradicional llamado *kaa'ulayawaa*, hoy caído en desuso entre la mayoría de los wayuu contemporáneos, se armaban juegos diversos en los que hombres y mujeres jóvenes participaban en variadas mimesis acerca de las interacciones entre los distintos seres humanos y no humanos que involucraban a cerros, nubes, semillas, animales, chamanes, mares, arroyos, agentes inmateriales, árboles, objetos sagrados y artefactos cotidianos. El juego pone en escena como todos los seres interactúan en luchas, búsquedas amorosas, adivinaciones, contiendas físicas, simulaciones de movimientos propios de animales, imitaciones del flujo de las corrientes de agua y encuentros entre amantes. Algunas de estas representaciones corresponden a patrones de comportamiento ya establecidos en *wayuu sumaiwa* y otros a situaciones frecuentes o recurrentes en la vida cotidiana. Nada puede registrar mejor los principios ontológicos que guían la conducta y la interdependencia entre los seres a los que les atribuye capacidad de agencia que el *Kaa'ulayawaa* o “juego de la cabra”.

Este evento implicaba mucho contacto físico entre parejas de distintos sexos y solía durar hasta cuatro meses e involucraba a decenas de jóvenes, con abundancia de

alimentos y bebidas, a este se sumaban cantores tradicionales y el agente inmaterial femenino que, de alguna manera, lo presidían³⁴. El juego de la cabrita, nos muestra como la interacción entre conjuntos de seres como los humanos y aquellos que hacen parte de lo que se llama el mundo vegetal no puede concebirse de manera aislada pues esta mediada por otros conjuntos de seres como los animales, los astros, los fenómenos atmosféricos, las elevaciones del territorio y los diversos artefactos. Cano, Arbeláez y Van der Hammen (2010) recogieron algunos de estas representaciones contenidas en el juego de la cabra. Una de las mimesis que los jóvenes realizan se llama *Kaa'ula amuloisü wane waiüyee* la “pérdida de las semillas” en ella se simula la pérdida de unas semillas que deben ser encontradas por una *öüütsü* o mujer chamán wayuu, otra imitación se llama *Kaa'ula meruuna jümää waalirü* “melones y zorros” en el que se recrea la competencia entre un zorro que invade las huertas en busca de melones y un humano cazador de zorros que trata de evitar que esto suceda; un componente del juego se llama “cochinos y perros” en el que los dueños de las huertas buscan a sus cuñados para que eviten que los cerdos destrocen las patillas, melones y ahuyamas de sus cultivos empleando a los caninos. Ambas especies de animales son representadas por jóvenes wayuu que se organizan en hileras para enfrentarse (Cano, Arbeláez y Van der Hammen, 2010: 114).

³⁴ Ver al respecto el libro de Cano Correa, C., Van der Hammen Malo, M. C., & Arbeláez Albornoz, C. (2010). Sembrar en medio del desierto: ritual y agrobiodiversidad entre los wayuu. El *kaulayawa* hoy es circunstancialmente recreado por organizaciones culturales indígenas o por comunidades enteras como la de Siapana, en la Alta Guajira, que en a finales del año 2005 y principios del 2006

Las relaciones entre humanos y plantas en la literatura etnográfica sobre los wayuu han estado parcialmente opacadas por la hipertrofia de la imagen pastoralista con que se ha vinculado a la sociedad wayuu durante largo tiempo, pero también porque su relación con las plantas se ha limitado a una dimensión meramente utilitaria a través de su reducción a las actividades agrícolas y en mucho menor grado a la recolección de frutos silvestres. Sin embargo, las plantas no solo proveen alimentos para humanos y animales, de ellas se obtienen elementos como paredes y techos para las viviendas, material para elaborar diversos tipos de artefactos, sustancias medicinales para el tratamiento de variadas enfermedades y combustibles como el carbón vegetal para cocinar y generar calor. Algunas de ellas como el tabaco juegan un papel relevante en los rituales chamánicos y otras, como el malambo, son empleadas por los pescadores en infusiones requeridas en los ritos dirigidos a *Pulowi* para la obtención de sus presas marinas. De las plantas se obtiene el material con el que se arman las *lania* o “contras” que protegen a los grupos familiares e individuos wayuu propiciando su bienestar o incrementando sus habilidades sociales y físicas.

El campo de interacción entre humanos y plantas es, en consecuencia, extenso en la sociedad wayuu contemporánea, A ellas se les otorgan atributos sociales heredados de su humanidad primordial entre ellos su pertenencia a unidades sociales como los clanes. Estos atributos se mantuvieron aun después de los eventos transformativos que modificaron su apariencia. Los rasgos de las plantas se emplean en los principios categoriales de distinción que les sirven a los wayuu para nominar a seres del universo marino con los que se establecen relaciones de equivalencia a partir del principio de unidad de rasgos morfológicos. Así la tortuga verde (*Chelonya midas*),

toma su nombre: *sa'wainrii*, de la coloración propia de una variedad de yuca brava. En ese mismo sentido la presencia distintiva o la abundancia de ciertas plantas en algunas zonas de la península nutre el reservorio de topónimos como *Alemasaain*, *Rilipuma'ana* y *Koushotchon* con que se designan los dispersos asentamientos humanos del territorio wayuu y pueden hacer alusión al corazón de un tipo de pasto, a una tierra en donde abundan el aloe o a una planta llamada *caujaro* o *jovito*. No obstante, a todas las plantas no se les confiere la misma importancia en el conjunto mítico, ni se le concede igual valoración ritual o una apreciación utilitaria en su uso cotidiano. Los criterios que les otorgan un valor diferencial por parte de los wayuu pueden provenir, entre otras razones, de los antiguos oficios y conocimientos que ejercían y poseían en el orden referencial cuyas potencialidades y sustancias conservan hasta hoy.

3.2. Los cultivos de *Juya*

A los ojos de los wayuu las aglomeraciones de plantas en el bosque espinoso de la península pueden ser percibidas como vastas y diferenciadas formas de cultivo. Las zonas de bosques secos y matorrales espinosos en donde se encuentran las diversas variedades de cactus, así como la vegetación más alta de serranías como la Macuira, las sabanas arenosas de la Media Guajira y los bosques ribereños del río Ranchería contienen una diversidad de plantas cuyos frutos juegan un papel relevante en la alimentación de los wayuu. A estas áreas ricas en cerezas, aceitunas, mamones, guaimaros, variedades de agraz, jovitas, frutas de palmas, pepinos silvestres, higos e iguarayas, y nutritivas vainas de trupillo, que no requieren del permanente

cuidado humano, le llaman los wayuu: los cultivos de *Juya*, en contraste con las huertas familiares llamadas *yuja* o *apain* que corresponden a los cultivos de los humanos.

Esta distinción parecería a primera vista llevarnos de regreso al contraste salvaje-domesticado, sin embargo, ellas funcionan como códigos analógicos antes que, como oposiciones binarias, ambos dominios están relacionados entre sí antes que contrastados y como lo ha observado (Hviding: 1991) no constituyen un equivalente de la dicotomía naturaleza-cultura. El bosque no se presenta como un espacio homogéneo. Los wayuu pueden distinguir áreas vírgenes en las distintas zonas de vida que se encuentran en su territorio. Estas se designan con el termino *isashii* y de acuerdo con antiguas prescripciones que sustentan la norma ideal entre los wayuu no se debería edificar viviendas dentro de ellas. Una anciana wayuu de la ranchería de *Maku* señalaba durante una entrevista que el territorio en donde se levanta hoy la ciudad de Maicao era considerado ancestralmente como una tierra *isashii*. Cuando se inició su poblamiento, hacia la década de los años veinte del siglo pasado, sus primeros colonos orinaban sangre porque “la tierra se resistía a ser poblada”. En la práctica algunos wayuu contemporáneos no siguen esas prescripciones. Antoñita González Epinayuu del asentamiento de *Kaliinasiira* en la Alta Guajira nos dice al respecto:

El wayuu de hoy construye su vivienda en tierra *isashii*, si alguien protesta y prohíbe la construcción de vivienda, le responde al otro diciendo, ¿acaso tu construiste la tierra

para que protestes por ella? Si *Ma'leiwa* protesta sí, porque él la construyó, él fue quien mostró esta tierra. Así el wayuu construye su vivienda allí. Todos les autorizamos la construcción de su casa, le decimos que crie animales, que tenga su corral allí. De donde provengo hay tierras vírgenes, *isashii*, y sagradas. En una de ella adonde llegó mi familia había gallinas cimarronas de cola mocha. En ella, según mi abuelo, también hay una laguna pequeña como bebedero de agua, hay puercoespines, venados, ciervos, conejos en esa tierra virgen... Nuestro abuelo tomó las tierras vírgenes, eran puro pedregal, por eso vio la laguna, vio las gallinas y vio culebras dentro del agua. Un tío de él tomó el lugar comenzó a limpiar las tierras y construyeron en ella. El gallo cantaba junto a la laguna, todos los animales domésticos se fugaron hacia la serranía porque poblaron esa tierra virgen.

Igualmente, los wayuu identifican y caracterizan, dentro de las zonas de bosques y aún en el lecho marino³⁵, áreas de aglomeraciones de plantas que le otorgan un carácter distintivo al paisaje. Los nombres de estas aglomeraciones de plantas suelen terminar, con algunas excepciones, en los términos *ou'liaa* y *shi*. El primero da la idea de raíz, de origen y también de abundancia. De este modo, *aipiou'lia* es una forma

³⁵ Ver al respecto Guerra Curvelo, W. (2015). El mar cimarrón. *Conocimientos sobre el mar, la navegación y la pesca entre los wayuu*. Museo Arqueológico Nacional Aruba

paisajística que proviene de *aipia*, trupillo (*Prosopis juliflora*) más *ou'liaa* abundancia. *Yosuwou'lia* para referirse a otra forma paisajística que se caracteriza por la abundancia del tipo de cactus llamado *yosu*.

En ese orden de ideas emplearemos el término “ecotopos” para referirnos a las unidades básicas del paisaje que distinguen los wayuu tanto en el medio marino como en el terrestre. Los ecotopos, según Johnson y Hunn (2012) pueden definirse como “categorías naturales” en las que de una manera predecible se hallan asociaciones de animales y plantas o responden a un tipo de geomorfología particular. A menudo se encuentran en forma intercalada y no discontinua, lo que puede problematizar un reconocimiento sistemático de estos. Su identificación se basa en criterios bióticos y abióticos que incluyen la vegetación, los suelos, los seres asociados con estas formas paisajísticas y otros factores. La valoración y utilización práctica de las clasificaciones de los diversos ecotopos por parte de las recolectoras wayuu se fundamenta en su alto poder predictivo, ya que a cada ecotopo le corresponde ciertos frutos silvestres, algunas sustancias medicinales o de uso ritual, recursos maderables específicos y una fauna asociada (Guerra, 2015: 56).

Las plantas actúan como indicadores de la llegada de las lluvias. A través de su apariencia puede saberse si la temporada lluviosa será escasa o intensa. Plantas, como la llamada “cresta de gallo” indican si viene o no un verano largo. “Si lloran indican que viene un verano, si no botan tanta espuma no va a haber verano” (Cano et al, 2010:51). La Guajira tiene un régimen bimodal de lluvias en el que las primeras precipitaciones son las de menor intensidad y corresponden a

los meses de abril y mayo por lo que se asocian con las Pléyades y con la presencia vital y procreadora de *Iiwa*. La segunda temporada de lluvias pueden ser muy fuertes y se asocian con *Juya* como ser mitológico y como astro³⁶. Estas lluvias comprenden los meses de octubre y parte de noviembre, pero su inicio y prolongación pueden ser muy variables.

La caída de la lluvia se asocia metafóricamente con un acto sexual que fecunda las plantas a través de la intensidad con que se precipita el agua. Si esta cae muy fuerte equivale a violentarlas, especialmente si se trata de plantas jóvenes que son particularmente vulnerables al volumen de las precipitaciones. En el pensamiento wayuu la lluvia debe seguir un orden que establece las tierras que deben ser regadas y la modulación de la fuerza en la caída del agua. En una de las narraciones recogidas durante mi trabajo de campo *Aipia*, el trupillo, reprocha a *Iiwa* masculino por regar tierras que no le habían sido asignadas y maltratar con su ímpetu a las plantas más pequeñas.

Durante las estaciones lluviosas abundan los frutos silvestres como la cereza, la iguaraya, el mamón, el agraz y la aceituna. Las frutas de recolección y otros alimentos no cultivados por los humanos como vainas, tubérculos y bulbos acuáticos juegan un papel muy importante en la dieta alimenticia indígena como en la economía familiar wayuu. Los excedentes de la recolección son llevados a los centros urbanos a través de redes móviles y estacionarias de “marchantas” indígenas

³⁶ Estrella Arturo,

que abastecen a los hogares criollos con los que establecen prolongadas relaciones de abastecimiento y cooperación³⁷.

En contraste, durante los extensos veranos del territorio guajiro los cardos y tunas se adelgazan, las hojas de plantas como el trupillo pierden parte de su follaje y el de muchas otras plantas se marchita. La tierra cae en un estado exánime como el que sufren los humanos durante un desmayo. La llegada de las lluvias causa en la tierra un despertar que los wayuu designan con el término “*osoiraa*”: revivir. Los seres míticos como *Juya* o *Ma'leiwa* envían la lluvia para que la tierra despierte de ese desfallecimiento estacional.

El bosque espinoso proporciona el xilema o leño del cardón llamado *yosu* (*Stenocereus griseus*) del cual se extrae el *yotojolo*³⁸, material indispensable en ciertas zonas muy secas del territorio guajiro para construir cercas, paredes y techos de las viviendas y enramadas que se ajustan con bejucos o amarres de caucho. También se emplea el *yotojolo* para elaborar artefactos diversos del ajuar doméstico, tales como mesas y con él se arman largas varas que ajustadas como horquetas sirven para recolectar los espinosos frutos de los cactus. Aprender a tejer este material es un arte

³⁷ Al respecto ver Robles, D. A. (2008). *Beyond Assimilation vs Cultural Resistance: Wayuu Market Appropriation in Riohacha, La Guajira, Colombia* (Doctoral dissertation, University of Kansas).

³⁸ Sandra, M., Orlando, V., & Soraya, V. (2007). Uso, manejo y conservación de “yosú” *Stenocereus griseus* (Cactaceae), en la alta guajira colombiana Usage, Management and Conservation of “yosú”, *Stenocereus griseus* (Cactaceae), in the Upper Guajira, Colombia. *Acta Biológica Colombiana*, 12(1), 99-112.

que conservan algunos especialistas wayuu en la construcción de enramadas y viviendas.

3.3. Los cultivos humanos: la huerta como espacios de interacción entre especies

A los ojos de los visitantes las vastas áreas sin vegetación y los montes ralos y espinosos del desierto guajiro sumados a la evidente escasez de fuentes de agua no parecen augurar un lugar importante para las actividades agrícolas entre los habitantes indígenas de la península. Las huertas no están situadas en lugares visibles y gran parte de ellas no se encuentran cerca de caminos transitados por los vehículos automotores. Las prolongadas sequías, los efectos devastadores de la desnutrición infantil, el desabastecimiento de alimentos son las imágenes que se graban entre los ciudadanos del resto de Colombia acerca de un territorio social y ambientalmente complejo, difícil de definir y fijar con precisión.

Las áreas de cultivos de los humanos pueden ser llamadas en *wayuunaiki* con los términos *apain* y *yüüja*, y se empleará uno u otro vocablo de acuerdo con la localización geográfica del hablante cuya residencia puede situarse en la Alta o en la Baja Guajira. *Attiee*, hija predilecta de *Juya*, es según Paz Iipuana (2017) el ser que personifica la siembra y cuya belleza se desparrama por los montes y sembradíos. *Attiewoulu* es el nombre dado en algunas áreas del territorio wayuu a un periodo estacional que sigue al invierno y que se asocia con la maduración, recolección o cosecha de las frutas (Fuchs, 1965: 144-145).

Usualmente las áreas cultivadas pueden ser de varios tipos. La mayor parte de ellas corresponden a las llamadas “rozas de invierno” que solo son cultivadas durante los períodos de lluvias. Estas comúnmente se cercan con troncos de trupillo y otros árboles formando un entrelazado que recuerda ciertas formas de tejidos. También pueden construirse cercas en regiones muy secas o aledañas a la zona costera con cardos que actúan como eficientes cercas vivas cuyas espinas protegen los cultivos de todo tipo de depredadores. En la obra de Cano et al, (2010: 24) se identificó un caso en el que un jefe tradicional prohibió el uso de un tipo de cardón para las cercas porque atraía serpientes. Sobre estas cercas pueden crecer enredaderas cuyos frutos, como el estropajo, pueden emplearse como esponjas para el lavado del cuerpo y otra planta de esta clase posee una sustancia que se utiliza para la limpieza del cabello.

Algunas áreas de cultivo corresponden a las llamadas “rozas de arroyo” que no dependen tanto de las lluvias como de las corrientes de agua y cuyos frutos se recogen aun en las épocas secas. Jusayu describe este tipo de huertas en una de sus narraciones:

Corría el agua permanentemente y en tiempo de verano era el arroyo lo que se sembraba. Se cultivaban allí topochos, cañadulce, yuca, batata. Se sembraba maíz, frijoles y ahuyama. Y lo que cultivaban en tiempo de lluvia eran los otros campos de cultivo cercados, en ello se cultivaban varias especies de yuca brava, se sembraba

maíz, millo, frijolillo, frijoles, ahuyama, melón, patilla y pepinos. (Jusayu, 1986.213)

Otras huertas o “rozás” según (Cano, et al) carecen de cercado y se siembran directamente sobre el lecho de los arroyos corriendo el riesgo de ser arrastradas durante las súbitas crecientes de agua. Una forma de cultivo caída en desuso según estos mismos autores se practicaba en la Serranía de la Macuira al sembrar en zonas altas sin cercados aprovechando la humedad del ambiente. Las señales materiales dejadas por cercas u otros elementos de antiguas áreas de cultivo abandonadas sirven como prueba de la precedencia territorial de un grupo familiar en una zona en disputa por lo que al igual que fuentes de agua, cementerios y antiguas viviendas a ellas se les otorga una valoración social que va mucho más allá de su condición de simple espacio productivo. Ellas le confieren, a través de la memoria, sentido a un territorio específico y sirven como referentes en los relatos sobre copiosos inviernos y prolongadas sequías que sucedieron en el pasado.

Las tareas que requieren los cultivos están organizadas en etapas. De acuerdo con Paz Ipuana (2017:191), la primera de ellas es la *apottaa wuna'apt* tumba o desmonte del terreno a cultivar, luego se procede a la quema llamada *a'ajaa*; después sigue la siembra denominada *apiinajaa* (sembrar) o *a'alajaa* (regar), puede requerirse un proceso de deshierbe y, al nacer las plantas, empieza el llamado tiempo del cuidado o *anannaa* (cuidar u observar). El tipo de cuidado requerido va acorde con el proceso de crecimiento y maduración de las especies vegetales cultivadas. De esta manera se identifica una etapa de crecimiento anterior a la floración, la floración misma y el

periodo posterior a la floración. Posteriormente, sigue el brote y formación del fruto, el hinchamiento de este hasta su estado como fruto tierno llamado *jojooto*. A ello sigue la maduración de los frutos y su recolección en la huerta. Estos actos de arrancar lo cosechado tienen nombres específicos según el tipo de especies vegetales. Si se trata de frutos se le llamará *atpajaa*, si de cereales se llamara *ashanaa* y si de extraer tubérculos se le llamará *atu'ujaa*. El proceso culmina con el almacenamiento del alimento o *anaajawaa attiee* (Paz Ipuana Ibid).

Cano, Arbelaez y Van der Hammen (2010:70) identificaron durante su investigación, llevada a cabo en tres áreas distintas de la Guajira, setenta y cinco tipos de vegetales en las huertas wayuu. El número de estas especies podía aumentar a ciento diecinueve si se incluían las variedades específicas de leguminosas, cereales, cucurbitáceas y tubérculos, así como de árboles frutales, podría subir aun a ciento veintidós si se incluyesen especies cuyo cultivo ha caído en desuso como la caña de azúcar y el fique. En las huertas familiares se producen generosas cosechas de melones, patilla, maíz, frijoles, lentejas nativas, pepinos ahuyama, y árboles frutales como mangos, guanábana y cocoteros, según la fertilidad de las tierras también se siembra plátanos y tubérculos como la yuca junto a diversas plantas medicinales. Los excedentes de estos cultivos son intercambiados a través de redes de solidaridad familiar o territorial mientras otros son llevados a los mercados urbanos.

A lo largo de las etapas del cultivo las huertas están sometidas a la acción depredadora de diversas especies de animales que pueden poner en riesgo la siembra, sin embargo, también los humanos en sus labores de desyerbe y quema

puedan causar afectaciones a variadas especies. Los wayuu conservan cantos tradicionales, llamados *jayeichi*, en el que las hormigas dialogan con el agricultor. Durante la etapa de trabajo de campo Luis Epinayuu, de la comunidad de *Kaliinasiira*, ejecutó uno de estos cantos en el que la hormiga llora ante un sembrador y así lo previene acerca de la proximidad del tiempo propicio para adecuar la tierra. La hormiga advierte en el canto “cuidado con nosotros, se acercan las lluvias y habrá comida en abundancia, deben alegrarse de que habrá una abundante cosecha” esto lo hace por las mañanas y por las tardes. El llanto de la hormiga es una señal de vida y esperanza para el agricultor wayuu que también está representado en el canto como una voz que alaba las bondades de los cultivos. Lo que la hormiga teme en el canto es la inevitable quema de sus nidos durante las labores de limpieza y adecuación de las parcelas.

La hormiga se hará presente a lo largo de las etapas del cuidado de la siembra. Usualmente se le representa en las narraciones como un ser masculino de tez oscura que aparece en el centro de los cultivos y enamora a las recolectoras wayuu, seduciéndolas con su penetrante perfume que corresponde a su olor característico. Sin embargo, hormigas y humanos no se encuentran solos en la huerta pues esta es un escenario polifónico donde intervienen múltiples especies y una arena en la que pueden protagonizarse encarnizados enfrentamientos. Avispas y hormigas se disputan la pulpa roja de las patillas con el mismo ensañamiento con el que, por fuera de la huerta, se enfrentan por la sangre de los animales domésticos sacrificados. Las relaciones sociales de tensión y colaboración que suelen darse entre los humanos también se harán presentes en la cooperación o enfrentamiento que

puede darse entre los habitantes de los hormigueros y los de las colmenas pues ambas colectividades pueden actuar bien como armoniosos cuñados o bien como históricos antagonistas que se enfrentan tanto en los arboles como en el suelo.

Mamíferos y aves aparecerán en su momento para poner en riesgo la recolección de la cosecha. El marco de estas relaciones invariables entre especies se encuentra definido desde *wayuu sumaiwa* cuando todos los seres compartían la humanidad primigenia. En el mito acerca de la hechicera *Lijonta* y su cultivo de maíz se prefiguran los roles de humanos, plantas y animales en las huertas. *Lijonta* es una rica y despótica hechicera que posee unos extensos cultivos de maíz. Sus trabajadores wayuu y sus hijos están hambrientos y ponen toda su esperanza en recibir alimentos del cultivo de maíz de *Lijonta* pero esta se muestra insensible a sus ruegos y castiga con crueldad a aquellos que desobedecen sus órdenes, quemándoles las plantas de los pies, dándoles tres vueltas en el aire o introduciéndoles un ají picante en sus rectos. *Atpanaa*, el joven conejo, incita a los wayuu a desobedecer a *Lijonta* y los anima a comerse la cosecha de la hechicera. Esta monta en cólera y va hasta sus cultivos a castigar a los transgresores, especialmente al conejo incitador. El precavido *trickster* invita a todas las clases de abejas a una fiesta en su casa y cuando *Lijonta* llega a sus cultivos libera estos insectos que la atacan sin misericordia. *Ma'leiwa*, indignado, interviene ante el saqueo:

The great Maleiwa then transformed the Wayuu into a wild bear with a big snout, who steals from the fields. The Wayuu whose foot soles Lijonta burned was turned into

a parakeet. Since then these birds walk as if their feet are burned. The wayuu whom Lijonta swung in the air three times was turned into a monkey. Since then that man's loincloth has become a monkey's prehensile tail. The Wayuu who had hot chili rubbed into his rump turned into squirrel. His thick tail resembles his loincloth, which a tail when he was about he could not take off as he ran. And Atpanaa (Rabbit) was left without a tail when he was about to be defeated by Lijonta. The Wayuu whose tongues were cut were unable to articulate a word, and their voices became howls, chirps, and loud cries. (Wilbert et al, 1986.247).

Los wayuu contemporáneos señalan como las "rozas" o áreas de cultivo tienen habituales enemigos como hormigas, gusanos, comejenes, mariposas, iguanas, conejos, ratas, mapuritos, monos, zorros, cerdos, y diferentes especies de aves. Algunos de estos animales se combaten con trampas, señales, fuego controlado, infusiones de yuca brava y la acción de los niños que les espantan. Si la caza, tal y como la ha percibido Ingold (1996), no puede ser considerada como una mera manipulación de recursos técnicos para la obtención de recursos sino como una suerte de diálogo interpersonal entre el cazador y su presa, la huerta para los wayuu es una especie de arena en la que concurren múltiples especies con sus propias identidades y propósitos cuyas acciones se entremezclan en complejas interacciones

antagónicas alrededor del aprovechamiento de las plantas y sus frutos tal y como es figurada en la danza de la cabrita o *Ka'ulayawaa*.

El escenario de la huerta wayuu, como el del bosque, están marcados por la densa relacionalidad de los seres que lo habitan, sus múltiples interacciones encajan en una especie de densidad semiótica como lo ha señalado Kohn al describir y analizar los efectos que desencadenan el vuelo de las hormigas cortadoras de hojas en la selva amazónica:

He was also able to communicate directly with them, calling to their deaths. In doing so he was, in effect, entering the logic of how forest think. This is possible because his (and our) thoughts are in important respects like those that structure the relations among those living thoughts that make the forest what it is: a dense, flourishing, ecology of selves. ...Selves, in short, are thoughts, and the modes by such selves relate to one another stem from their constitutively semiotic nature and the particular associational logics this entail. (Kohn, 2013:81-83).

3.4. Las plantas como personas

Como lo registran los distintos relatos míticos los wayuu les confieren a las plantas una humanidad inicial y la pertenencia a unidades sociales dispersas y no corporativas como los *e'iruku*. A cada una de estas unidades se les asignan ciertos atributos que también son inherentes a los humanos. También se les reconoce a las plantas haber poseído conocimientos médicos, agrícolas, musicales, rituales, decorativos y de elaboración de artefactos y tejidos que hoy están de alguna manera incorporados en las sustancias que portan en sus tallos, cortezas, semillas, raíces, vainas, flores y frutos.

En algunas entrevistas el ampliamente extendido árbol de trupillo, *aipia*, era un wayuu perteneciente al clan *Uliana*, uno de los clanes más numerosos, el cardón se considera como un humano que pertenecía al clan *Epinayuu*, el guayacán es considerado adscrito al clan *Uliana*, *maiki*, el maíz era un *Aapiüshana*, el árbol de *mokochira* o guamacho, era del clan *Ja'yaliyuu*, al igual que *jaipai*, la cereza. La pertenencia de una planta a un determinado clan usualmente se expresa en pasado pero varios entrevistados lo hicieron en tiempo presente. Algunos de los clanes mencionados tienen la mayoría de sus miembros vinculados a un área geográfica determinada como la Serranía de la Macuira, pero otros corresponden a clanes míticos, hoy extinguidos o registrados por primera vez en estudios etnográficos. Una anciana de la Alta Guajira afirmó lo siguiente:

La patilla tiene su clan se relaciona con el machorro
(lagarto) que es de clan *Wuleewana* de *Wüinpümüin*, la

ahuyama es de casta *Ku'luyuu*, el *pitchijuushi*³⁹, era de clan *Pausayuu*, e maíz de clan *Juusayuu*. El *paliaachi* o maíz temprano que no tiene la corteza gruesa, *Paliaachi*, es un clan. El maíz millo tiene el mismo clan de la perdiz. (Antonita González Epinayuu).

La versión sobre la pertenencia de ciertas plantas distintivas como el maíz o el trupillo a algunos clanes puede variar según la persona entrevistada. Las plantas más extendidas sobre el territorio y las más cultivadas suelen asociarse con clanes numerosos como lo son: *Uliana*, *Epieyuu*, *Aapüshana*, *Jusayuu* y *Epinayuu*. Para reafirmar la humanidad inicial de las plantas se sostiene que fueron hombres y mujeres wayuu en el pasado, con indumentarias humanas, artefactos, oficios y conocimientos profundos y especializados que los humanos actuales recibieron de los diversos seres que conforman el mundo vegetal.

A las especies vegetales corresponden caracteres específicos por lo que en el marco de las relaciones humanas con las plantas influyen tanto los rasgos comportamentales que tuvieron en el orden referencial como los conocimientos originales que ellas poseían al ejercer diversos oficios. De estos conocimientos, que identifican las potencialidades actuales de cada especie, surgen las expectativas humanas acerca del tipo de interacción con ellas, basadas en el reconocimiento de los atributos de la planta y su especificidad.

³⁹ Variedad nativa de lenteja

Las plantas como el trupillo, sábila, tuatúa y *kute'ena*, ejercían oficios curativos en el orden primordial. De esta forma, el trupillo era reconocido por haber sido un wayuu diestro en la curación de las fracturas. Actualmente, su corteza se usa para entablillar los huesos fracturados en los humanos. La sábila poseía el arte de expulsar parásitos y de ella se extraen hoy los elementos y sustancias requeridos para tratar a los humanos afectados por ellos. El vegetal llamado *wanapay* era una joven cuya sangre de tinte renegrido utilizaban las jóvenes para decorarse el rostro y lucir más bellas lo que se sigue empleando a través de las sustancias que dicha planta genera. De los árboles que fueron cazadores como el *uraichi* se obtiene hoy la madera para construir arcos y flechas. Plantas como el *maküi* o maguey, sacaban de sus propias venas las fibras de sus tejidos por ello de su cuerpo se extraen hoy fibras vegetales para tejer objetos diversos. Los cultivos más importantes en la agricultura como el frijol, la ahuyama, el maíz fueron durante su humanidad primordiales diestros agricultores que introdujeron el arte de cultivar la tierra hoy poseído por los humanos. De igual manera, los instrumentos musicales wayuu se fabrican con plantas que ejercieron ese oficio en la dimensión temporal llamada *wayuu sumaiwa*. (Paz Iipwana, 2017:438).

Un aspecto relacionado con la intencionalidad actual de las plantas es el de su fundamentación en su apariencia humana primordial y en los cambios morfológicos derivados de los eventos transformativos. La planta de la cereza es descrita en su forma humana primigenia como una wayuu engalanada con las cuentas arqueológicas de color rojizo llamadas *tu'uma*, que los wayuu usan para armar aderezos corporales como collares, dijes y pulseras. La planta de la ahuyama era una mujer wayuu que utilizaba una manta con muchos pliegues que caían sobre sus

hombros. El frijol era también una mujer wayuu que usaba una manta de retazos con variados colores. El maíz es descrito como un hombre wayuu que en la cabeza usaba un ornamento llamado *karatse* que los varones indígenas usan hoy durante las danzas y otros eventos sociales como las carreras de caballos. Esta apariencia humana primigenia es reconocible y, por tanto, verificable en la conformación morfológica actual de las especies vegetales mencionadas. Las prendas rojas que exhiben los arbustos de la cereza pueden derivarse del aspecto de la planta durante el periodo de fructificación en la que ella se adornaba con rojos y abundantes frutos. La manta de pliegues con que se representa a la ahuyama corresponde a sus bejucos que se arrastran de forma sinuosa entrelazando las partes de la misma planta. El frijol se representa con una manta de retazos por las coloraciones y pigmentaciones que poseen diversas especies de esta leguminosa. El maíz es presentado como un joven wayuu vestido de verde con ornamentos corporales en su cabeza para representar su espiga.

En una narración recogida por Paz Iipwana (2017) llamada *Los percances de Ulepala*, un joven viudo al que *Juya* acoge en sus dominios, se le ordena buscar en una huerta mazorcas de maíz, pero este no encuentra en el cultivo a dichas plantas sino a una multitud de jóvenes elegantemente ataviados de verde con barbas, taparrabos y penachos en su cabeza que conversaban animadamente entre sí. Los servidores de *Juya* instruyen al confundido y atemorizado *Ulepala* de la real condición de esos jóvenes: los penachos son sus espigas, los lienzos verdes que los visten son sus hojas, y las barbas que lucen son las propias de las mazorcas. *Ulepala* debe torcerles el cuello sin temor e inmediatamente pierden su apariencia humana y se tornan en los

esperados frutos del maíz. Situaciones similares le ocurrirán a *Ulepala* con las plantas de frijoles que aparecerán bajo la forma de valientes jóvenes armados con cuchillos, que son las vainas características de esta planta, y con las patillas que se presentarán como sensuales mujeres de labios rojos que lo invitarán a poseerlas.

La percepción visual de vegetales como humanos o animales es un motivo que aparece en diversas narraciones wayuu. En un relato llamado. *El hijo de Juya*, se cuenta como este ser mítico se lleva a su hijo, un joven agricultor wayuu, a sus dominios y le sitúa entre su huerta. Esta vez con temor y vergüenza como entre los cultivos se arrastran unas culebras con los vientres pegados al suelo y unas muchachas que permanecían de pie. Su padre le pide que aleje el temor y las tome por el cuello y así, de repente, las culebras se convierten en plantas que se arrastran en la superficie como melones, patillas, ahuyamas y frijoles, en tanto que las jóvenes mujeres que estaban de pie se transforman en plantas de maíz tierno.

Como puede observarse la apariencia con que son vistas y descritas cada una de las especies vegetales mencionadas se derivará de la configuración morfológica adquirida en sus plenos desarrollos como cereales, gramíneas o cucurbitáceas. El acto transformativo está precedido de una intrusión humana que implica un grado de limitación de la autonomía de las plantas cultivadas. Frente a esta intervención la actitud de las plantas puede ser de aparente resistencia, de negación de su condición vegetal o de entrega amorosa lo que conlleva un sacrificio personal similar al de las presas de caza respecto del cazador, o al de las tortugas marinas que se ofrecen a los pescadores en un acto de amor. Estos actos permiten cumplir los fines axiológicos

de su propia continuidad como seres vivientes y también el de otras especies como los humanos con las que se encuentran en una relación de interdependencia.

Este tipo de narraciones acerca de percepciones transformativas están presentes en el fondo mitológico de las sociedades amerindias sudamericanas y ha permitido a Viveiros de Castro tomar los elementos conceptuales más importantes del llamado “perspectivismo”, aunque los principales ejemplos tomados por dicho autor corresponden en su mayoría a especies animales en donde la caza es el principal modo de interrelación entre humanos y no humanos.

Such a notion is virtually always associated with the idea that the manifest form of each species is a mere envelope (a 'clothing') which conceals an internal human form, usually only visible to the eyes of the particular species or to certain trans-specific beings such as shamans.....At first sight then, we would have a distinction between an anthropomorphic essence of a spiritual type, common to animate beings, and a variable bodily appearance, characteristic of each individual species but which rather than being a fixed attribute is instead a changeable and removable clothing. (Viveiros de Castro, 1998:2)

Este conocimiento acerca de su condición morfológica y la indumentaria que se le atribuye en el orden en que compartían la condición humana con otros seres vivientes permite una apropiada comunicación onírica con las plantas pues cada

especie se presenta en los sueños bajo su forma humana primigenia. Dado que las plantas tenían en la dimensión temporal llamada *wayuu sumaiwa* la capacidad de comunicarse en la misma forma en que lo hacen los humanos actuales, después de los eventos transformativos el sueño es la principal, aunque no la única, forma de transmitir la intencionalidad y puntos de vista de los no humanos a los humanos.

Los sueños tienen un carácter prescriptivo en la vida de los wayuu contemporáneos y las tareas de escogencia de la tierra y etapas del cultivo están, en muchas ocasiones, permeadas por sus incontrovertibles indicaciones. El sueño *Lapü*, hermano de la muerte, es un ser inmaterial que interactúa con otros seres y prescribe el futuro. Actúa en su rol de *putcheejana* o mensajero entre los humanos y una pluralidad amplia de seres no humanos. Puede anunciar y descifrar el futuro de seres como *Ma'leiwa*, que en el momento en que escucha a *Lapü* queda en una posición subalterna. Los sueños, afirma Perrin (1995), son para los wayuu una presencia cotidiana y este autor considera que figuras transformadoras como *Ma'leiwa* pertenecen al pasado, en cambio seres como *Lapü* ejercen su poder en el presente y el futuro.

Vocero del mundo otro, participa en lo íntimo y lo cotidiano. ... Los sueños se conciben a la vez como un lenguaje y una voz electiva, desde este punto de vista, una diferencia crucial lo separa de *süküjalaa alaülayuu*, las "historias que cuentan los viejos", los mitos. Cada quien cuenta a su modo esas palabras de antepasados y sabe

quién se las transmitió, palabras respetables, pero no siempre fielmente respetadas. Los sueños, en cambio son apremiantes y temibles. Se imponen y hay que obedecerlos. Tanto más porque hay en ellos claves oníricas que traducen en hecho más habituales las “monstruosidades” o las “rarezas” que suelen escenificar (Perrin, 1995.48).

Con miras a ilustrar el papel del sueño y su relación con las plantas narraré una historia recogida durante mi trabajo de campo en enero de 2017. En la zona de Siapana, en la Alta Guajira, me alojé donde mi cuñada Nancy Iguarán, mujer de uno de mis hermanos clasificados perteneciente al clan Uliana. Esa noche colgué mi hamaca debajo de un hermoso árbol sembrado en el patio de su casa. Ella contaba las interacciones de los humanos que viven en las cercanías de su vivienda y de quienes cruzan ese territorio con ese árbol, llamado *waa* en la lengua wayuu. Esta planta es escasa en los bosques guajiros, aunque puede encontrarse en el interior de la Serranía de la Macuira. Sus frutos sirven de alimento a las cabras y a sus hojas se les atribuyen propiedades curativas. En el bosque el árbol de *waa* se encuentra siempre rodeado de serpientes. La obtención de ese ejemplar de *waa le* fue ordenada a través de un sueño y tras su búsqueda por un pariente suyo fue localizado en las orillas del arroyo de *Akalaya* que se encuentra al pie de un cerro llamado *Pamiou*. La persona escogida no debe haber cometido homicidio, ni robos ni ninguna otra conducta violenta, debe ser alguien manso y esa prescripción se mantiene para aquellos que acopian sus hojas. Una vez recogido el vegetal una serpiente siguió a

su hermano desde la serranía, por lo que hubo que encender una hoguera para ahuyentarla según lo narra una tía de Nancy Iguarán

“...tocó hacer una hoguera para poder traer ese árbol hasta acá y en la noche en sueños volvieron a decirme ¡levántate y haz una hoguera! como hicieron allá en el cerro y echaron sal y creolina para poder ahuyentarla. La serpiente imitaba el balido de una cabra y prefirió quemarse antes que alejarse del árbol. Su aspecto era similar al del pavo llamado *jerule*” (Mercedes González Epiyyuu).

Aunque el olor es descrito como dulce al prepararlo en infusión para efectuar con sus hojas baños curativos, también es percibido como penetrante y amargo de tal manera que a la persona tratada con sus hojas se le considera usualmente intocable. En alguna ocasión un hombre wayuu que venía de Venezuela reconoció al árbol de *waa* pues anteriormente se le había aparecido en sueños y le había salvado de un conflicto con las autoridades policiales de ese país. En vano le había buscado por diversas comarcas indígenas y al encontrarlo comenzó a hablarle conmovido llamándole “mi amigo” y le expresó muestras de agradecimiento. En otra oportunidad, una anciana wayuu recibió en sueños instrucciones precisas sobre su uso y los elementos que, a manera de regalos, debería recibir el árbol⁴⁰, en la misma

⁴⁰ Entrega de regalos a plantas se encuentran registradas entre los Kwakiutl y los Tinglit de la costa del Pacífico norteamericano (Hall, 2011)

forma en que se les presentan objetos a los agentes inmateriales de los chamanes wayuu que intervienen como auxiliares en la curación de enfermedades.

Y como todo árbol florece y cambia de aspecto. El *waa* crece normal y es comestible para los chivos. Las personas sueñan con él y deben traer un pedazo de hilo o de tela roja para hacer uso del árbol a través del baño con esa planta. Sueñan sin conocernos y llegan sin aviso a nuestra casa. Por ejemplo, yo tengo una tía que también soñó y en el sueño se apareció la mamá de ella que es difunta y le decía en el sueño: debes arrancar ciertas hojas del árbol de Nancy y recuerda llevar el hilo o la tela roja. Ella nos contó eso al día siguiente temprano. El hilo o el pedazo de tela no lo tomo para mí, simplemente lo regalo. Aquí todo el que llega se sorprende con el árbol además por su bella apariencia sin saber aún de sus bondades curativas (Nancy Iguarán, Siapana).

La realización de rituales en los que se emplean las hojas del árbol de *waa* está en algunos casos asociada con la irrupción de conflictos interfamiliares indígenas que generan situaciones angustiantes y ponen en situación de peligro a los miembros varones de un grupo de parientes uterinos. Nancy Iguarán, quien tiene inclinaciones chamánicas, relató cómo debió efectuar un ritual de protección a un pariente suyo

llamado Ovidio, al que sus enemigos buscaban para matarle. En sueños recibió indicaciones para bañarlo con las hojas del árbol.

Lo andaban buscando para matarlo, sus enemigos del clan *Sijona*, me decían en el sueño que debía bañarlo mirando hacia cierta dirección donde vive esa gente para evitar los problemas. Se me apareció una anciana vestida de rojo y de espesa cabellera blanca y con su maquillaje, la *achepa*⁴¹, y me dijo que bañara a Ovidio, que lo bañara y le hablara, que lo estaban buscando y le dijera que lo protegiera. Para evitarle una mala hora se debe machacar las hojas con unas piedras de moler. (Nancy Iguarán, Siapana)

La anterior narración reafirma lo expuesto por Perrin (1995:101) acerca de cómo el chamanismo es ante todo un sistema para tratar la desgracia ya se trate esta de enfermedades de humanos y animales, caza o pesca improductivas, disputas interfamiliares, conflictos con las autoridades oficiales, situaciones climáticas como las prolongadas sequías, deterioro económico, afecciones causadas a los residentes de un territorio por agentes inmateriales como los *wanülüü* y hambrunas. Esto implica no solo la relación ritual o terapéutica entre humanos y vegetales sino la puesta en marcha de un flujo dinámico de interacción social en el que se ven envueltos seres diversos: el chamán y sus agentes auxiliares, los seres que generan

⁴¹ Pintura facial indígena

la enfermedad o la situación angustiante y las plantas participantes dentro de esta red en la que circulan donativos que comprenden animales, alimentos, artefactos, telas o alhajas de distinta índole.

Particularmente, el tabaco es un valorado elemento de intercambio con estos seres y también forma parte del protocolo tradicional wayuu, siendo uno de los obsequios preferidos que acostumbra llevar un huésped a su anfitrión. La participación de las plantas en este circuito no se da solo como sustancia material, mediante sus hojas, cortezas, raíces o flores, sino como ser social al que le son explícitamente reconocidas tanto su capacidad de agencia e intencionalidad como su potencialidad mediadora entre entidades vivientes.

3.5. Plantas y agencia chamánica: el tabaco

Una de las plantas a las que se le concede un especial valor entre los wayuu por su uso curativo y ritual es la del tabaco. En América se encuentran más de setenta y cinco especies identificadas del género *Nicotiana* entre ellas la *Nicotiana tobacum* y la *Nicotiana rustica*. Algunas especies tienen usos diversos y pueden obtenerse a través del comercio entre las poblaciones criollas e indígenas, otras especies como la *Nicotiana rústica* se emplean principalmente en los rituales chamánicos.

Los múltiples usos del tabaco entre los indígenas sudamericanos, decía el antropólogo Johannes Wilbert, se derivan de su valoración como una planta que confirma y ordena la vida. En una reconocida obra, que hoy es un clásico, *Tobacco*

and Shamanism in South America, publicado en 1987, este investigador alemán señala el carácter sagrado atribuido a la planta de tabaco, cuya extraordinaria difusión en la América indígena provino de su utilidad como medio para el éxtasis y los estados alterados de conciencia en la que los chamanes se comunicaban con los ancestros y con el mundo de los no humanos. En consecuencia, el uso inicial del tabaco era restringido para la mayoría de las personas y estaba confinado a especialistas que lo empleaban en las prácticas chamánicas del conjuro, la comunicación con otros mundos, la adivinación y la curación. Su empleo con fines simplemente hedónicos solo se dio a partir del siglo XVIII cuando se convirtió en un importante producto del comercio entre las posesiones coloniales americanas y sus metrópolis europeas.

En diversas sociedades indígenas de Sudamérica, tanto en la Amazonia como en los Andes, el tabaco es considerado una especie de *planta maestra*. Mientras ciertos vegetales de gran importancia, debido a sus propiedades curativas, alimentarias o atributos simbólicos, son consideradas “plantas con madre” dado que se afirma que algunos seres divinos intervienen en su crecimiento (por esto, se habla de la existencia de una “madre del maíz” o una “madre de la coca”) (Freedman, 2015: 70), el tabaco es calificado como “el padre de todas las plantas que tienen madre”. El control que los chamanes indígenas hacen de los seres cósmicos para emplearlos como sus auxiliares en los procedimientos curativos está determinado por sus dominios sobre ciertas plantas y esto es posible a través de la mediación establecidas con ellas a través del uso del tabaco (Freedman, 2015.71). Su empleo está asociado a las teorías y formas de conocimiento indígena. El chamán busca mediante su consumo adoptar otras formas corpóreas, como la del jaguar, que le permitan una

mayor capacidad de visión y comprensión de los diversos mundos que él cruza en su viaje y de los cuales sirve como traductor.

Los wayuu usan varios términos asociados al tabaco. Una vez procesadas sus hojas como cigarro o macerado y moldeado en formas diversas se empleará el término *yui*. Aunque su cultivo por parte de los agricultores wayuu en la práctica ha desaparecido existen especies silvestres de tabaco como la denominada *makuira* que se encuentra en la serranía del mismo nombre. De esta forma, la expresión *yui makuira* hace alusión a un tipo de tabaco nativo que se encontraba en la serranía del mismo nombre y al que se le atribuye una alta valoración por parte de los chamanes debido a su gran potencia en los rituales. Rosado (2017: 325) identificó en cultivos de tabaco de la Baja Guajira a la especie *Nicotiana Tabacum*. Perrin había presentado en 1977 muestras de tabaco recogidas en el norte de la península a un botánico inglés quien las identifico como pertenecientes a esa misma especie señalada por Rosado. Otra planta similar a la del tabaco, aunque de efectos más débiles, es la llamada *yuitai*.⁴²

Actualmente gran parte del tabaco consumido por los wayuu proviene de otras regiones geográficas de Colombia e incluso de los andes venezolanos bajo el nombre de tabaco “chimó” el cual contiene tabaco para mascar combinado con carbonato de

⁴² Durante su trabajo de campo el biólogo Jairo Rosado (comunicación personal) identificó en arroyos de la Serranía de la Macuira y en los patios de la población de Nazaret la especie *Pluchea odorata*, de la familia *Asteracea*, la que tiene flores rosadas y hojas grandes, pero de menor dimensión que las de la *Nicotiana tabacum*. De sus hojas trituradas se extrae un zumo empleado por los chamanes de la zona en sus rituales curativos. Esta planta es llamada Hierba de Santa María en otros países

sodio y que se emplea también en los rituales. Entre los wayuu el tabaco puede ser fumado, ingerido, mascado, escupido o soplado. Se puede emplear mediante cataplasmas, cigarros, infusiones, masajes, frotaciones y abluciones (Paz Iipwana, 2017) A semejanza del empleo del hayo entre la población indígena de la Sierra Nevada, anteriormente los wayuu mantenían pelotas de tabaco por largo tiempo en su boca para mascarlos lentamente. El zumo de tabaco puede mezclarse con el licor tradicional destilado en alambiques a partir de la panela llamado “chirrinchi” o simplemente con agua y asperjado sobre las personas.

Al igual que otros seres del mundo vegetal la planta de tabaco era una mujer wayuu cuyo oficio era el de *outajulu*: curar y adivinar mediante el empleo de plantas. Estas capacidades potenciales las mantiene dicha planta en el orden actual y son aprovechadas por los chamanes desde su condición de novicios para emplearla como mediadora con respecto a una diversidad de seres. Sus efectos sicotrópicos sirven a los chamanes femeninos y masculinos, *ouutsü* u *ouutchi* respectivamente, para alcanzar los estados alterados requeridos en los rituales curativos.

Los chamanes indígenas, como lo ha señalado Wilbert (1994), buscan principalmente el efecto tóxico y organoléptico de la nicotina. Estos son vitales en la iniciación del nuevo chaman que atraviesa una muerte aparente bajo los efectos del tabaco y desarrolla una expansión de sus sentidos visuales, olfativos, y auditivos para desenvolverse en el cosmos. Con el fin de mantener esa extensión sensorial deberá adoptar un estricto régimen alimenticio y el tabaco será considerado no solo como una herramienta para alcanzar el éxtasis sino como uno de sus más preciados

alimentos: “La auténtica chaman, la que come *yui* tiene que tener más cuidado con su comida, si no, solo verá con los ojos” declara la *Ouutsu Koo'tora Pushaina* (Perrin, 1992).

El propósito de la dieta chamánica, afirma Freedman, es borrar las actividades de sociabilidad humana como la ingestión de animales obtenidos mediante la caza y la pesca, especialmente aquellas especies consideradas como de sabor fuerte, por ello debe deshacer el consumo de las bebidas fermentadas así como la actividad sexual⁴³. El chamán evita los encuentros sociales con mujeres en edad reproductiva o en periodos de menstruación. Igualmente, debe prescindir de los alimentos sazonados con sal. Ello debe aprenderlo el chamán novicio para convertirse en un ser atractivo para los espíritus en olor y comportamiento, por esta razón, todas estas prescripciones dietarias deben apoyarse y complementarse en una intensidad extraordinaria del consumo de tabaco (Freedman, 2015, 73).

El fuerte aroma derivado del tabaco espanta a los *wanülüü* o agentes inmateriales maléficos portadores de enfermedades y aun de la muerte. Diversos relatos wayuu mencionan el empleo del tabaco bien como medio mimético o como protección frente a *Pulowi* y otros seres. En un relato publicado por Perrin (1977:68) llamado *Pulowi y el cazador de venados* que narra lo vivido por un cazador perteneciente al

⁴³ Prescripciones dietarias similares deben ser cumplidas temporalmente entre los wayuu por los hombres que acaban de cometer un homicidio, las personas sometidas a rituales de encierro ante situaciones de riesgo y las jóvenes impúberes que inician sus rituales de paso hacia la pubertad.

grupo de los Cocinas⁴⁴ se hace referencia a los efectos del aroma del tabaco sobre este tipo de entidades:

- ¿Qué es lo que huele tan mal?, preguntó Pulotvi.

El olor había llegado hasta ella.

- ¡Lo que huele mal es tu hermano menor!

dijo una venadita.

Pulowi envió en busca del guajiro.

Tenía miedo de él,

porque el olor del tabaco yüi está prohibido a las Pulowi.

Les es muy nefasto.

Tiene contra ellas poderes sobrenaturales.

- ¿Qué tienes en la boca, hermano menor?

Pulowi hablaba desde un tejadillo.

Tenía miedo, no se acercaba a él

su corazón no tenía más fuerza.

Con él había llevado tabaco,

tabaco yui makuira,

-del tabaco que utilizan los chamanes

Estaba en un estuche,

colocado en el saco tejido que llevaba en el brazo.

El hombre lo sacó.

⁴⁴ Segmento étnico wayuu cuyos miembros no hicieron la transición al pastoralismo y continuaron perviviendo como cazadores y ladrones de ganado hasta los comienzos del siglo XX.

Cortó un pedazo pequeño,
y se lo puso en la boca.
Lo masticó.
Le bebió el jugo.
Sintió que uno de sus brazos se dormía.
- ¡Es eso lo que les ocurre a los chamanes!, se dijo.
Mascó otro pedazo.
Retuvo el jugo en la boca.
- ¡Sulum! ¡Sulum! ¡Sulum! (Perrin,1995:120)

El olor del tabaco como elemento sensorial disuasivo ha sido utilizado también por los caminantes nocturnos wayuu para prevenir los ataques en los caminos de seres maléficos que los frecuentan como el jaguar *epeyui*⁴⁵. Tal y como lo señala Wilbert⁴⁶ (1994) existe una vinculación entre el cuerpo del chaman, la condición asumida de jaguar y el mal olor expelido por el cuerpo de aquel, porque para activar sus agresiones, la nicotina provoca primero un número de cambios físicos, incluyendo visiones nocturnas como la de un jaguar, una voz profunda y ronca, una lengua áspera y un cuerpo que huele mal. Una narración que establece esta asociación sensorial en el conjunto mítico wayuu tiene que ver con el rol de chamán que

⁴⁵ Perrin piensa que el nombre *yui* puede estar lingüísticamente relacionado con el jaguar mitológico llamado *epeyui*.

⁴⁶ Ver al respecto Wilbert, J. (1994). The cultural significance of tobacco uses in South America. *Ancient Traditions: Shamanism in Central Asia and the Americas*. Denver, CO: University Press of Colorado & Denver Museum of Natural History.

cumplía el zorrillo o mapurito quien fue transformado en animal por abusar sexualmente de las personas que trataba. El mapurito aprovechaba los rituales de curación para solicitar, como lo hacen los chamanes hoy en día, una alhaja como elemento de compensación por su intervención ante los agentes inmateriales que causan la enfermedad. Sin embargo, en una ocasión Mapurito no exigió una prenda de oro común, sino que su paciente, una joven wayuu, le entregase una alhaja plana que no era otra cosa sino su vagina y así esta se sometió a las exigencias del chamán primigenio para obtener su mejoría. El hermano de la joven, que se percató del abuso perpetrado por el chamán, le siguió una vez terminado su ritual para cobrarle su reprochable comportamiento:

Tras haber fornicado, volvió a cantar.

Pero ya sabía que corría el riesgo de que lo mataran

-Sera mejor irme de aquí, pensó.

Al llegar la noche,

Tomó su tabaco y su maraca y se fue.

La luna brillaba, el día estaba aún lejano.

El hermano soltó sus ovejas y dio un rodeo.

Vio las huellas de Mapurite, las siguió.

Al llegar el alba lo alcanzó.

No le preguntó nada.

Llevaba un bastón y un arma.

- ¡To! Dijo, haciendo lo mismo con la maraca.

¡Luego le quito el tabaco y se lo metió en el ano!

Esa fue la historia de Mapurite, de Uyaliwa.
Desde entonces huele a excremento,
Por culpa de su mala acción y por culpa de su tabaco...
Dicen que hacia el amor con sus pacientes...(La chamán
Koo'tora Pushaina, Perrin, 1995: 122)

El consumo del tabaco según Perrin (1992,117) hace posible, mediante una enseñanza sistemática recibida por el novicio, “la exploración afectiva de una mitología” pues bajo los efectos derivados del consumo de esta planta se tiene la certeza de encontrar seres diversos presentes en las narraciones del orden primordial, de vivir aventuras e incluso presenciar las transformaciones “propias de los tiempos originarios”. En contraste con su consumo meramente hedónico y carente de fines trascendentales, el uso del tabaco permite al chamán contar con una cartografía de lugares que orienta su búsqueda de seres poderosos a los que se atribuyen caracteres reconocidos y comportamientos previsibles, aunque volubles. Como lo ha observado Freedman (2015: 73) sin la ayuda del tabaco, a través de su humo o de su zumo, estas entidades se convertirían en inactivas e impotentes y no responderían a la agencia chamánica.

El tabaco permite cruzar las fronteras perceptuales y ver a los distintos seres en su apariencia real. Como se narra en el relato *Pulowi y el cazador de venados* este es llevado por aquella a sus dominios en donde se ve rodeado de hermosas mujeres que le ofrecen alimentos con el fin de transformarlo en animal del bosque, pero al

escupir el tabaco que portaba consigo observa que en realidad aquellas mujeres se transforman en diversos animales de caza:

Lo escupía en el aire.

En seguida los venados se pusieron a correr,
por aquí, por allá, en todas las direcciones.

Aquellos que antes habían sido mujeres
se volvieron de pronto conejos, venados...

solamente por el olor del tabaco *yüi makuirá*. (Perrin,
1977:74)

El tabaco también puede ser entendido como un preciado regalo que es ofrecido a los espíritus quienes le ansían de la misma manera en que los humanos codician la carne (Fortis, 2015). Hasta hace relativamente poco tiempo en los grandes funerales de personas ricas y prestigiosas el tabaco era ofrecido en cantidades hasta de dos mil bojotes a los visitantes de una manera similar a la carne que usualmente se consume sacrificada y se reparte como los animales en pie entre los asistentes a un velorio. Igualmente este se distribuía entre los participantes de la danza llamada *Yonna* (Paz Ipuana) y también hoy debe ser presentado cuando la figura de oro, llamada *walaa*⁴⁷ es expuesta ante los visitantes quienes de acuerdo con su posición social están

⁴⁷ Figura antropomorfa o zoomorfa de oro que algunos grupos prestigioso de parientes uterinos wayuu poseen y alrededor del cual se organizan eventos sociales específicamente dirigidos a su presentación Al respecto ver el artículo de María Bárbara Watson- Franke *The Uala: Images of Wealth Among the Guajiro Indians*. En *Amerikanistshe Studien* 1979 pp 271-277

obligados a llevar presentes diversos como joyas, animales, dinero, objetos y también tabaco.

Uno de los seres que más apetece el tabaco es el llamado *waneetuunai* (un solo brazo) que dotado de un espíritu burlón frecuenta los caminos solitarios y pide a los viajeros que le entreguen porciones de tabaco o aguardiente. En consecuencia, el tabaco oscila entre su condición de alimento para los chamanes y sus espíritus auxiliares y las de contralimento para otros entes como *Pulowi* que le rehúye con vigor. Este carácter oscilante del tabaco ya había sido observado por Levi-Strauss en sus *Mitológicas*, específicamente en el aparte llamado *From Honey to Ashes* como acertadamente lo observa Fortis (2015: 216). El humo que se deriva del tabaco puede ser percibido como suave aroma por agentes inmateriales que, gracias a este, se mantienen como dóciles aliados del chaman, pero también como sustancia repugnante y venenosa por parte de espíritus maléficos como *wanülüü* o por seres considerados dueños de animales como lo es la hiperfemenina *Pulowi*.

El tabaco puede servir a los chamanes wayuu en su función como guardianes del territorio, quienes, a través de los sueños, están en capacidad de advertir sobre la inconveniencia de poblar un territorio o señalar las prescripciones que deben seguirse para establecer una vivienda en un lugar determinado. Los chamanes no perciben un lugar como deshabitado solo porque no se encuentren asentamientos humanos en su superficie. Ellos tienen la capacidad de identificar las viviendas de agentes inmateriales potencialmente dañinos o transaccionalmente amistosos que lo habitan. *Wanülüü* puede establecerse en antiguos troncos de árboles y, en

consecuencia, su vivienda cercana a las casas de los humanos debe ser quemada mediante un ritual. Este conlleva el empleo de tabaco y alcohol que es soplado hacia el árbol acompañado de imprecaciones y gritos para que este espantado salga huyendo de su antigua morada la cual es quemada. El chamán puede también, ante la amenaza de su posible presencia, arrojar salivazos de tabaco hacia los caminos por donde pueda venir el *Wanülüüü*.

3.6. El papel mediador y mimético del malambo en el entorno marino

Una planta que tiene un empleo extenso entre la población wayuu, especialmente entre los habitantes del entorno costero, es la del *Alouka* o Malambo (*Croton malambo*), perteneciente a la familia de las Euforbiaceas que también es llamada *Palo matías* por la población no indígena. La corteza de esta planta es empleada en procesos curativos para tratar resfriados, dolores de la garganta, fiebre y afecciones estomacales. También se usa rallada y se aplica sobre la piel como sustancia desinflamatoria, curar afecciones cutáneas y desinfectar el ombligo de los niños recién nacidos, así como en infusiones para aliviar dolores de cabeza, desmayos y expulsar la placenta de las mujeres en los partos difíciles (Rosado, 2017: 258).

Entre los pescadores indígenas esta planta goza de una alta valoración por sus usos rituales y puede afirmarse que el *alouka* o malambo es el equivalente del tabaco en el universo marítimo. Tienen una función mimética pues los pescadores wayuu suelen usar una pequeña mochila con corteza de malambo para alejar a los tiburones cuyo olor les desagrada. Los tiburones anuncian la presencia de otros seres como

Pulowi y actúan como sus guardianes pues ella es considerada la dueña de los animales marinos.

El *alouka* es un elemento importante junto con los alimentos y artefactos que los pescadores wayuu suelen llevar al medio marino. En las canoas la tripulación acostumbra llevarlo en el *washu* o *lapuna*, recipiente cilíndrico construido del fruto del calabazo en el que guardan principalmente tabaco, fósforos y la corteza aromática de dicha planta. Cuando están en alta mar, los buceadores wayuu llevan la corteza de malambo atada al cuello y pueden mascarla mientras se encuentran navegando antes de sumergirse en aguas en donde hay presencia de tiburones. El malambo les cubre y los mimetiza ante la presencia de seres cuyo comportamiento ante los humanos puede inicialmente ser cambiante y tornarse luego en agresivo. Los pescadores de mayor edad cuentan como en las épocas de pesca de perlas era imposible obtenerlas sin la ayuda del malambo pues los tiburones seguían las embarcaciones de los pescadores que no llevaban esta sustancia aromática consigo. El malambo puede tener un carácter profiláctico pues se emplea en baños a los que se someten las personas cuando han tenido un mal sueño que puede anunciar enfermedades, disputas interfamiliares o cualquier otro tipo de desgracia humana.

El *alou'ka* se emplea en rituales de aspersion dirigidos a las nuevas embarcaciones a las que se desea que siempre puedan obtener una buena pesca y también se impregnan las redes con el mismo fin. Esta corteza es un elemento esencial para mantener relaciones de intercambio con *Pulowi* a cambio de la entrega de su ganado marino. Los pescadores preparan infusiones que le son entregadas en el mar. Las

mujeres de los pescadores pueden macerar el malambo con unas piedras y lo preparan en un frasco con agua. Se le rocía a la canoa como si fuera un baño y también puede impregnarse a las redes de pesca durante la noche anterior a una faena de pesca. De igual forma, el malambo se arroja en las aguas del mar alrededor del cayuco pronunciando esta frase: “Aquí te traigo, para que me regales parte de tu rebaño, no digas este no me trajo nada, aquí te traigo este regalo” (Ramón Fonseca, Puerto Caracol, entrevista, febrero de 2004).

En la visión del entorno marino de los habitantes del litoral llamados *apalaanshi*, las tortugas son los animales domésticos de *Pulowi*, son su ganado, en tanto que son percibidos como presas por los *olujui jimé* o cazadores de especies marinas, como también se denomina a los pescadores wayuu. *Pulowi* se encuentra constantemente al acecho para evitar la depredación excesiva de sus rebaños e intenta convertir a los pescadores en sus maridos y llevarlos a vivir con ella en el fondo del mar. El acceso a sus presas puede serles permitido de manera permanente si el pescador acepta las pretensiones amorosas de *Pulowi*. En tal caso debe renunciar a volver con sus parientes humanos y romper los nexos con su grupo social. Tiene también la opción de mantener relaciones de reciprocidad con *Pulowi* y acceder a su ganado de forma temporal mediante el ritual de aspersion del malambo, el cual debe ser renovado de forma periódica. Ello le permite mantenerse dentro de su grupo humano y moverse sin riesgos dentro del paisaje marino. Quien se exceda en la pesca, sacrifique inútilmente a las especies marinas, no realice los rituales correspondientes y en los que no esté presente el malambo será sancionado con la muerte de sus familiares, los cuales *Pulowi* toma a cambio de los ejemplares hurtados por los humanos.

Estos rituales que conllevan el empleo de cortezas aromáticas como el malambo se basan en el entendimiento de que las dinámicas de las poblaciones de animales y plantas no se mantienen constantes o inmutables, tornando, en ciertas situaciones, impredecible el abastecimiento de alimentos. Ello es algo que puede escapar al control de los humanos. Las ceremonias permiten agradecer la obtención de las presas antes o después de las capturas, estas se orientan a minimizar los riesgos relacionados con el suministro de alimentos y mantener el cuidado de los rebaños marinos estimulando, al mismo tiempo, la reducción de las capturas innecesarias. Igualmente, estos rituales proveen una salida satisfactoria desde lo ético al acto de tomar las vidas de otros individuos (Pierotti, 2011:76). Ello debe hacerse de manera respetuosa y se justifica por la necesidad de consumir su carne como alimento, pero dicho acto no envuelve una actitud arbitrariamente hostil hacia sus presas. Todo ello se encuentra alineado con un pensamiento indígena que considera al universo formado por múltiples comunidades de seres sintientes que adoptan una variedad de formas corporales (Dreyfus; 2012:21).

En tanto que *Pulowi* ve a las especies marinas como ganado, en forma de vacas o terneras, los pescadores las perciben bajo la apariencia de tortugas o peces. En diversas narraciones wayuu se narra cómo pescadores indígenas que han arponeado a una joven tortuga son llevados por estar mar afuera hacia los dominios de *Pulowi* y se transforman en vacas en cuyos cuernos se encuentra atada una soga que la une con la canoa indígena. Cuando los pescadores wayuu capturados por la dueña de

los animales del mar son fuertemente reprendidos por pescar tortugas jóvenes o atrapar demasiados ejemplares de esta especie ellos responden: “Nosotros no los vemos como animales domésticos sino como tortugas, además lo hacemos porque tenemos hambre” (Guerra, 2015: 90).

Al igual que el tabaco el malambo tiene una condición oscilante entre alimento, cuyo suave aroma agrada a *Pulowi*, y contralimento, cuyo fuerte olor repugna a los tiburones y a otros seres inmateriales como *wanülüü* (agente portador de enfermedades). El ser merodeador de caminos llamado *waneetuunai* es alejado mediante el empleo del malambo, afirma Paz Iipwana (121): “Las personas mayores lo conjuran con ron, humo de *Alouka* o zumo de tabaco ensalivado”. También se apela al humo del malambo para conjurar los excesos de *Juya* durante las ruidosas tormentas y lograr que deponga su actitud agresiva lo cual se acompaña de ruidosas imprecaciones de los participantes contra este ser hipermasculino asociado a las lluvias.

3.7. La valoración de las plantas

El mundo vegetal tiene, como lo hemos visto en los apartes anteriores de este capítulo, una importancia significativa en el conjunto mítico y en la cotidianidad de la sociedad wayuu contemporánea. Su relevancia como miembros de la humanidad primera los sitúa como poseedores de conocimientos y oficios que fueron pasados de especies reconocidas del mundo vegetal a animales como es el caso del tejido poseído por la planta *Mawi* o maguey a la araña *Walekeeru* y desde ésta a las mujeres

humanas. Su capacidad de proveer y servir como alimento a humanos, animales y agentes inmateriales, de proporcionar madera para proporcionar calor y para la construcción de viviendas y artefactos diversos les confiere un alto valor utilitario. Los relatos sobre eventos transformativos que les afectaron ocupan un lugar relevante en el conjunto de narraciones indígenas que dan sentido a la morfología que diversos seres tienen en el mundo actual. Su uso ritual y curativo tiene funciones miméticas, profilácticas y de mediación con otros seres, ya se trate de animales, vegetales o agentes inmateriales, les sitúa como los más significativos intermediarios entre las relaciones de los humanos con los diversos seres no humanos.

Esa relevancia de las plantas es expresada con mayor vigor desde una orientación axiológica que desde una estimación meramente utilitaria a pesar de la importancia del mundo vegetal para la subsistencia de los wayuu contemporáneos. Este principio axiológico es expresado por los ancianos wayuu para referirse a un orden que se encuentra por encima de la voluntad humana, apelando a la expresión *aleinjatüya* que significa “*así debía ser*”. Las plantas son el gran referente de la humanidad actual para expresar sabiduría, vocación pacífica y capacidad de mediación entre seres que habitan un universo ocupado por entes vivientes cuyas capacidades de agencia se entrecruzan no siempre en interacciones duales las relaciones humano-vegetales, sino que involucran, como sucede en las huertas indígenas, interacciones complejas y múltiples en un auditorio extenso y plural.

La concepción anterior contrasta con la noción prevalente en el pensamiento occidental hacia las plantas, las cuales son consideradas como seres que sin duda

están vivos, pero que, en comparación con humanos y animales, se ubican en la periferia de los seres vivientes (Rival,2001). Hoy prevalece una ceguera humana hacia las plantas debido a un extendido antropocentrismo, a una ausencia de conocimiento sobre ellas y a la consideración de que la vegetación es un simple telón de fondo para la vida animal y humana. Eso es lo que afirma el filósofo botánico Matthew Hall en su libro *Plants as Persons*. Hall, quien ha sido investigador del Real Jardín Botánico de Edimburgo, ha hecho una exhaustiva indagación a través de diferentes sociedades y religiones sobre las conceptualizaciones y el valor otorgado a las plantas, encontrando que hay divergentes formas de relacionarse con ellas a través de filosofías de exclusión y de inclusión. Este pensador considera que esta postura, hoy predominante en el pensamiento occidental, no es natural ni inevitable. El antropocentrismo es una actitud filosófica y cultural que tiende a organizar el mundo con base en exclusiones, separaciones y jerarquías. Platón consideró que las plantas fueron creadas para el aprovechamiento humano y Aristóteles construyó una jerarquía de la vida en la que aquellas estaban en el nivel básico debido a su carencia de sensación e intelecto (Hall, 2011).

Ilustración 2 Plantas y flores en la cerámica wayuu ⁴⁸

⁴⁸ En Mujica et al 1996



Plantas Wunua'lia oo'ulaka süsiiruwa



Flor de la tuna Süsü Jamüche'e

La fijación de las plantas a la superficie es percibida por los wayuu no como una limitación de su capacidad de movimiento, sino como una deliberada muestra de sabiduría que proviene del respeto a un antiguo orden social y territorial. En las disputas intergrupales wayuu acerca de la prevalencia de los derechos territoriales de las facciones enfrentadas suele tomarse como referencia de comportamiento social armonioso y prudente la posición de las plantas que permanecen en el lugar que les fue originalmente asignado sin invadir y disputar los territorios de otros seres vivientes.

Las plantas reflejan mejor que cualquier otro ser la vocación pacífica de los grupos sociales porque ellas solo se unen para pedir el agua que las vivifica y despiertan también a la tierra de los efectos desfallecientes de la sequía. Al igual que los grupos familiares humanos apegados al cumplimiento de las normas wayuu, que se hayan conformados por seres mansos y laboriosos, las plantas no son considerados entes beligerantes como algunas especies de animales y como los diversos vientos que

protagonizan disputas y antagonismos surgidos entre ellos desde el orden referencial y que se mantienen hasta hoy. Su propia muerte es imprecisa y gradual.

El mundo vegetal en el pensamiento wayuu posee una enriquecedora subjetividad expresada en su capacidad de percepción y de acción, en su voluntad y autonomía manifestada en su propósito de florecer y producir semillas y frutos. A las plantas se les reconoce la posesión de amplios conocimientos que aún perviven en su interior tal y como lo narra Paz Ipuana:

“Con razón se dice: Los Wayuu –hombre nada saben, porque todo se lo deben a las plantas. Estas poseen la sabiduría y aquéllos aprovecharon sus secretos”. (Paz Ipuana, 2017:111)

CAPÍTULO 4

LAS RELACIONES DE LOS ANIMALES CON LOS HUMANOS Y CON OTROS SERES VIVIENTES

4.1. Las categorías animales: *uuchii* y *mürülü*

Al referirse a todos los animales los wayuu emplean una categoría denominada *uuchii* para agruparlos en ella. Tomada en un sentido amplio, abarca a los animales, de todas las especies, de los distintos hábitats, incluyendo a los reptiles, mamíferos, aves e insectos. Asumida en un sentido específico, el término *uuchii* hace énfasis en las aves silvestres destacando dos rasgos que les atribuyen: 1) su condición de seres del bosque; y 2) las rarezas y singularidades que puede albergar su extensa diversidad⁴⁹. En sentido metafórico la palabra *uuchii* puede emplearse en el contexto de las interacciones sociales humanas para referirse a soldados y policías concebidos como grupos de seres extraños, provenientes de otras tierras, en el que todos los individuos usan la misma indumentaria o plumaje, tienen la costumbre de apostarse en los caminos y albergan una peligrosidad potencial.

El lingüista Jorge Pocaterra⁵⁰ cree que este término se subdivide en dos grandes subcategorías: *uchii miichipa'ajatü* o animales domésticos y/o domesticables, y *uchii wuna'apa'ajatü* animales autónomos de todas las especies en tierra, aire y mar

⁴⁹ Jusayuu, 1977: 578

⁵⁰ (comunicación personal, julio 2002)

(Guerra, 2015). Perrin registra de manera similar la diferencia entre animales de la casa: *michipajatüin*, y animales del monte: *unapüjatüin* (Perrin, 1987: 6). Otras denominaciones específicas para algunos animales del bosque son, según Perrin (1980:254) la de *she'e mma*, entendida como la fauna de tierra, *She'e wüin* correspondería a la fauna de agua dulce, y *she'e palaa* equivaldría a la fauna marina. Siguiendo a este autor algunos animales de este tipo aparecen con las lluvias y por ello son considerados hijos de *Juya* como la libélula *paachanoi*:

Para los guajiros esta última es el signo mismo de la lluvia ya que apenas cae un aguacero las nubes de libélula hacen su aparición, como si hubiesen nacido por generación espontánea. Pero si en los mitos estos animales sirven corrientemente de mensajeros de *Juya*, no son menos considerados como los *she'e mma* "los productos de la tierra", al mismo título que todos los demás animales salvajes. (Perrin, 1980:168)

Los animales considerados domésticos son denominados *sümülüin wayuu*: "animales de los humanos". Este término comprende equinos, bovinos, porcinos, caprinos y ovinos más las aves de corral. Estos pueden ser designados con el término *mürülü* que resalta su mansedumbre, y su valor simbólico y material asociado a la riqueza de un grupo familiar. Además de su valor como alimento, pueden ser entregados como elementos del conjunto material en las compensaciones por disputas y pueden ser aportados en el pago matrimonial a los parientes de la novia.

Su carne, valorada y polisémica, es la que se brinda a los invitados en los funerales. En contraste, los habitantes de la zona costera wayuu evitan ofrecer pescado a los asistentes a un velorio, pues esto implicaría que no podrían volver a obtener una buena pesca. La carne de los animales de caza como venados, conejos y aves silvestres tampoco se ofrece en los funerales y esta es una de las restricciones dietarias más significativas entre los wayuu.

Dado que la caza ha perdido hoy la importancia que tuvo en el pasado, otra actividad cinegética tradicional, como lo es la pesca, nos permite identificar los criterios taxonómicos empleados por los wayuu para clasificar diversas especies animales. Estos pueden fundamentarse en: los tipos de hábitat ocupados, sus rasgos morfológicos, sus patrones de comportamiento y aun en su condición utilitaria. En los criterios taxonómicos wayuu es posible identificar operadores categoriales de distinción como son los principios de: 1) unidad de hábitat; 2) unidad de rasgos morfológicos; y 3) unidad de comportamiento (Descola, 1989).

Mediante el principio de unidad de hábitat, los pescadores establecen asociaciones entre ciertas especies marinas que, según ellos, comparten ciertos fondos marinos o andan juntas en el mar. Tal es el caso de la rémora y el tiburón; las langostas (*Panulirus argus*) y una especie de pez escorpión (*Scorpaena plumieri*) llamado *wakuuko*. Siguiendo el principio de unidad de rasgos morfológicos, los pescadores wayuu agrupan a peces como la sierra y el bonito con el término *mamüirasaliü*, literalmente “sin escamas”. En contraste, peces como el pargo y la mojarra son denominados *kamüiraa* que quiere decir “con escamas” (Guerra, 2015:54). Los

pescadores wayuu suelen recurrir al principio de unidad de comportamiento para agrupar a los seres marinos. De tal manera que estos se clasifican en seres a los que se les atribuyen lugares fijos de localización (*kapuyasü*) como jardines coralinos o praderas marinas y seres caminadores (*waraitüsü*) que contienen especies de carácter migratorio. Los primeros incluyen a las tortugas que se encuentran relacionadas de forma frecuente con ciertos fondos marinos. Estos quelonios están vinculados a las praderas marinas de fanerógamas y a los fondos en donde abundan las ostras en donde es predecible encontrarles y con frecuencia se les captura. Los segundos se consideran “caminadores”, seres “sin casa” que se movilizan en el espacio marino como individuos o en cardúmenes. Los wayuu representan estas aglomeraciones de peces con el término *veloriantes*, pues los indígenas wayuu también se agrupan en muchedumbre para trasladarse hacia un funeral. El bonito (*Euthypus alliferatus*), de la familia del atún, se menciona como un pez representativo del segundo grupo (Guerra, 2015: 54) Adicionalmente, los wayuu pueden distinguir entre dos categorías básicas de animales con base en su aprovechamiento para el consumo humano entre animales comestibles (*ekünajüi*) y animales no comestibles (*mekajüsü*) (Perrin, 1987: 6).

4.2. La noción de *simaluuna*

Las fronteras entre grupos de animales autónomos, que suelen residir en el ámbito del bosque, y la de animales bajo la protección humana no son, sin embargo, insalvables. Algunos seres vivos pueden cruzar estos límites en una u otra dirección. Animales que habitan el contorno de la vivienda, el corral, las fuentes de agua y los

pastizales cercanos pueden moverse hacia dominios no controlados por los humanos como el bosque y tornarse en montaraces. En la dirección inversa, algunos seres provenientes del monte pueden ser domesticados y de forma subsecuente vivir en espacios controlados por los humanos. Sin embargo, aunque algunos conceptos empleados por los wayuu parecerían encuadrarse dentro de una oposición salvaje-domesticado estos no operan dentro de un campo binario sino en una elasticidad conceptual que incluye sutiles y variadas modulaciones.

Los wayuu aplican el termino *simaluuna* para referirse a seres autónomos, no domesticados y a espacios que no habiendo tenido ocupación humana se encuentran fuera de su total control. Como espacio, lo *simaluuna* se asocia con lugares antiguos, inhóspitos, desconocidos o conocidos de forma parcial que presentan peligros y limitaciones a la acción humana y poseen un orden propio. Tanto el bosque como el mar tienen ámbitos que se catalogan como *simaluuna* en donde los humanos no pueden entrar y salir sin peligro y se encuentran bajo la incertidumbre.

Humanos y animales pueden tornarse en seres *simaluuna* cuando al escapar de sus viviendas o corrales se vuelven montaraces y tienen poco o ningún contacto con los demás seres humanos o con otros animales domésticos. De alguna manera todos los seres sociales que habitan un ámbito considerado doméstico tienen la potencialidad de convertirse en *simaluuna*. En contraste, en algunos vecindarios wayuu pude observar seres del bosque, considerados habitualmente indomesticables, como mansos polluelos de gavián criados juntos con las aves de corral, igualmente pude encontrar cachorros de zorros cuyo travieso comportamiento era una fuente de

diversión para los humanos. Ciertos cerdos son mantenidos por las familias wayuu en lugares abiertos del territorio familiar en estado semisalvaje y solo son capturados cuando van a ser llevados hacia los mercados urbanos.

La adopción de animales pequeños provenientes del bosque tiene, sin embargo, sus riesgos para los cazadores y sus familias pues los “dueños de animales” como *Pulowi* suelen usarlos como carnadas o emisarios suyos para atraer a los humanos a sus dominios. Perrin recoge un relato acerca de una joven wayuu que adoptó una pequeña ardilla a la que tomó un gran afecto. Con el tiempo el animal escapó y la llevó directamente a los dominios de *Pulowi*:

" ... Ella seguía su rastro.

Se internó en la maleza, y atravesó una montaña ...

Entonces se encontró a una mujer joven.

- ¿De dónde vienes?, le preguntó.

-Vengo de mi casa, muy lejos.

Busco a un animal que he criado.

Es una pequeña ardilla, se ha perdido.

¡Me da mucha pena! respondió la joven guajira.

En seguida la mujer se convirtió en *Pulowi*.

En un instante engulló a la joven.

La había encerrado en su casa, bajo la tierra.

Así, la devoró para siempre... (Perrin,1977: 159)

La apariencia de los animales puede ser en ocasiones engañosa. Tal y como lo ha observado Brightman (2002) entre los Rock Cree de Norteamérica, quienes considera que cuando los animales interactúan con los humanos pueden adoptar fachadas transitorias que ocultan sus rasgos. Los pescadores wayuu narran historias similares en las que al arponear a una pequeña tortuga en su caparazón esta se transforma en una ternera y los lleva hasta los dominios de *Pulowi* en el mar en donde son reprendidos y retenidos por cazar su ganado o por capturar a las madres de las terneras. Los pescadores alegan en su defensa justamente su incapacidad para percibir las visualmente en su real condición:

El arponero le clavó el arpón y el otro le ordenó que soltara la cuerda, la tortuga comenzó a llevarlos lejos, mar adentro. El menor entonces dijo al mayor que cortara la cuerda del cayuco, que se estaba yendo demasiado lejos, pero el mayor dijo que lo dejara, que la tortuga se iba a cansar: "A eso vinimos, esa tortuga es nuestra comida". Cuando era de noche ya estaban demasiado lejos y al día siguiente a la misma hora que arponearon la tortuga, llegaron al otro lado del mar. La cuerda se convirtió en sogá (kapüleeta), ya no estaba incrustada en el caparazón de la tortuga, sino que estaba amarrada a los cuernos de una ternera. Ya no era tortuga, salió corriendo hasta donde su mamá, que era una vaca, y esta comenzó a amamantarla. La dueña del potrero, que era *Pulowi*,

mandó a que su servidumbre les diera comida a los pescadores y que luego le hicieran preguntas. La criada les dijo: “Mandó a decir la dueña de todo esto, que ustedes son los que han venido acabando con los animales, mire cómo tienen a sus crías, llorando de hambre, están sufriendo mucho”. Ellos le contestaron: “Nosotros no los vemos como animales domésticos sino como tortugas, además lo hacemos porque tenemos hambre, no tenemos animales; tenemos que robarlos, no lo hacemos por maldad sino por necesidad”. La criada les dijo: “Es verdad que ellos son alimentos, pero deben escoger las que están ya grandes que sí se pueden comer y no las que están paridas”. Estos le dijeron: “No somos adivinos para saber cuál se puede comer y cuál no. (Narrado por German Barliza, palabrero y pescador del Cabo de la Vela, Guerra, 2015:90)

Algunas narraciones wayuu explican el origen del ganado como seres provenientes del mar. En ellas se mencionan lugares mitológicos como el arroyo de Pajara⁵¹, cerca de la zona costera de Carrizal, en donde se producían las transformaciones nocturnas de tortugas en vacas y las de peces en cabras y ovejas. Allí las ovejas y caballos *simaluuna* pastaban durante la noche y antes de la salida del sol retornaban

⁵¹ Estas narraciones me fueron contadas por mi tío abuelo materno Rafael Pana Uliana

al mar en donde recuperaban su forma original. Al guiarse por los sonidos que emitían fueron capturados y enlazados antes del amanecer por los humanos y perdieron no solo su condición morfológica propia del medio marino sino su estado primigenio como seres cimarrones⁵². Algunos de esos animales provenientes del mar fueron alcanzados por la luz del sol al amanecer y se convirtieron en rocas. Estas son conocidas en la actualidad como las tortugas de Pajara y desde lejos se asemejan a una manada de animales vacunos que cruza el desierto para llegar al mar⁵³.

Michel Perrin recogió en 1973 una narración en ese mismo sentido contada por su amigo Iisho Jayaliyuu, una de ellas se llama *Cómo el ganado salió del mar*:

One day at down they saw a herd of cows emerging of sea. All the cows were not yet out when the people began to shout. The animals turned around they seemed very far away. They want back into the sea.... Later the people returned in the same place to fish. fallen asleep they heard a sound: *Koo! Koo!* They woke up and saw

⁵² La palabra cimarrón aparece tempranamente registrada en las fuentes históricas. El viajero italiano Galeotto Cey (1995) que estuvo en la península de la Guajira y en Coro en el siglo XVI afirma: “Se trajo además de España la raza de caballos y yeguas, como la de las vacas, y se han multiplicado en grandísima cantidad que no tienen valor alguno y hay muchas personas que tienen dos o tres mil caballos y yeguas en la campiña, a beneficio de la naturaleza, sin padrote señalado, de modo que hoy se encuentran pocos caballos buenos y se han formado muchas manadas salvajes, que las llaman cimarronas, porque los indios a cualquier cosa fugitiva le dicen ‘cimarrón’ y los cristianos han tomado ese vocablo como muchos otros”. Sobre el tema ver el artículo de José Arrom de 1983 Cimarrón: apuntes sobre sus primeras documentaciones y su probable origen.

⁵³ Esta historia me fue contada por mi tío abuelo materno Rafael Pana Uliana sobre el terreno mismo en donde hoy se encuentran las mencionadas rocas.

some cows in the water. The rooster was crowing. Al seemed far away. They listened and saw the cows coming out from the sea and then returning. (Wilbert, 1986: 788)

Estas narraciones forman parte de una capa mítica que busca explicar la adopción de especies animales introducidas por los europeos en la península de la Guajira a partir del siglo XVI y refleja las transformaciones sociales y económicas de grupos de cazadores, pescadores, horticultores y recolectores hacia un tipo de pastoralismo basado en la tenencia de diversas especies animales. Ello implicó pasar de un tipo de sociedad igualitaria a una estratificada basada en la tenencia de rebaños y articulada tempranamente al sistema económico colonial que tuvo entre sus escenarios geográficos más importantes el territorio acuoso del Caribe. Este proceso de transición no conllevó la supresión de interacciones humano-animales más antiguas, como la caza y la pesca, empero la segunda fue revestida de imágenes pastorales acerca de los paisajes marinos que son vistos como praderas o extensos corrales y los peces y quelonios son percibidos como un valioso ganado acuático.

4.3. ¿Animales epónimos?

En las sociedades totémicas de tipo clásico, afirma Levi-Strauss, (1962: 177) “las relaciones superpuestas entre los animales epónimos y los clanes se fundamentan en que el clan desciende del animal o en el hecho de que un ancestro humano del clan, en los tiempos míticos, haya contraído una alianza con él”. Esto nos lleva a abordar el campo del reconocimiento de identificaciones e intercambios complejos

entre humanos y animales en la organización social wayuu manifestados en los clanes o *e'iruku* y su asociación con algunos animales considerados sus epónimos

La identificación de los clanes wayuu con algunos animales en su mayoría silvestres como mamíferos, reptiles, aves e insectos y también con unos pocos considerados domésticos como perros y equinos se hallan continuamente presentes a lo largo de la producción bibliográfica sobre este grupo amerindio. Muchas de estas ideas tienen un origen temprano y provienen de las descripciones efectuadas por viajeros europeos que recorrieron la península en el siglo XIX como Fredrick Simmons en 1885 o Henri Candeller en 1893. Ello ha sido reafirmado en las investigaciones posteriores realizadas por destacados etnólogos. Un ejemplo de ello es lo afirmado por Michel Perrin:

La sociedad guajira está dividida en clanes matrilineales no exogámicos. Cada uno de ellos lleva asociado un "animal totémico...Hay que subrayar igualmente que, mal encaminados por la existencia de varios "animales totémicos" asociados a un clan dado ciertos autores de esa época se esforzaban en encontrar el "verdadero animal totémico", juzgando que los otros nombres propuestos reflejaban sólo la ignorancia de sus informantes. (Perrin, 1977:18)

Salser, por su parte, considera que el "totemismo" es un tema que merece una mayor investigación entre los wayuu pues las identificaciones entre el animal y las llamadas "castas" se tornan, con frecuencia, problemáticas. En algunos clanes numerosos como el *Uliana* se presentan significativas subdivisiones y estas se asocian con diferentes animales como el jaguar, el conejo, el gato, la paularata e, incluso, un tipo de lagarto. El asumir esa mayor profundización nos pone, sin embargo, frente a un problema mayor, advierte Salser, que tiene que ver con la teorización antropológica general y, por tanto, ello va más allá de un caso etnográfico específico:

Muchos antropólogos han concebido al totemismo como la conjunción de dos cosas: por un lado, de unas ideas mítico-religiosas acerca del parentesco de los hombres con los animales, plantas y fenómenos naturales, y, por el otro, un sistema social en el que las personas están divididas en diferentes grupos de descendencia. (Salser, 1987.130)

Como numerosos antropólogos han observado, el totemismo no tiene una definición simple, por ello su conspicua ambigüedad se torna en un tema conceptualmente estimulante. De acuerdo con Shore (1986) la razón por la que sigue siendo útil mantener el concepto de totemismo es porque apunta a un conjunto interrelacionado de problemas que frecuentemente, aunque no necesariamente, ocurren en las sociedades humanas. Estos temas incluyen esquemas clasificatorios basados en

diversas especies de no humanos que a menudo conllevan el reconocimiento de identificaciones e intercambios complejos entre los humanos y las especies asociadas, entre ellos la creencia en un origen común, y el uso de estas identificaciones para regular las relaciones sexuales y la alimentación entre grupos humanos (Shore, 1986:178).

Levi-Strauss nos ha advertido contra lo que él llamó “la ilusión totémica” resaltando principalmente el impulso clasificatorio de la mente humana sobre cualquier connotación mística. En esta perspectiva, los símbolos particulares utilizados para la clasificación son relativamente poco importantes, y tienen poco interés intrínseco propio. Sin embargo, a la luz de nuevos enfoques conceptuales es conveniente dar una nueva mirada al significado especial de las complejas asociaciones entre los humanos y las especies animales y vegetales que una vez consideramos totémicas.

Al aproximarnos al análisis de esta relación entre los animales considerados epónimos y los miembros humanos de los clanes wayuu debemos partir de la preocupación, que tanto Perrin como Saler expresan, en el sentido de que frecuentemente hay discrepancias entre las personas entrevistadas acerca de cuáles son los animales corresponden a cada clan. También debe enfatizarse que no hay un consenso entre los estudiosos de esta sociedad sobre la naturaleza y el significado social de la categoría llamada *e'iruku* por los wayuu, “castas” por los criollos y clanes o sibs por los etnógrafos de esa sociedad amerindia.

Una revisión del conjunto mítico wayuu y las diversas entrevistas realizadas en terreno con pescadores, cazadores, pastores y agricultores wayuu nos lleva a que tanto en los mitos como en las declaraciones de los entrevistados se realiza siempre la humanidad primordial compartida de diversos seres vivientes y ello incluye no solo a las distintas especies animales sino a plantas, astros, cerros, rocas y vientos. Los relatos recogidos por el escritor Miguel Ángel Jusayuu, transcritos en *wayuunaiki* dentro de los cánones narrativos tradicionales de los wayuu, nos hablan de humanos que ejercían oficios, habitaban en viviendas e interactuaban socialmente con otros seres humanos. Algunos de estos humanos fueron, posteriormente, transformados en animales. En uno de estos relatos llamado *El turpial y la chirita*, ambos son caracterizados como humanos tanto en apariencia como en sus acciones. El primero es definido de la siguiente manera:

Era un joven, sin trabajo, sin cultivos, sin animales, subsistía gracias a lo que rebuscaba en el monte. Siempre estaba alegre, nunca estaba acongojado; se la pasaba gritando, cantando, y por donde caminaba silbaba continuamente. Le gustaban los juegos: bailaba el trompo, competía con las flechas, jugaba a la jaba.
(Jusayu, 1989:21)

Se trata de humanos que pueden trabajar en cultivos, recolectan frutos, participan de actividades lúdicas e incluso poseen animales. El ave hoy llamada chirita era en el orden primordial:

...una mujer joven, vecina del turpial. No tenía nada, dormía en un chinchorrito debajo de una enramadita. No tenía voluntad para hacer nada; se la mantenía achinchorrada y se la pasaba durmiendo. Estaba como si estuviese enferma, subsistía gracias al rebusque y a lo que pedía". (Jusayu, 1989: 21)

En un relato recogido por Paz Ipuana llamado *El zamuro y el Rey Zamuro* se explica el origen de estos animales. El zamuro o gallinazo se llamaba (cuando era un humano) Juransico Waya.

Era un hombre riquísimo de la tribu Aapushana que tenía extensas propiedades y era dueño de muchas vacas, caballos y carneros. Era nativo de las sierras cojoreñas⁵⁴ donde sus antepasados formaron liga con los Kosinas. Pero Juransiku Waya, apodado Kushemataí, o «Color de Tizne», era tan pichirre⁵⁵ que prefería morirse de hambre antes que matar una res para comer. Los hombres honorables lo apellidaban Menot en alusión a su traje negro y costoso que nunca se llegó a cambiar. Era muy estimado en La Guajira por su bondad, valentía y

⁵⁴ De la zona de Cojoro en la parte venezolana de la península

⁵⁵ Tacaño

pulcritud; pero muy criticado por su mezquindad y su recelo. ...Un día, en su afán desesperado por encontrar carne, vio una mortecina de zanguangas chorreantes, y lleno de alegría, comenzó a danzar mientras iba desgarrando las piltrafas de la carne putrefacta. Desde entonces Juransiku Waya se convirtió en zamuro, y quedó para siempre habituado a comer carroña y alimentarse de cadáveres podridos. (Paz Iipwana: 148)

Por su parte Michel Perrin recoge varias narraciones acerca del origen del caballo en las que no solo se niega su origen como animal traído del Viejo Mundo, sino que se considera que los caballos “eran gente” que preparaban cada día los frutos del totumo, los que actualmente se transformaron en los cascos de los caballos, e iban a buscar unas hierbas comestibles y recolectaban también las vainas de los árboles de trupillo (*Prosopis juliflora*) tal y como lo hacen dichos animales hoy

Fue en Pepeechi donde se transformaron

Por eso la gente tiene hoy caballos.

Pero antes, ellos eran gente y no otra cosa...

Eran de nuestra familia *wapushi ya nee*

Hoy el caballo es el animal del clan Walepüshana.

(Perrin, 1986b: 825-826)

En un ensayo iluminador llamado *El ganado en las representaciones míticas wayuu* Perrin (1987:13) describe a los caballos como “hombres caídos” debido a conductas antisociales en tiempos en que todo estaba mezclado y nada distinguía a la especie humana de las especies animales. La palabra empleada por los wayuu para referirse a esa situación de interpenetración de especies en tiempos míticos es *papiüshaawasü* que se deriva del término *apiüshii* cuyo significado es al mismo tiempo “parte” y también “pariente” aunque en un sentido extenso puede aludir a un conjunto de parientes uterinos. En ese mismo sentido, Viveiros (2002) considera que “las narraciones míticas sudamericanas están llenas de seres cuya forma y comportamiento mezclan atributos humanos y no humanos en un contexto común de comunicabilidad idéntico al que define al mundo intrahumano actual” (Viveiros, 2002:41). Es por esto que los animales actuales pueden ser considerados en algunas sociedades amerindias no como nuestros ancestros biológicos sino como exhumanos transformados.

La idea de que los *e'irukuu* wayuu tienen como sus respectivos emblemas a animales epónimos convencionalmente identificables se encuentra muy extendida, no solo en las publicaciones etnográficas, sino entre la población criolla guajira. Edificios oficiales muestran cuadros de los clanes wayuu con sus respectivos animales epónimos y esta representación se extiende también a las distintas manifestaciones de los tejidos wayuu. Las sociedades indígenas no solo alimentan a los etnógrafos con narraciones y datos, sino que estos, una vez convertidos en estudios y publicados, retornan y retroalimentan las representaciones que algunos miembros de los pueblos indígenas adoptan de sí mismos. Esto ocurre especialmente en el

campo de interacción de las actividades económicas que tienen como consumidores a personas no indígenas como el comercio de artesanías y el turismo.

Durante varios años de trabajo de campo en distintos vecindarios indígenas pude observar que los pescadores identificaban a especies marinas como miembros de clanes lo que no había sido registrado en ninguna publicación etnográfica conocida sobre los wayuu. Con frecuencia las personas del litoral manifiestan que los animales viven en grupos sociales similares a los de los humanos y algunos de ellos poseen casas en el medio marino al igual que los pescadores tienen viviendas en la tierra. Desde esta perspectiva, las diferentes especies de tortugas, crustáceos, bivalvos y peces pertenecen a clanes wayuu específicos cuyos atributos sociales comparten con los humanos que son miembros de dichas unidades sociales. En ese marco de ideas los pescadores definen a la tortuga verde como miembro del clan *Epieyuu*, a la tortuga caguama como miembro del clan *Ipuana*, el tiburón es asociado al clan *Uliana* como el jaguar, el jurel es andariego como los humanos del clan *Aapüshana* y, en consecuencia, comparten la misma categoría social. La ballena, grande y opulenta, es miembro del prestigioso clan *Sapüana*, un bivalvo llamado *walepa* pertenece al clan *Wo'uliyuu* y el llamado pargo pluma pertenece al clan *Waliriyuu* y es llamado en la lengua indígena con ese mismo nombre (Guerra, 2015:100).

La misma concepción puede encontrarse entre los agricultores, recolectores y pastores del interior de la península. A cada planta socialmente significativa se le atribuirá un clan como lo afirma una mujer agricultora de la Alta Guajira:

“Soy de una tierra donde brisa mucho y hoy en día esos vientos se han convertido en seres mitológicos o en seres poderosos y representan a un espíritu por su condición de personas en el pasado. El trupillo *aipia*, es del clan *Uliana*, es comestible y nutritivo, tiene su preparación y se mezcla con leche de cabra o de vaca, triturado con piedras para forzar el jugo, sale una especie de peto o mazamorra. *Uliana* también es el árbol de guayacán. Todas las plantas tienen sus clanes, como el maíz, que es del clan *Apüshana*, nos contaban los abuelos. El cardón es *Epinayuu*, el guamacho es *Jayaliyuu* como el *jaipai* o la cereza y hay árboles y plantas de Juya y del hombre como los vientos y los árboles que fueron personas antes, en otros tiempos, los de *Juya* son: el guamacho, el trupillo o *aipia*, la cereza, el guayacán el *pichihuel* y de los humanos son los cultivados como la auyama, el frijol el millo, la yuca, el maíz, el melón, esos son frutos de los humanos. (Antoñita Gonzalez, agricultora wayuu del vecindario de kalinásira, en la Alta Guajira)

Como puede observarse, en la composición de los clanes wayuu participan tanto humanos como plantas y animales. Ni mamíferos como el jaguar, ni insectos como las abejas, ni aves, ni reptiles como las serpientes actúan como animales genitores de

los humanos. El énfasis de estas asociaciones está puesto sobre los atributos sociales y físicos compartidos entre humanos y no humanos como la fiereza, la mansedumbre, la astucia, la unión, la riqueza o la laboriosidad pues los animales son en el conjunto mítico seres surgidos con posterioridad a la humanidad primordial y cuya condición morfológica actual se debe a eventos transformativos. Se trata realmente de parientes cósmicos a los cuales puede aludirse con el término convencional que usamos para nuestros parientes uterinos humanos: *wapüshi*. Los miembros humanos de un *e'irukuu*, por tanto, no descienden de dichos animales, aunque sí comparten con ellos la pertenencia clánica derivada de haber sido conjuntamente humanos desde donde se desprende una condición social diferencial, fundamentada en los atributos comunes originarios que, hasta hoy, se consideran inherentes a esa categoría de seres.

Es innegable, sin embargo, que uno o varios animales se encuentran asociados de manera emblemática con cada *e'irukuu*. Si los miembros del clan *Uliana* se identifican con el jaguar no es porque descienden de este sino porque dicho animal sirve como un marcador clasificatorio de carácter prominente en relación con el atributo social de la fuerza y la valentía. Y así sucede con las diferentes especies de abejas que sirven como emblemas a otros clanes dado que atacan en colectividad a sus enemigos mostrándose ante los demás como un grupo firmemente cohesionado y, en consecuencia, potencialmente temible en el desarrollo de un conflicto. Por otro lado, los principios seguidos para clasificar algunas plantas dentro de un clan pueden tener fundamentos diversos. Uno de ellos puede basarse en la abundancia y representatividad de un vegetal en un territorio determinado. Así las especies más

numerosas y extendidas como el trupillo se asocian con clanes como el *uliana* posiblemente el más numeroso que existe en el territorio guajiro.

La variedad de animales que se asocian a un clan, asunto que tanto preocupaba a los primeros investigadores de la sociedad wayuu, no se deriva de una falencia en la exactitud de los informantes, sino que dependía de otros factores. Uno de ellos proviene del hecho verificable de que los clanes o sibs wayuu son territorialmente dispersos y algunos de ellos como: *Epieyuu*, *Uliana*, *Püshaina*, *Iipuana*, *Epinayuu* o *Apiüshana* son en extremo numerosos, pueden tener trayectorias sociales, territoriales y genealógicas distintas y, al no constituir entidades políticas corporadas, no actúan, en consecuencia, como colectividad. De hecho, Saler (1988) ha definido a los clanes wayuu como ágamos, dispersos y no corporativos. Dado que no hay reglas que prohíban o prescriban el matrimonio dentro del clan, sus miembros se encuentran diseminados por toda la península y no actúan como una unidad política funcional

Durante mi trabajo de campo recogí informaciones cambiantes sobre los animales asociados a cada *e'iruku* wayuu según: a) el territorio en que me encontraba; b) el oficio de las personas; y c) el tipo de conocimientos transmitidos por los mayores a otros miembros de su grupo familiar. Esto, quizás, sea mejor explicado a partir de una historia contada por Odilón Montiel Uliana, con quien comparto no solo la pertenencia al clan Uliana sino el mismo *ii*, o raíz territorial y con quien nos damos el trato mutuo que corresponde a hermanos clasificados en donde diferentes animales hoy asociados con el clan Uliana:

Esta es la historia del jaguar llamado *Kulirapata* y sus parientes que vivían en una zona de la Alta Guajira llamada *Lanapa*, situada cerca a lo que hoy llaman Punta Espada. *Kulirapata* llamó a todos los Uliana de la zona, al conejo llamado *Koyochon*, al gato llamado *Musa* y también a sus afines como el zorro, llamado *Wankasit*. También llamó a su suegra que lo apreciaba mucho, aunque ella no era del clan *Uliana*, sino que pertenecía al clan *Jinnu*.

Kulilapaata dijo, de manera solemne a sus parientes, como se acostumbra a hablarles a estos cuando están reunidos ante un hecho grave:” los he llamado porque estoy cansado de ser víctima de muchas ofensas de las gentes de los lugares cercanos, pues cada animal que desaparece, cada chivo que es robado me lo atribuyen a mí. Ya estoy cansado de estas calumnias. Para evitar dar muerte a aquellos que me señalan de cometer esas acciones, los he convocado aquí primero, como mis parientes, pues si decido matar a alguien que me ofenda quizás ustedes puedan verse afectados. Tengo otros familiares en las serranías cercanas a *wopumuin* (Baja Guajira) y allí puedo asentarme por lo que les pido que me acompañen como mis familiares que son y así

evitamos involucrarnos en una guerra con otras familias en este lugar”.

Después de escuchar a *Kulirapata* todos sus familiares se miraron y, entonces *Koyochon*, el conejo, reconocido por su ingenio, tomó la palabra: “Te entendemos en tu deseo de marcharte, tú eres grande y fuerte *Kulirapata*, tienes solo entre uno y dos cachorros, puedes prosperar en tierras lejanas. Yo, en cambio, soy muy prolífico y pequeño, como es de todos conocido no suelo tener uno o dos hijos sino hasta ocho o diez. ¿Cómo mantendré a mi numerosa familia en esas tierras extrañas? Aquí al menos conozco estos montes y puedo rebuscarme y darles de comer a mis hijos”. Los demás asistentes aprobaron las palabras de *Koyochon* pues su situación se asemejaba y habían decidido quedarse. Esa noche, al calor del licor que se consumía en la reunión, a *Kulirapata* el jaguar, que ya estaba ebrio, se le desacomodó el guayuco dejando ver una larga cola moteada. Desde entonces se transformó en el animal que conocemos hoy y que abunda en las sierras boscosas y húmedas del sur mientras que el jaguar escasea actualmente en la Alta Guajira en donde aún residen sus

otros parientes Uliana como el gato y el conejo. (Odilon Montiel Uliana)

Los atributos sociales expresados por medio de las especies animales o vegetales emblemáticas de un clan determinado pueden ser reinterpretados o distorsionados según la situación por otras unidades sociales y políticas wayuu ajenas a dicho clan. Si los miembros de un clan como el *Uliana* emplean al conejo como un ser portador del atributo social de la astucia y el ingenio aquellos otros grupos humanos con los que se mantienen relaciones antagónicas pueden asociar dicho ingenio con el engaño y la mentira atribuidos a dicho animal, intentando de esta manera menguar su valoración social. Las disputas intrahumanas permiten que estas argumentaciones afloren. He podido presenciar un caso en el que los miembros del clan *Wariliyuu*, asociado al zorro en ciertas zonas de la península, mantenían tensiones sociales con otros grupos familiares wayuu acerca de los derechos sobre un territorio determinado y sus adversarios, del clan *Epieyuu*, alegaron en su contra que los zorros son animales de comportamiento nómada y, en consecuencia, vagan por las comarcas sin consolidar una vivienda duradera como ocurría, según ellos con los humanos pertenecientes al clan *Wariliyuu*.

Un aspecto convencionalmente vinculado con la noción del totemismo tiene que ver con ciertas restricciones dietarias respecto de algunos animales. Un punto de partida puede ser el de examinar cuáles animales son considerados comestibles y cuáles no son considerados como tales independientemente de su asociación con algún clan. Animales como insectos, serpientes, batracios y aves rapaces o carroñeras no figuran

en la dieta alimenticia wayuu, aunque se consideran animales emblemáticos de algunos clanes. Tal es el caso de las diferentes especies de abejas de las que solo se aprovecha su miel. En esa misma dirección, de las hormigas solo se toma el alimento que almacenan en sus nidos llamado *pulaa*. Especies domesticas como los equinos tampoco se consideran comestibles al igual que otros mamíferos como el murciélago, el jaguar y el mapurite. En contraste, conejos, monos, cerdos salvajes, ardillas, ciertos tigrillos, zorros, venados y dantas sí lo son. Aves como perdices, palomas, patos silvestres, tórtolas, gallináceas y algunos pájaros como la paularata si son apetecibles. Entre los reptiles los wayuu aprovechan diversos tipos de lagartos y tortugas marinas y terrestres al igual que casi todos los animales marinos con excepciones como las de ciertas especies de peces de carne indigesta, delfines y grandes cetáceos⁵⁶.

Aunque Paz Iipwana (2017) considera que los “animales totémicos” son intocables por ser un antepasado común la observación realizada en terreno no evidencia un comportamiento apegado a este principio entre los wayuu contemporáneos. Como puede observarse algunos de los animales emblemáticos de los clanes se encuentran excluidos, per se, del consumo humano dado que no se consideran comestibles por parte de los humanos. Ejemplos de ello son el caso del zamuro o gallinazo asociado, según dicho autor, al clan *Aapüshana*, y el del perro, vinculado al clan *Ja'yaliyuu*. Los *Uliana*, para dar un ejemplo en sentido contrario, consumen frecuentemente la carne de conejo, uno de los animales firmemente asociado con su clan. Las restricciones

⁵⁶ Un listado más exhaustivo puede apreciarse en la obra de Ramón Paz Iipwana Cultura, literatura y cosmovisión wayuu.

dietarias de los wayuu se evidencian principalmente en eventos sociales como los funerales en los que no se ofrecen animales silvestres o provenientes del mar sino animales domésticos cuyas almas acompañan a su dueño en el viaje a *Jepira*. Ni las vacas, ni las cabras, ni las ovejas son considerados convencionalmente miembros de clanes. Por otra parte, las restricciones alimentarias se aplican por prescripciones oníricas, en la descontaminación de quien manipula los restos óseos exhumados durante un segundo entierro, en la realización de los rituales que implican el aislamiento de las personas y que conllevan prohibiciones de contacto físico y actividad sexual.

4.4. Humanos y animales a través de la caza, la pesca y el pastoreo.

Tal y como lo ha afirmado Descola (2001:25) humanos y animales son seres sociales que se relacionan en los mundos de ambos. En consecuencia, la historia humana es el producto continuo de relaciones humano ambientales y, como lo evidencian diversos registros etnográficos provenientes de distintas latitudes, el reino de las relaciones humanas abarca un dominio más amplio que la mera sociedad de los humanos. Shore (1989:178) ha señalado que los animales, por un lado, conllevan necesariamente relaciones abstractas y metafóricas con los humanos y estas nos ayudan a generar modelos conceptuales acerca del funcionamiento del universo, y, por otro lado, como objetos del deseo humano y participantes en una cadena de transformaciones orgánicas vinculadas con la subsistencia, los animales también tienen relaciones concretas con los humanos.

Los diversos esquemas de interacción existentes entre los humanos y los no humanos son llamados por Descola (2001:107) modos de relación. Este autor considera que estos modos de relación constituyen una de las formas de objetivación social de los no humanos dado que ellos reflejan la variedad de estilos y de valores que se encuentran en la praxis social como son la reciprocidad, la rapacidad y la protección. No obstante, el predominio de uno de estos modelos nunca es absoluto y en sociedades que tienen interacciones complejas y variadas entre humanos y no humanos podemos encontrar la coexistencia de varios modos de relación.

En la concepción que los wayuu tienen acerca de los animales estos tienen siempre algún ser que puede considerarse su “dueño” o posee alguna especie de cuidado sobre las vidas de aquellos. De esta manera los animales del bosque y del mar, que son objeto de captura por parte de los humanos para su consumo, se encuentran bajo el dominio de *Pulowi* de tierra y *Pulowi* de mar quienes los perciben como sus rebaños. Los animales del bosque y del mar tienen “casas” en las que habitan y se refugian de quienes los persiguen. Los insectos, lagartos y otros animales del bosque pueden ser considerados como hijos de *Juya* o como sus emisarios dado que aparecen cuando llegan las lluvias Perrin (1980). Los animales domésticos o *mürülü* son considerados animales de los humanos, sin embargo, algunos de ellos como los caballos pueden tener también entre sus propietarios a *Ka'i* el Sol.

La pesca y la caza son actividades cinegéticas que comparten muchas similitudes, aunque nos sean, en estricto sentido, idénticas. El verbo *olojoo* es el mismo utilizado para designar la caza de animales de tierra o animales de mar, pero en el segundo

caso no siempre la obtención de animales marinos se considera un acto similar a la cacería dado que el empleo de extensas redes de nylon o la pesca en algunas litorales de aguas someras puede ser percibida más como un tipo cómodo de recolección de alimentos que no conlleva el riesgo y la atención expectante de la caza. Aquí el pescador no realiza un mayor esfuerzo ni conlleva un acto de valentía, el mérito se les atribuye a las redes más que a los humanos que las emplean. Como lo refleja el conjunto oral wayuu, tanto la caza como la pesca con arpón están investidas de una fuerte connotación simbólica y conllevan relaciones de reciprocidad con los seres marinos y terrestres en las que humanos y animales conservan su autonomía y su libertad como seres vivientes. Sin embargo, este tipo de relación, en el caso wayuu, esta mediada por la actuación de seres como *Pulowi* que pueden otorgar o negar a los humanos el acceso a sus presas.

Sin el apego a los rituales y protocolos tradicionalmente establecidos las armas o redes de cazadores y pescadores carecerían de efectividad. Ello ocurre porque la caza y la pesca en diversos pueblos amerindios se encuentra asociada con procedimientos que incluyen el pedir permisos a estos agentes inmateriales considerados “dueños de los animales y el uso de sustancias vegetales como el malambo que, preparado en infusiones, se asperja en el mar para ganar el favor de *Pulowi*. Usualmente la ubicación del animal es precedida por sueños u otras prácticas adivinatorias. Estos rituales proveen una salida satisfactoria y respetuosa desde lo ético al acto de tomar las vidas de otros individuos. La reciprocidad “se basa en un principio de estricta equivalencia entre los humanos y los no humanos

que comparten la biosfera la cual es concebida como un círculo cerrado homeostático” (Descola, 1991).

El exceso en la obtención de animales conduce a relaciones más cercanas a lo que Descola ha definido como rapacidad. Esta no conlleva ningún tipo de intercambio entre humanos y no humanos y no se ofrece ningún equivalente por la vida que se les quita. Los no humanos buscan vengarse de los humanos delegando en los Amos de los animales, el castigo a aquellos cazadores o pescadores que se exceden en la toma de sus presas. Los amos de los animales como *Pulowi* también tienen casas en el fondo del mar o en lo denso de los bosques⁵⁷. Diversos relatos narran como algunos pescadores y cazadores han sido llevados hasta estas cuando se exceden en la captura de animales o toman como presas animales de corta edad como cachorros o tortugas pequeñas. Ello configura, por tanto, una rapacidad recíproca. Los cazadores y pescadores wayuu tienen esto muy presente para evitar retaliaciones de *Pulowi*. “No soy un hombre muy rico pero mis hijos están completos” afirma un pescador prudente. Los relatos de cazadores y pescadores capturados por *Pulowi* y llevados a sus dominios están siempre presentes en sus relatos y en todo el conjunto mítico.

⁵⁷ Reichel 1996, señala como las casa de los amos de los animales puede tener una atmosfera de peligro, pues aquellos pueden no aparecerse a un grupo de personas pero si a un cazador solitario o a una pareja de estos.

La caza y la pesca son vistas por los wayuu, no como la simple manipulación de recursos técnicos como las trampas y las armas, sino como un diálogo interpersonal vinculado al proceso total de la vida en donde las personas humanas y las personas animales interactúan, pues ambas han sido constituidas con sus propias identidades y propósitos. Los wayuu utilizan con frecuencia el término *oljui jime* para referirse a quien se dedica a la captura de tortugas y otros peces muy valorados como el jurel o el sábalo. En el pasado estos se obtenían utilizando el *chuus* o el *jatpuna*, tipos tradicionales de arpón; hoy estas especies suelen capturarse con redes. La pesca de tortugas es para muchos pescadores una actividad cinegética, pues hay que conocer las zonas de pasturaje de estas, rastrear sus sonidos en las piedras por medio del canaleta, localizarlas en los fondos y praderas marinas y luego entablar un enfrentamiento que requiere destreza y esfuerzo físico similar al empleado para obtener un venado u otro animal de gran tamaño en el medio terrestre (Guerra, 2015:98).

Tanto el cazador como su presa existen en sus respectivos universos perceptuales y esta mutua detección incide en la escogencia de sus comportamientos inmediatos (Ingold,1996:135). El cazador no es superior al animal ni más inteligente, aunque el animal puede ser visto como un ser más generoso e infortunado. Tomar el cuerpo del animal muerto debe hacerse de manera respetuosa y se justifica en la necesidad de consumir su carne como alimento y aprovechar su piel, pero dicho acto no envuelve una actitud necesariamente hostil hacia sus presas (Pierotti, 2011:76).

La idea de que los animales de caza mantienen relaciones personales con los cazadores está ampliamente documentada en la literatura etnográfica. El antropólogo Adrian Tanner, que trabajó entre los indios Cree del Canadá, afirma que dichas relaciones pueden corresponder a tres modelos sociales: 1) de amor entre hombre-mujer; 2) de dominancia-subordinación; y 3) de equivalencia (Tanner, 1979). El modelo social adoptado puede cambiar según la especie y la actitud hacia la presa debe ser respetuosa y puede comprender intensas interacciones emocionales.

Entre los pescadores wayuu la pesca tradicional de tortugas, mediante el empleo del arpón, tiene una fuerte connotación erótica que culmina con la penetración del caparazón de aquellas. Esta concepción no solo es compartida por los pescadores, sino que se extiende a sus mujeres humanas quienes sienten celos de sus rivales marinas, ya que los pescadores suelen dedicar a la tortuga gran parte de su tiempo y les obsequian las espumas en forma de flores que se forman en la estela dejada por su canoa la cual se asemeja a la forma de la flor del jovito. No solo los cazadores y pescadores pueden verse involucrados en este tipo de relaciones, sino que los pastores que se adentran en territorios montañosos pueden encontrar animales que adoptan a forma de una mujer humana. Algunas narraciones wayuu hablan de relaciones entre pastores humanos y mujeres venados haciendo de estas sus esposas, pero estableciéndose en el dominio de la montaña en donde moran estos animales.

La relación con otras especies marinas que se dan en la caza o en la pesca tradicional wayuu pueden corresponder al modelo de equivalencia en el que Tanner y otros autores han identificado relaciones de amistad entre cazadores humanos y animales.

En la pesca con arpón ciertas especies como el tiburón y la barracuda, entre otras, pueden ser consideradas, como en la guerra, dignos rivales para el pescador, su captura no se realiza sin riesgo para este y requiere de suma destreza, esfuerzo físico y valor. El término empleado aquí para designar esta acción es *atkarwaa*: combatir con un animal o un humano (Guerra, 2015).

La relación con los animales considerados *mürülü* se enmarca en lo que Descola (1991) ha llamado “modo de protección”. Este consiste en que una gran colección de no humanos, como los rebaños de caprinos u ovinos entre los wayuu, son percibidos como dependientes de los humanos para su reproducción y bienestar lo que implica un vínculo utilitario y de mutua dependencia entre los no humanos y los humanos que les protegen. La posición y consecuente valoración social de un grupo familiar sin duda tiene entre sus fundamentos, aunque no de manera exclusiva, la tenencia de un número significativo de animales o el haberlos tenido en el pasado. La posesión de animales de cría conlleva protocolos sociales de hospitalidad y reciprocidad que se asocian con el ideal de comportamiento esperado de parte de aquellas familias wayuu consideradas “ricas” o *washir*. Ello implica comportamientos verbales y extraverbales opuestos al de los wayuu considerados *malashi* individuos de bajo prestigio que no están obligados a cumplir dichos protocolos sociales y de los que puede esperarse un comportamiento incivil.

Perrin (1989) ha señalado que el ganado constituye un aporte sustancial a la alimentación. El consumo de la carne de los animales de cría es más constante entre las familias consideradas “ricas” que entre los grupos familiares que poseen menos

recursos en el que su consumo tiene un carácter ocasional. Las relaciones sociales entre los diversos grupos familiares wayuu esta mediada por el intercambio de ganado debido a eventos sociales en los que este se entrega bien sea como pagos matrimoniales y compensaciones por ofensas o como atención entre los asistentes a un funeral.

Las tareas de vigilancia durante el pasturaje de vacas, cabras y ovejas, el conducirlos, en ocasiones, a largas distancias para abreviar durante los periodos de estiaje, así como las labores de cuidado y vigilancia para evitar su hurto y eventos como el herraje o el de la castración de algunos machos implican mucho del tiempo de los pastores. Debido a ello los pescadores ven una trampa para los humanos en el cuidado de los animales domésticos que conlleva obtener riqueza a cambio de menoscabar su libertad como seres autónomos. Al despojar de su autonomía a estos animales y garantizarles su bienestar, los pastores aseguran su propia subsistencia sacrificando, al mismo tiempo, parte de su libertad de movimientos y autonomía como humanos. Esta situación de interdependencia derivada del modo de protección lleva a los pescadores indígenas a vanagloriarse de su libertad y a calificar a los pastores como “esclavos de animales” puesto que sus actividades diarias se encuentran organizadas con base en las necesidades de sus rebaños. También perciben al ámbito terrestre como territorios inciertos en donde los rebaños de animales son vulnerables a los prolongados veranos, la devastación de las enfermedades y los desmanes de la guerra, en contraste con la seguridad y estabilidad que ofrecen las praderas marinas.

4.5. La valoración de los animales

Los wayuu tienen una valoración diferencial para las distintas especies animales. En primer lugar, ello dependerá del ámbito físico en donde estas se encuentren y, en segundo lugar, del modo de interacción que mantengan con dichas especies. Estas valoraciones no se apoyan exclusivamente en criterios utilitarios, sino que en ellas se ponen de manifiesto apreciaciones estéticas que pueden derivarse de la caracterización que se hace de los animales en el orden referencial registradas en el conjunto mítico.

En el medio marino, para dar un ejemplo de lo anteriormente expuesto, la tortuga verde (*Chelonia mydas*) es considerada el animal de mayor valoración y se encuentra por encima de otras tortugas marinas como el carey, la caguama y la tortuga canal o de cuero. A semejanza de la valoración otorgada al ganado vacuno, símbolo máximo de riqueza terrestre, a las tortugas se les percibe como las vacas del mar. En un sistema de equivalencias entre animales de tierra y animales de mar, al que apelan frecuentemente los wayuu, puede emplearse el término *paa* para designar a ambas especies. También se halla por encima de las extensas variedades de peces, moluscos, crustáceos y los diferentes bivalvos, aunque la tortuga no es un animal especialmente apetecido por los wayuu y la carne de este quelonio se consume solo de manera excepcional. Esta valoración no se basa solo en criterios meramente económicos, sino que incluye apreciaciones fundadas en narraciones que corresponden al orden primordial.

La tortuga era antes una niña
que viajaba con sus padres en una canoa
surcando las olas del mar.
Ella tenía una hermosa totuma
con la que recogía agua mientras la canoa se movía.
La niña quería mucho esa totuma.
Jugaba con ella y tenía hermosos dibujos.
Un día la totuma se escapó de sus manos
y se fue llevada por el mar.
La niña triste por su totuma
Se arrojó al mar y se convirtió en *sawainru*
la tortuga verde.
¿Has visto los dibujos que tiene en el cuello
la tortuga? Son los dibujos que tenía su totuma
Su pecho liso es hermoso
porque era el de una niña
a la que no le habían despuntado los senos.
La tortuga *sawainru* es el animal
de mayor valor en el mar.
(Contado por Carmen Epinayuu, del resguardo indígena
de Las Delicias)

En el ámbito de la caza son los venados de grandes cuernos los más apetecidos por los cazadores y los protagonistas de varios relatos. Algunos de ellos pueden actuar

como emisarios de *Pulowi* para atraer a los cazadores hacia sus dominios y ser castigados por dar muerte a numerosas presas. Con frecuencia pueden asumir formas humanas y presentarse como hermosas y seductoras mujeres.

En un relato recogido por Michel Perrin en 1973 llamado *The Young Shepherd and the Deer Woman* (1986:492) que sigue el rastro de un animal perdido encuentra en el bosque una hermosa joven de la cual se enamora y decide vivir con ella en el interior de un cerro. Ante su ausencia su madre envía jinetes a buscarlo los que siguen las huellas de un humano y un ciervo. Cuando los encuentran él tiene un aspecto salvaje, se halla completamente desnudo y se alimenta, como su mujer, de frutos del cardo llamado *Yosu*. Ella adopta transitoriamente una forma humana para que le permitan conservar a su marido.

They caught her and gave her something to eat. She was sweet-tempered. She wanted to become a human being again but was not able to; she remained a hind. The young man was there, calm now. "Free me, I want to take her home", he said to his mother. "She's suffering a lot because of me. I'll be back", he added. "All right, go then, but come back quickly", said the mother. (Wilbert et al, 1986, 492).

Finalmente, su hermosa esposa muere por aflicción y el joven pastor sucumbe posteriormente de tristeza.

Los venados son considerados animales sensibles, delicados, temerosos, que gustan alimentarse de flores tiernas, los que perdieron su condición humana debido a esa extrema sensibilidad y a su gusto por la vida montaraz (Paz Iipwana: 100). Su consumo frecuente no es deseable para los cazadores pues pueden verse afectados por el miedo y por temblores que le llevaran a perder su habilidad como cazador. En contraste, dado que las mujeres no participan en el ejercicio de la caza no tienen restricciones de cantidad en lo que respecta a su consumo. La posición deseada del cuerpo de este animal para desollarle y desangrarle es colgarle con la cabeza hacia arriba, justamente la forma opuesta de sacrificar una cabra cuya cabeza se pondrá siempre hacia abajo para que la sangre se recolecte prontamente en una vasija de metal y se mezcle con sal. La forma de preparar la carne de venado tiene indicaciones específicas, como lo cuenta Paz Iipwana en un relato citado por Goulet

Al venado no se le asa, se le sancocha en agua
Es un animal salvaje, del monte (unapüjatüin)
Y el hombre se regresaría con las manos vacías si lo asara.
Mientras que la carne de cabra se puede asar. (Goulet:
1978:506-507)

En el mundo del pastoreo los vacunos y ciertos equinos son altamente apreciados. Su importancia parte del conjunto mítico en el que la inmensa diversidad de seres que conforman la humanidad primordial ya poseía animales. De esta manera esos humanos, que luego son morfológicamente transformados en animales como el

gallinazo o zamuro, eran pastores que poseían a su vez su propio ganado. Los bovinos son entregados en los pagos matrimoniales y en las compensaciones materiales como animales terrestres de alto valor material y simbólico por encima de cabras y ovejas. Su significativa estimación ya se encontraba establecida en el orden llamado *wayuu sumaiwa* por el pájaro *Utta* quien señaló el número que debían entregarse en los matrimonios y en las compensaciones materiales relacionadas con homicidios, heridas o por una grave afrenta moral según la posición social de la novia o de la víctima. El palabrero wayuu Ismael Pana afirma:

Es así como se hacen los pagos de todas las cosas entre los Wayuu. Lo mismo la mujer cuando es cobrada, si es rica, se da por ella unas sesenta vacas más cuatro mulas, doce collares y así, en cambio, por la mujer pobre se da otro precio. (Guerra, 2001)

Las vacas y otros animales recibidos como pago por la muerte o las heridas causadas a un pariente tienen un destino específico dentro del rebaño y son usados solo para situaciones del mismo orden. Algunos no deben ser consumidos como alimento y son cuidados con esmero. Si alguno de ellos muere evocará con su pérdida la del pariente fallecido y puede ocasionar lágrimas entre los humanos que las cuidan. Según Antonio Pushaina, un pastor wayuu de las cercanías de Riohacha: “Cuando el animal tiene su origen del pago de un matrimonio los puedes reproducir y multiplicar en el rebaño, pero nunca los que se obtienen como pago por una muerte o herida, eso es de mala suerte”. Los pagos entregados en los matrimonios a las

familias de las mujeres de prestigio se hacían en el pasado sólo con ganado mayor y se consideraba que la utilización de cabras para el pago de la novia solo correspondía a las esclavas o a mujeres de bajo status social.

El prestigio de un pastor wayuu se fundamentará en el número y estado de los animales que componen su rebaño. Sin embargo, los animales que le traerán mayor reconocimiento social a su labor y su riqueza son vacas, caballos o mulas, destacándose entre los animales menores las ovejas pues estas últimas requieren de un saber práctico y de un mayor cuidado que las cabras a las que se consideran que en la práctica se cuidan solas. En menor grado de valoración se encuentran las cabras, cerdos y asnos comunes. Algunos ancianos consideran que aquel que solo posee cabras puede ser considerado por sus vecinos como un pastor perezoso.

“Hay tres cosas que hacen grande al wayuu: las ovejas, los caballos y las vacas. El pastor manifiesta su grandeza con el sacrificio de estas riqueza del rebaño en las *yonna* o danzas, al sacrificarlas en la fiesta y repartirles a sus invitados un buen asado de oveja, ya que las cabras son nuevas, dadas por el contacto con los *alijuna* por ello el prestigio del pastor está en su ovejas pues el caballo hoy en día ha perdido vigencia, pero, anteriormente este animal reflejaba su prestigio social y su valor, era recogido en los cantos llamados *jayeichi*” (Antonio Pushaina, comunidad wayuu de Wayawitka, Riohacha)

Los equinos tienen una valoración diferencial. En comparación con los caballos, símbolos de riqueza, los asnos comunes son poco valorados pese a su diaria utilización en las labores domésticas. En contraste, los asnos garañones, criados para fecundar yeguas⁵⁸, las mulas, junto con los collares, constituyen "el adorno o lujo del pago". El grupo reclamante solicita la entrega de estos animales en un número reducido, habitualmente dos, pues a principios de este siglo el valor de una mula entrenada para caminar podía equivaler al de ocho novillos.⁵⁹ El valor de las mulas se basa en su fortaleza y en su rareza como especie híbrida. Su esterilidad se explica en el conjunto mítico por cometer una transgresión al comer las hojas de un árbol de olivo en donde *Male'iwa* fue encontrado cuando era un niño y criado por un anciano que alejaba a cabras, asnos y ovejas de dicha planta:

One day the mule made a dash for the leaves and ate some. You shall remain like some this boy who was born without a mother, you shall have no offspring, it was told. (Wilbert, 1986:121)

El origen de los caballos se halla presente en diferentes narraciones en el conjunto oral wayuu y en ninguna de ellas se le reconoce como un animal proveniente del Viejo Mundo. En los relatos indígenas las grandes figuras míticas como *Juya* se movilizaban en briosos caballos con sus respectivas sillas, riendas y aperos. *Ka'i*, el

⁵⁸ Llamado en wayuunaiki *emechi* y denominado en el español cotidiano como "burro hechor".

sol, poseía un veloz corcel con el cual cruzaba el mundo todas las mañanas hasta el crepúsculo llevando su luz a los seres que la necesitaban y a su vez recogía los tributos derivados de su esfuerzo. El mismo Sol aparece como propietario de varios de estos animales en algunas historias. En una narración los caballos se presentan a los humanos bajo la forma de un pequeño corcel llamado *Maastaruna* quien los guía hacia un lugar en donde pueden capturar a sus congéneres, pero una vez reunidos en corrales, recomienda dar muerte a los caballos mayores para evitar que retornen al monte y quedarse solo con las crías. En otra historia, un hombre wayuu tiene una esposa que siempre se ausenta y regresa a su casa al atardecer después de recoger vainas de trupillo para preparar la comida de ambos. Se trata en realidad de una yegua que al llegar al bosque recupera su apariencia original.

Un día un hombre se llegó hasta el esposo.

- ¿Cuántos viven aquí? preguntó

-Yo vivo con mi esposa, pero ella nunca está,
siempre está en el monte,

llega por la noche y marcha antes del alba.

- ¿Ves esta ropa? La he encontrado allá, lejos.

Me he acercado y he visto una mujer.

Entonces ella se ha metido bajo un gran cují.

Me puse a cuatro patas y miré atentamente

¿Por dónde ha podido pasar? ¿Será ella la yegua?

Me dije viendo un caballo dormido, con la cabeza
inclinada.

Me alejé con cuidado para que ella no me viera.

Mira porque no viene nunca, añadió el hombre, pues ella es así yo la he visto.

- ¿Estás seguro de que es ella? ¿Tenía una red?

No se la he visto, pero tenía esta ropa.

La velocidad, belleza corporal, lealtad y valentía de los caballos son recogidas en distintos cantos llamados *jayeechi*, ejecutados por sus orgullos dueños y también por especialistas en dichos cantos llamados *jayeechimajachi*. Sus relinchos se encuentran también en el sonido del tambor llamado *kaasha* que busca imitar los sonidos de los animales. Las danzas rituales wayuu y los juegos como el *kaa'ulayawaa* o baile de la cabrita representan rasgos de comportamiento y movimientos propios de diversos animales, especialmente tomados de rituales de cortejo propios de las aves, actitudes de los mamíferos y asimismo de los movimientos de los insectos.

4.6. El conocimiento transmitido por los animales

El conocimiento del que hoy disponen los humanos en algunos campos de las técnicas o de la regulación de la vida social es atribuido por los wayuu a seres que hoy son considerados como animales. Así el elaborado tejido que hoy permite a las mujeres wayuu tejer primorosas piezas como chichorros, fajas y mochilas proviene según algunos relatos de la araña *walekeerü*. Dichos relatos narran cómo la araña enseñó las artes del tejido y los diseños a las mujeres humanas:

“Entonces los wayuu le dieron sus prendas y collares. wale’kerü se enamoró de un wayuu y un día se fugó con él. Él, la llevó donde su familia y la madre del wayuu le dijo: ...toma éste material para que hagas las fajas... y wale’kerü se comió todo el algodón. De su boca salía el hilo ya torcido y preparado. Wale’kerü tejía por la noche y al amanecer ya tenía una faja hecha. Fue en ese momento cuando wale’kerü y los Wayuu se comunicaron para hacer lo que hoy es *kanasü*, telaraña.” (Delgado, 1995)

Los conjuntos de diseños empleados en los tejidos reciben el nombre de *kanasü*. Las figuras del *kanasü* son reproducciones estilizadas de elementos del universo cotidiano como objetos de uso doméstico, pero también incluyen astros y rasgos de animales o plantas. Uno de ellos se llama *siwotto’uyaa* “a semejanza de las huella que deja en la arena un caballo maneado”. Otros diseños de esta clase pueden hacer referencia a rasgos bióticos que corresponden a otros equinos entre ellas la figura llamada *puliikeeru’uyaa* “como la vulva de la burra” y así se encuentran: *moolooko’no’utayaa*: “como el caparazón de la tortuga”; *jimeo’uyaa*: “como el ojo del pez”; *pasatalo’uyaa* como la tripa de la vaca; *kou’sharaiyaa* “como la piel de la culebrilla”; *schichirujunapa’a* “como la nariz de la vaca”; *rulumayaa* como el comején y *janulekiyaa* la doble cabeza de mosca, entre otros⁶⁰. Este complejo conjunto de diseños indígenas puede ir más allá de una mera percepción clasificatoria y parece constituirse en una propuesta de ordenación del universo realizada mediante

⁶⁰ Las decoraciones de la cerámica wayuu recogen también grafismos de carácter biótico entre los que pueden encontrarse serpientes, cabras, ovejas, lagartijas y aves.

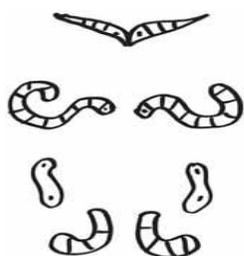
pigmentos, arena, agujas y tintes que son los vehículos que hacen posible la visualización de las representaciones encerradas en la memoria de los miembros de una agrupación humana.

Ilustración 3 Animales en los grafismos de la cerámica ⁶¹



Jokomairuwa

Gusano



Culebra mítica con cabeza y cresta de gallo

Otros aportes de animales a humanos tienen que ver con el sistema normativo o *sukuaipa wayuu* cuya elaboración encomendó *Ma'leiwa* al retórico seductor pájaro *Utta* quien ejerció como palabrero primigenio y fue reemplazado por aves como el amenazante pájaro carpintero y por otros animales como el intrigante murciélago y el hilarante mono. Los animales mencionados funcionan hoy como referentes mitológicos que limitan los desbordamientos de los palabrereros y previenen la

⁶¹ En Mujica, et al 1996

distorsión del sistema normativo wayuu. Además, el arte de pescar con redes que hoy poseen los pescadores proviene de *yolija* el pelícano, quien hurtó aquellas a la estrella *simiriyuu* en los tiempos en que este instrumento solo era poseído por dicho astro y debido a su acción es desde entonces accesible a los humanos.

4.7. La interacción humana con los insectos: hormigas, termitas, abejas, mariposas y libélulas

Las diversas especies de insectos forman parte de numerosos relatos del conjunto mítico wayuu. Ellos muestran una profunda observación de su comportamiento como especies a las que se les otorgan atributos sociales y también un tipo de código moral. Algunos de estos animales son directamente significativos como es el caso de las hormigas, y las distintas variedades de avispas y abejas dadas su continua interacción con ellos, su capacidad de proveer alimentos y su pertenencia a distintos clanes wayuu.

Hormigas y humanos están profundamente interrelacionados en las huertas agrícolas y en las cercanías de las viviendas. Las hormigas poseen el alimento llamado *pulaa*, compuesto de un grano muy menudo parecido al del ajonjolí, este es obtenido por dichos insectos de la semilla de una hierba del monte y tiene un sabor parecido al del sorgo. Suele encontrarse oculto debajo de las piedras, de las bostas de vaca y dentro de los arboles huecos (Jusayu, 1986.179). Durante las prolongadas sequías cuando el fantasma del hambre se levanta sobre los hogares indígenas las mujeres son las encargadas de recolectar este alimento, tarea que requiere de una

particular habilidad para ubicarlos y evitar las picaduras de las hormigas. Uno de estos relatos señala como una hormiga macho se enamoró de una joven mujer que siempre recolectaba *pulaa*:

La madre se alegró mucho con ella. “Ahora sí que voy a comer de lo recolectado por mi hija”. La niña estaba cansada; se acostó en un chinchorro y se durmió un rato. Ahora bien, en sus sueños se encontraba con que estaba donde había hallado el *pülá*. Se había tropezado con un joven de piel negra, tratable, que conversaba con ella. Le mostraba donde estaba amontonado el *pülá*. “Aquí está mi cosecha, prima. Te la voy a dar a ti, me he compadecido de ti. Y será para ti si vienes todos los días a buscarla”- le decía a ella. No contó su sueño al despertarse. Seguramente no era ella persona que creyese en los sueños. “¿Que significará? Así serán los sueños de la gente” – pensaba. (Jusayu, 1986:181)

Las hormigas, *jeyuu*, son percibidas por los wayuu contemporáneos como animales colectivos que marchan en las largas filas llevando sobre sus cuerpos cargas diversas: animales, hojas y objetos, de manera similar a como lo hacen hoy quienes ejercen el comercio y se dirigen en caravanas hacia los mercados de las ciudades dado que ese era su oficio cuando compartían la condición humana. Las termitas o

comejenes son percibidos a través de los promontorios que habitan como hábiles constructores que en el tiempo mítico se dedicaban a la apertura de caminos.

La abeja es definida como una antigua mujer macedora de chicha que mantenía siempre un recipiente de líquido azucarado para el consumo de su marido. Un día su cuñado la siguió hasta el bosque y le pidió que le diese una jarra de esa preciosa bebida reservada para su esposo. Ante su negativa su cuñado le arrebató el recipiente y lo alejó de ella. Él probó el contenido y así descubrió que lo que pensaba que era simplemente agua era en realidad una dulce bebida. Luego, al verse despojada de lo que había preparado con tanto afecto se internó en el bosque y se convirtió en una abeja. Ella fue entonces incapaz de permanecer más tiempo junto a su marido y su cuñado y jamás regresó a su hogar.

That is what the bees used to be like long ago; they had human form. Whenever it rained they went away to look for trees with holes in them and they dug into the trunk. That is what the bees used to be like when the earth was *süpülajapü pülajasü*⁶², when it was full of supernatural power. That is what the old people say. (Wilbert et al,1986:213)

⁶² Esa calificación sobre el estado de *Mma*, la tierra, está vinculada con un momento en que se encuentra en capacidad de producir eventos transformativos.

Las libélulas y mariposas actúan como emisarios de Juya. En una narración recogida por Jusayu llamada *La Mariposa y la Libélula* Juya envía a la primera a darse cuenta de la situación de sus hijos, pero esta solo se aproxima superficialmente al territorio wayuu y encuentra los caminos con abundante líquido proveniente de la orina de los asnos. Por temor a morir de hambre y de sed la mariposa no hace un recorrido completo de la tierra y regresa ante *Juya* declarando que nada les sucede a sus hijos y que el agua abunda en los caminos. El ser mítico desconfía de lo declarado por la mariposa y envía a la libélula a cumplir la misma misión, pero esta hace un viaje minucioso y descubre los graves padecimientos que viven los wayuu:

Tus hijos están sufriendo hambre y pasando sed. Estando allá me he visto en riesgo de morir de sed. Y lo que la mariposa ha dicho “allí hay agua en abundancia que se desborda por los caminos” es solamente orina de burro le dijo a Juya. Se enojó este por haberle mentido la mariposa y por eso la regañó más tarde. “Lo que has hecho está muy mal. No tienes que decirme mentiras”. Después de esto envió Juya a sus criados por delante que solían hacerlo así, mandados por él. Aquellos eran los que iban a tronar repetidas veces; estos son los que van caer como lloviznas, los que van a caer algunas veces en abundancia y otros escasamente. Pero el en cambio va de último, detrás de todos para que de una vez caiga la lluvia en abundancia y para que corra el agua y se

derrame por toda la superficie de la tierra. (Jusayu, 1986: 209)

La diversidad de abejas y avispas presentes en los relatos muestra lo significativo de estos insectos en el territorio peninsular y la aguda observación que los wayuu hacen del comportamiento y rasgos morfológicos de las diferentes especies, así como las características de su miel y del tipo de ataque del que es capaz cada especie. Unas descripciones de sus variedades pueden encontrarse en las narraciones de los cultivos de maíz de la hechicera Lijonta (Wilbert, et al 1986: 241) y en el mito en el que *Juya* despoja de sus armas de truenos al mono aullador (Wilbert, et al 1986:263).

En las interpretaciones oníricas que los wayuu suelen hacer, el soñar con un ataque de avispas significa una herida inminente para el soñador o para un pariente de este. Es posible incluso que el sentido del sueño puede llegar a dilucidarse de manera más específica y predecir que dicha herida provendrá de un arma de fuego de baja potencia como lo es un rifle calibre 22.

4.8. Enfermedades asociadas con animales

El contacto con animales o con sus restos puede asociarse con un conjunto de enfermedades que afectan a los humanos, principalmente a los niños. Estas entran en la categoría *kapülainshi uchii* o *süpiilain uchii* literalmente: "contagio por los animales". Dichas enfermedades son susceptibles de ser provocadas por la ingestión de alimento que ha estado en contacto con los animales llamados *kapülainshi* o

simplemente por haber tocado los objetos que aquéllos han rozado (Perrin, 1980:147). Por su parte Paz Iipuana explica cómo opera esta forma de contagio:

El alma de los muertos puede penetrar en el cuerpo de los animales, y su Seyuu puede ser contagiado o apercebido por la persona que come o bebe del sobrado de los animales. En este caso, la saliva, el excremento, la sangre, el componente o las sustancias que elaboran algunos insectos pueden tener algunos efectos nocivos en las personas que los consumen. (Paz Iipuana, :67)

El *aseyuu* es una especie de inmaterialidad que habita en seres diversos como humanos, animales, plantas, agentes meteorológicos y en amuletos como las llamadas “contras” o *lania* que, usualmente, tiene un carácter protector. Los *aseyuu* pueden actuar también como agentes auxiliares de los chamanes en los rituales. Paz Iipuana (ibid) identifica a algunos animales como portadores de enfermedades que se desencadenan entre los humanos al ser tocados por el *aseyuu* o inmaterialidad de aquel. Estas enfermedades son llamadas de la siguiente forma: 1) *anuwanaipülain* maleficiado por el *aseyuu* del Rey Zamuro; 2) *mushale’epulain* insuflado por el *aseyuu* del ave llamada caricari; 4) *walitpülain* avistado por el *aseyuu* del zorro; 5) *youuipülain* tocado por el *aseyuu* del isure o lagarto overo; 6) *iwanapülain* poseído por el *aseyuu* de la iguana; 7) *aliipülain* visto por el *aseyuu* de la ardilla; 8) *pusichipülain* víctima del *aseyuu* del murciélago; 9) *choochoopülain yaliruaspülaln* víctima del pájaro carpintero

trepador color vino; 9) *yaliwanapülain* tocado por el *aseyuu* de la rata de monte; y 10) *atpanaapülain* tocado por el *aseyuu* del conejo.

4.9. Interanimalidad

En el pensamiento wayuu, dada la condición de seres sociales que se otorga a los animales, se considera que estos tienen entre sí relaciones de antagonismo, cooperación y protección que encajan en los conceptos de interanimalidad. El término interanimalidad, acuñado desde la visión ontológica del filósofo francés Maurice Merleau Ponty, objetiva la idea de que los animales existen como entidades separadas, exteriores unos a otros y limitados a simples respuestas mecánicas a semejanza de un reloj de cuerda. Según Martínez Barreto dicho autor:

Emplea el término interanimalidad (1995:247) para destacar que los animales existen en un circuito de expresión y resonancia con otros animales y con el medio. Merleau-Ponty planteó la relación entre humanos y otros animales como una irreductible compenetración, entrelazamiento [Ineinander], un “extraño parentesco” del que da mejor cuenta el pensamiento mítico y su obra plástica, como las máscaras Inuit (Scarso, 2007; Toadvine, 2007:18). (Martínez Barreto, 2010:32)

Asimismo, los animales pueden participar de formas de organización social en las que se registran relaciones basadas en un sistema de rangos y jerarquías. Un ejemplo de ello se da entre los pescadores wayuu quienes describen la interacción social de algunas especies de animales mediante rangos nativos u occidentales. Así, las tortugas marinas tienen un jefe tradicional cuyo tamaño es pequeño y literalmente es el tío materno de ellas (*sü'lauala*); su caparazón es dorada, su carácter es arisco y su pico es similar al del loro. Los meros tienen un tipo de “rey” que es el gigante mero *wasaa*. En contraste, los camarones “tienen un rey que es rojo y brillante, muy hermoso, es desconocido, solo es visto cuando se atasca en una atarraya que se arroja en alta mar”⁶³.

El mar es visto como un corral invulnerable, pues se halla exento de veranos, pestes, hurtos y de los estragos de las guerras. Tiene, además, la ventaja de que los peces se cuidan solos o tienen —de acuerdo con la tradición oral— otros seres marinos que actúan como sus guardianes, pastores y nodrizas. Tal es el caso de *wakuuko*, una variedad de pez escorpión, el cual vigila a las langostas que también son animales de *Pulowi*. Para ello el *wakuuko*, un indio *kusina* por su apariencia primitiva, dispara flechas que son sus venenosas espinas a los buceadores, estas les causan fuertes dolores y fiebres. Otros seres, como el *warutta* o caracol, son considerados pastores del mar cuya responsabilidad es encerrar a los peces al llegar la tarde, conduciéndolos mediante silbidos como a manadas de reses hasta sus cercados. El cangrejo llamado *panka* o *jemeipa* actúa como nodriza de las tortugas pequeñas.

⁶³ José Ulises Redondo del clan *Epinayuu*, Resguardo indígenas de las Delicias, Riohacha.

Cuando estas eclosionan, el mencionado crustáceo las traslada con cuidados hasta el mar para ponerlas a salvo de las gaviotas y otros depredadores comiéndose la última en pago por su trabajo. Otros seres marinos establecen relaciones de protección con especies que se encuentran bajo su cuidado y vigilancia; los pequeños bivalvos llamados chipichipi, “*ripiripi*” en wayuunaiki, (*Donax denticulatus*) tienen un pequeño ser que los pastorea llamado *kashotolü*, parecido a un pequeño morrocoy (Guerra, 2015: 100).

Los gallinazos *samulu* son considerados subalternos con respecto a la especie llamada *anuana* o rey de los gallinazos. Ellos le ceden la prioridad en el acceso a la carroña y solo cuando estos comen ciertas partes del animal muerto pueden los zamuros acceder a la carne en descomposición. Como lo registra Paz Ipuana en su relato *Nüchukua samulu ee anuwana* estas relaciones tienen su fundamento en sucesos ocurridos en el orden primordial:

Juransiku Waya se iba enflaqueciendo cada día; solamente su traje negro le abultaba el cuerpo; los pellejos de la cara le colgaban; su apariencia era la de un tísico hambreado. Un día, en su afán desesperado por encontrar carne, vio una mortecina de zanguangas chorreantes, y lleno de alegría, comenzó a bailar mientras iba desgarrando las piltrafas de la carne putrefacta. Desde entonces Juransiku Waya se convirtió en zamuro, y quedó para siempre habituado a comer

carroña y alimentarse de cadáveres podridos. Anuwana, por su parte se hizo más rico de lo que era; y también quedó habituado a comer los ojos, la lengua y la cagalera de los animales muertos. Es ésta la razón por la cual los zamuros, cuando encuentran un cadáver y el Rey zamuro (Anuwana) se presenta, dejan que primero éste coma las partes que apetece. Lo cierto fue que Anuwana se convirtió en Jefe de los zamuros y éstos en vasallos miserables. (Paz Ipuana, 148)

Algunos animales mantienen hasta hoy relaciones antagónicas surgidas en los tiempos de *wayuu sumaiwa*. Un ejemplo de ello es la enemistad existente entre caimanes y perros originada en la solicitud que este último hizo al primero para que le prestase su lengua con forma de cuchara y así poder ingerir un alimento; no obstante, el perro jamás devolvió su lengua al caimán por lo que estos son mudos en el orden actual. A partir de entonces como retaliación por ese despojo los caimanes devoran a los perros que se acercan a las fuentes de agua. Debido a sus continuas fechorías son perpetuos enemigos el gavilán y el conejo y por ello el segundo se convirtió en la presa predilecta de esa ave rapaz (Jusayu, 1986:42). Relaciones de dependencia mantienen en el ámbito marino la rémora y el tiburón pues la primera se nutre de los restos de alimentos que este deja caer y se transporta sin esfuerzo por el ambiente acuático gracias a los movimientos que hace el primero.

4.10. ¿Qué es un animal?

En el texto introductorio de una publicación llamada *¿What is an animal?* (1987) el antropólogo Tim Ingold considera que la indagación acerca de las diversas interacciones entre grupos humanos y especies animales en ambientes determinados conlleva responder algunos interrogantes específicos: ¿cómo los grupos humanos han pensado a lo largo del tiempo y piensan actualmente acerca de las diferentes especies de animales y cuáles han sido los principios de clasificación adoptados en relación con ellos? ¿Cuál es la lógica que gobierna estos principios en su pensamiento y acción? Por su parte Richard Tapper (1998), desde una perspectiva diferente a la de Tim Ingold, considera que el interés principal de los antropólogos debe dirigirse a establecer ¿cómo estas preguntas son construidas en diferentes sociedades?, esto es ¿cómo y en donde los miembros de distintas sociedades localizan su humanidad?

Según Ingold (1987) la construcción de la animalidad suele hacerse con referencia a nosotros mismos. En Occidente lo animal representa justamente la suma de las carencias de aquellos atributos que se consideran exclusivos de los humanos. Comúnmente, a diferencia de las mascotas, el animal salvaje es percibido como un autómatas carente de capacidad de acción, inteligencia, lenguaje y conciencia. Empero las investigaciones sobre su comportamiento muestran que los animales se parecen muy poco a un reloj de cuerda.

Los animales están en contacto entre sí y con miembros de otras especies a través de complejas formas de comunicación extraverbal. De hecho, un ciervo puede detectar a un humano a través de la emisión de sus fluidos corporales. El cazador humano

puede a su vez percibir a su presa siguiendo sus huellas. Ambos, cazador y presa, existen en sus respectivos universos perceptuales y esta mutua detección incide en la escogencia de sus comportamientos inmediatos. Entre ambos existe lo que Ingold (1996:129) llama “interagentividad” en la que humanos y no humanos se encuentran atentos al universo. Las personas conocen íntimamente un ambiente dado y se encuentran en una intrínseca relación con los seres que lo habitan de la misma manera en que conocen a los parientes más cercanos con quienes comparten la vida cotidiana.

The coin a term, the constitutive quality of their world is not intersubjectivity but interagentivity. To speak of the forest as a parent is not, then, to model object relations in terms of primary intersubjectivity, but to recognize that at root, the constitutive quality of intimate relations with non-human and human components of environment is one and the same. (Ingold, 1996: 129).

Reservamos los términos de “bestia” o “bruto” para aquellas personas inciviles o crueles que realizan actos considerados inhumanos, aunque no haya un registro histórico de que los no humanos cometan ese tipo de acciones. “La naturaleza animal existe como un caballo de Troya que habita dentro de las murallas de nuestra humanidad” afirma Mary Midgley en su ensayo *Beast, brutes and monster* (1986). Es el temor a esa animalidad residual que habita en nosotros lo que nos lleva a percibir la animalidad como el lado oscuro de los humanos.

En las llamadas ciencias biológicas existen diferentes criterios taxonómicos que pueden ser empleados para distinguir a los animales de otras formas de vida como plantas, hongos o bacterias. Ello aumenta hasta hacerse inconmensurable si incorporamos los criterios empleados en otras sociedades para hacer esta distinción recurriendo a una profunda práctica o al conocimiento teórico del mundo natural. Sin embargo, apelando a lo expresado por Levi-Strauss acerca de cómo el profundo conocimiento de un mito puede ser obtenido a partir de la lectura de múltiples versiones de este, quizás sea posible comprender el sentido de lo animal si tratamos a cada sistema taxonómico como un elemento de un conjunto en el que cada uno de ellos provee una respuesta parcial a un problema cuya completa solución requiere una lectura completa del conjunto visto como una estructura totalizante.

El surgimiento de los animales como un tipo del ser se desprende, como se indicó en los capítulos anteriores, de una humanidad primordial que es común a humanos y no humanos en el marco de un orden primigenio llamado *wayuu sumaiwa*. La mutación morfológica de los cuerpos humanos en animales se da a partir de eventos transformativos que prefiguran el paso al orden actual. Las explicaciones dadas por los wayuu acerca de las transformaciones de humanos en animales son específicas para cada especie y aluden a las originarias del continente, tales como serpientes, aves, murciélagos, jaguares, venados, palomas, monos, ardillas, conejos, tortugas marinas y zorros entre otros. Entre las especies introducidas los perros, asnos y caballos son los protagonistas más frecuentes de historias que los narradores sitúan en un orden transhistórico.

La transformación de humanos en animales como un acto punitivo emanado de seres como *Ma'leiwa* es la más frecuente justificación que se encuentra en el conjunto oral wayuu. Los castigos son presentados como: 1) causados por comportamientos transgresores dentro de un orden primigenio como el hurto de cultivos ajenos o la inclinación a la pereza; 2) actuaciones imprudentes, como la de la niña convertida en tortuga marina al arrojarle al mar; 3) actitudes permanentemente temerosas como las de los ciervos; 4) obsesiones invencibles como las de comer carne cruda por parte de gallinazos, serpientes y perros y 5) el hurto de bienes culturales como el fuego a seres transformadores como *Ma'leiwa* para ser entregado a los humanos. Otras transformaciones se justifican en un poderoso sentimiento de vergüenza debido a la fealdad corporal de un ser humano, tal es el caso del murciélago, quien era un joven wayuu de origen pobre y ojos muy pequeños que solía cubrirse el rostro con el sombrero.

Perrin (1989: 13) observó que los caballos pueden ser considerados como “hombres caídos” en razón de diversas transgresiones cometidas en el tiempo mítico, sin embargo, esta calificación no debe limitarse a una sola especie animal y en el pensamiento wayuu puede hacerse extensiva a diversas especies animales tal y como lo señala Viveiros para el área amazónica: “la condición original común a humanos y animales no es la animalidad sino la humanidad... Los humanos son los que continuaron iguales a sí mismos: los animales contemporáneos son ex humanos y, no los humanos ex animales” (Viveiros, 2018: 41).

Con todo, la adopción de algunos rasgos comportamentales o físicos puede ser el resultado de una recompensa otorgada por seres mitológicos como *Ma'leiwa* o *Pulowi* debido a un servicio en favor de estos o de la propia humanidad. Así el turpial tiene un nido tejido con paja que se asemeja a una primorosa hamaca recibida en recompensa por haber dado a *Pulowi* de tierra las joyas que *Pulowi* de mar, más rica en alhajas, guardaba en una preciosa bolsa y que le fueron sustraídas por esta ave cuando era un joven humano. De manera similar el pájaro *Utta* fue compensado por *Ma'leiwa* con el don del buen humor y un valioso collar que hoy lleva en su pecho por haber elaborado las normas y protocolos que desde entonces regulan las disputas entre los grupos humanos.

Gran parte del conjunto oral wayuu es marcadamente etiológico y de esta forma muchos relatos explican el origen de los rasgos físicos distintivos de diversas especies animales como la cola del zorro, el pico del pelicano, el color rojo de diversas aves como el cardenal guajiro y la forma de las patas de las cotorras. Algunas narraciones se centran en patrones de comportamiento animal que se derivan tanto de estos relatos míticos como de una minuciosa y prolongada observación de los hábitos migratorios, épocas de desove y ciclos biológicos de numerosas especies animales tanto en mar como en tierra. Otras historias resaltan las relaciones de antagonismo o cooperación existentes entre diversas especies animales y sitúan el origen de sus disputas o alianzas en un orden primordial. De esta forma, se entiende porque son antiguos adversarios caimanes y perros, zorros y conejos o porque ciertos cangrejos sirven de nodrizas a las tortugas cuando eclosionan de sus huevos.

Al explicar la conducta de muchas especies animales los wayuu resaltan no solo la capacidad de sentir emociones por parte de estos sino sus potenciales movimientos y respuestas ante las acciones de otros seres así como el carácter social de sus interacciones con otros animales y con los humanos. A cada especie le son asignadas cualidades específicas, y unos patrones que les son inherentes como grupo viviente capaz de dejar una traza social de sus actuaciones en el universo y una predictibilidad que en cierta forma refleja un tipo de código moral que les es propio como especie particular y, por tanto, como conjunto social más que a una condición general como animal. Tal y como los wayuu registran el comportamiento de grupos familiares en el campo de las disputas, debido a una trayectoria socialmente trazable y comentada por otras unidades sociales y políticas indígenas, son recogidos los patrones de comportamiento de especies animales como los tiburones, pelicanos y jaguares.

Al preguntar a cazadores o pastores indígenas ¿qué es un animal? quizás la pregunta podría ser mejor planteada, para no dejar escapar el carácter plural de estos seres, ¿Qué son los animales? La respuesta inmediata será la de recordar que ellos son seres vivientes que fueron wayuu, por tanto, humanos, en una dimensión temporal llamada *wayuu sumaiwa*. Esta humanidad inicial explica su condición actual de seres sociales, la conservación de su capacidad de agencia e intencionalidad, así como la pertenencia a unidades sociales y políticas como los clanes wayuu que, surgidas desde un orden referencial y mantenidas hasta hoy, involucran a diversas personas provenientes de múltiples especies: humanos, animales y vegetales los cuales

comparten un origen primigenio y unos atributos sociales públicamente reconocidos.

CAPÍTULO 5

LAS RELACIONES CON OTROS SERES NO HUMANOS: TIERRA, MAR, CERROS, VIENTOS, AUTOS, EMBARCACIONES, AMULETOS Y ARTEFACTOS

En algunas sociedades como la wayuu se atribuye capacidad de agencia no solo a plantas y animales, sino que los extienden a organismos que son considerados no vivientes en el pensamiento occidental como objetos, minerales, amuletos, espíritus o cualquier otra entidad dotada de propiedades definitorias como una conciencia, un alma, un código moral o una conducta social. Estas distinciones entre seres se presentan borrosas y los criterios comunes empleados para construir taxonomías resultan estrechos al ignorar los principios en que se fundamentan sus ontologías y epistemologías.

Lo que hemos llamado la humanidad inicial, como estado entremezclado del ser en las concepciones ontológicas de los wayuu, no se limita a plantas y animales pues ella puede comprender, según los relatos, planetas como la tierra, diversos astros, el mar, ciertas elevaciones distintivas del territorio wayuu como cerros, promontorios y rocas, agentes geofísicos como los vientos, agentes inmateriales y amuletos como las *lania* o contras. De manera complementaria examinaremos en este capítulo cómo los wayuu categorizan a otros potenciales agentes como la cerámica, bastones, vehículos automotores, embarcaciones marítimas, armas de fuego y teléfonos celulares que en el pensamiento occidental suelen ser considerados meros objetos.

5.1. Mma y Palaa

Tanto la superficie terrestre como las áreas acuosas que los wayuu consideran parte de sus territorios son de vital importancia en la trayectoria social de los grupos familiares en sus complejas relaciones con los humanos y no humanos. Siguiendo a Harvey (2006:109), los lugares no son únicamente entornos físicos ni meros sitios, ellos son personas, individuos, agentes activos y seres relacionales participantes en la extensa ecología de la vida. Este autor nos recuerda que las placentas y ombligos humanos son enterrados en sitios específicos con los que se mantiene un particular vínculo emocional.

En la concepción wayuu sobre el territorio las viviendas, fuentes de agua, huertas de cultivo, corrales y cementerios se erigen sobre lugares específicos a los cuales un grupo humano tiene derecho por principios de control territorial que protegen la precedencia en su ocupación, toman en cuenta la adyacencia de las viviendas hacia las áreas circundantes y reconocen públicamente la inveterada subsistencia de los miembros de aquel grupo basado en el aprovechamiento de los recursos presentes en ellos.

En una península que tiene unos quinientos kilómetros de costa tanto la tierra como la mar se encuentran revestidas de una particular importancia pues entre ambas existen relaciones de parentesco y antagonismo, movimientos de flujos y reflujos que en el tiempo moldean la configuración de las fronteras e inciden

significativamente en la existencia de los demás seres vivientes. *Mma*, la tierra, y *Palaa*, la mar, son hermanas que mantienen una tensa relación en el conjunto mítico. La primera es nutriente y curiosa, la segunda es casta e irritable, una hilandera de algodón cuyo primoroso tejido puede percibirse en las espumas de las olas marinas. En sus acciones y motivaciones estos seres, protagonistas en diversos mitos, son indistinguibles de los seres humanos (Harvey, 2006) como lo muestra esta narración recogida por Michel Perrin:

En seguida, *Maleiwa* se dirigió hacia el mar.
Se encontró a una mujer que hilaba algodón.
Le quiso tocar,
v acariciarla ...
Pero la mujer protestó.
Ella lo amenazó.
El habría querido copular con ella...
- ¡Quédate tranquilo, si no te golpearé!
Maleiwa puso su mano sobre ella.
- ¡Huu! ¡Huu! ¡Huu! ...
La mujer era el mar.
Ella se extendió sobre la tierra
y trató de ahogar a *Maleiwa*.
Este se escapó delante de ella ...
Pero el mar continuaba avanzando.
Maleiwa saltó a la cima de la montaña *Iitujulu*.

El mar seguía avanzando.
Iba a sumergirlo ...
Pero de golpe,
la montaña *litujulu* se alzó.
Se elevó, se elevó ...
Maleiwa la escaló hasta la cima.
Se había convertido en una inmensa montaña.
La mar se detuvo finalmente, extenuada.
Pero llegó a recubrir toda la tierra. (Perrin, 1980:121)

Ambas *Palaa* y *Mma* son celosas de sus dominios y se muestran dotadas de intencionalidad y código moral. Algunas áreas no se consideradas aptas para poblar y cuando se levantan viviendas en ella, contaba una anciana indígena la tierra se rebela y sus moradores pueden orinar sangre o sobrevenirles enfermedades graves. *Palaa*, la mar pudo originar transformaciones que afectaron morfológicamente a las plantas cuando aquella inundó la tierra, (Paz Iipwana, 108) De manera similar la tierra alberga una potencialidad transformadora pues puede estar dotada de poderes extraordinarios: *süpülajapü pülajasü*, que afectaron a diversos seres en el tiempo mítico:

“cuando la tierra era misteriosa y tenía el poder de transformarse y transformar todas las cosas que en ella existían, como el caso de algunos wayuu que pasaron a ser animales debido a que no supieron merecer mantener

su forma humana, como la palguarata, que era un wayuu del clan Uliana, de profesión palabrero, fue transformado así porque era demasiado hablador, por esa razón hoy día sigue condenado a mantenerse hablando y gritando todo el tiempo, anunciando la llegada de las visitas a las rancherías". (Pimienta, 1993:10)

La tierra es el repositorio de los muertos y al devolverlos a ella en los cementerios familiares, a través de primeros o segundos entierros, el vínculo entre los miembros de un grupo humano y el lugar se fortalece aún más. Los rituales suelen realizarse en lugares específicos a los que se encuentran vinculados los individuos, personas y animales, que participan en ellos como los distintos agentes inmateriales requeridos entre los que pueden incluirse los *aseyuu* de los ancestros. Como lo observara Rappaport el ritual refleja y modela el orden de las cosas recreando la primordial unión de formas y sustancias que siempre se separan en la medida en que los usos de la vida se apartan del orden que debería ser (Thornton, 2011: 174).

Al presentarse ante otros indígenas un individuo no solo mencionara al clan *e'irukuu* al que pertenece, pues, como ha dicho Saler, los clanes wayuu son dispersos y no corporativos, el añadirá el nombre de la patria wayuu o *woummain* en donde sus parientes uterinos se han asentado secularmente para poder ser identificado por los otros en una especie de coordenadas sociales de la memoria que están muy ligadas a las coordenadas geográficas del territorio.

5.2. Los cerros mitológicos en la formación del territorio y el paisaje

En un territorio semidesértico, y en su mayor parte plano, las elevaciones físicas de la península de la Guajira son visibles desde largas distancias. Ellas actúan como certeros referentes geográficos para quienes se desplazan por ese territorio, y, al mismo tiempo, constituyen referentes cognitivos y emocionales pues dotan de sentido al territorio y separan el espacio en general de aquellos lugares que condensan historias y conocimientos del orden primordial. Las serranías más importantes son: la de *Macuira*, situada en el extremo norte de la península, la pedregosa *Jalaala*, ubicada en el centro del territorio wayuu, la del Carpintero localizada cerca de la zona costera occidental y la histórica Serranía de Cocinas que se levanta más allá del singular cerro *Epitsü* en la parte oriental del territorio wayuu.

Los cerros que tienen una alta presencia en el conjunto mítico wayuu poseen como elemento común sus rasgos físicos distintivos manifestados en sus singulares formas, dimensiones, coloraciones y texturas. En casos específicos esta singularidad puede derivarse de la coloración rosada de los promontorios de *Wosopü* que evocan unos pulmones abiertos; de la majestuosidad del cerro llamado *Luma* que evoca una imponente y pétrea enramada; de la forma combada del pequeño *Pantu* semejante a una barriga humana, lo que le hace notorio en un conjunto de elevaciones mayores; también de la forma de pezón femenino que presenta el antiguo *Epitsü*, el cual constituye, junto con *Kama'ichi* e *Itujolu*, una especie de triangulo mítico del territorio en el que los tres actúan como sus sólidas y gigantescas piedras angulares.

Ellos están asociados a relevantes relatos que nos hablan de su papel en la conformación del territorio y el paisaje en el tiempo del orden primordial. Estos factores les permiten funcionar como ordenadores primigenios del territorio peninsular. Estas elevaciones, como sucede con *Epitsü* conocido en la cartografía nacional como Cerro de la Teta, pueden aparecer aisladas lo que las hace visualmente inescapables en la línea del horizonte. Otras, como *Iitujolu*, forman parte de una serranía de alta importancia en el conjunto mítico como lo es la Macuira, sin embargo, su imponente configuración le otorga una condición de hito sobresaliente para el viajero que recorre el territorio wayuu. A estos cerros se les concede una alta valoración semiótica sobre las otras colinas. El antiguo cerro de *Kama'ichi*, situado sobre la línea costera se presenta semiaislado y, por ello, adquiere mayor realce para el observador que divisa su tonalidad grisácea y su forma piramidal sobre el conjunto de colinas cercanas llamado *uuchitu'u* que se encuentran en la comarca del Cabo de la Vela.

Los cerros conllevan al mismo tiempo solidez y movimiento. Por un lado, sus rasgos aparecen como inmutables y permanentes en comparación con la efímera vida de los organismos vivientes, pero, por otro lado, ellos evocan movimientos de antiguos seres humanos que viajaron, padecieron y amaron sobre la superficie de la tierra en donde finalmente fueron transformados en piedra y actualmente permanecen bajo la forma de rocas, promontorios o cerros.

Milciades Chavez recogió en 1946 varias narraciones acerca del origen de los cerros del territorio guajiro. Una de ellas llamada Serranías de la Guajira

Hace ya mucho tiempo salieron varios hombres de Uchi Juroteka (Sierra Nevada de Santa Marta), con el fin de correr tierras, conocer gentes y probar suerte, cuando llegaron a Maiceo (Carraipía), *Wojoro* iba muy cansado, se le habían pelado los pies, se sentía desfallecer, no podía continuar la jornada. Los compañeros le dijeron: ya que tú te cansaste nosotros seguiremos adelante; continuaremos la marcha y tú te quedarás aquí. Así fue como *Wojoro* se quedó cerca a Maiceo.

Otro de los compañeros de nombre *Epits* (Cerro de la Teta), también se sentía muy cansado, tanto que se quitó las sandalias para descansar, pero después de sacarlas no pudo dar un paso más; las fuerzas le faltaron; la sed era insaciable y no pudo seguir a los compañeros, también se quedó en medio del camino, mientras los demás continuaban la marcha.

Itojoro, que era entre todos ellos el más ágil, el más fuerte y el más ligero, continuaba su camino dando voces de aliento a los que aún caminaban con él; vamos, compañeros, que pronto saldremos de estos arenales y encontraremos mejores tierras, pero los que se quedaban

le contestaban: no podemos más, nuestras fuerzas no nos sirven y ojalá tú también te canses y te quedes con nosotros.

Wososopo (Cerro junto a Rancho Grande) tenía tanta sed que no pudo dar un paso más; tengo el bofe seco, gritaba y clamaba a los compañeros, pero ellos seguían mientras él los miraba alejarse; murió de sed, y por eso le pusieron el nombre de *Wososopo*. Le tocó el turno a *Juyouirá*, que siempre truena y hace llover; la sed, el hambre y el cansancio no le permitieron seguir, y aunque clamaba a los compañeros que no le dejaran, *Tsitsi* en vez de ayudarlo le dijo: tú ya no puedes seguir y te quedarás; el hambre y la sed le picaban el estómago y por eso le pusieron el nombre de *Juyouirá*. *Tsitsi* también se quedó sin poder continuar la marcha.

Itojoro adelantaba a todos los amigos animándolos a que no se quedaran, pero uno de ellos contestó: la sed y el hambre me arrancan el estómago y no puedo seguir más. Por último, también a *Itojoro* se le pelaron los pies, y murió de sed y hambre en el camino. Le pusieron su nombre por una mata de *Ita* (totumo), que encontraron arriba en la cima; *Itojoro* apenas pudo avanzar hasta *Akuwa* (nombre antiguo de Nazareth). Los últimos que avanzaron fueron los *Monkis*, que ya son morros en la

orilla del mar. Y *Guarapú* quien por ser muy dormilón le cogió el sueño y se quedó allí para siempre.

Como *Mareiwa* los había mandado a correr tierras y no llegaron a su destino, les dijo: todos vosotros os convertiréis en *cerros*, y desde entonces, los montes llevan los nombres que les pusieron los primeros indios.
(Chavez, 1946:310-311)

Estos cerros pueden definirse como puntos en la geografía de una comunidad en donde el tiempo y el espacio se funden (Thornton, 2008:16). Actúan como marcadores históricos sobre el paisaje que simbolizan y nos traen de manera vigorosa eventos del pasado protagonizados por seres que vivieron en la dimensión temporal llamada *wayuu sumaiwa* haciendo ese pasado tangible y permanente. Como lo ha observado Thomas Thornton sobre los Tlingit de Alaska ciertos lugares destilan sucesos del orden primordial en una geografía actual. Dichos lugares logran cruzar el tiempo haciendo que una dimensión temporal primordial sea accesible a quienes no lo han vivido directamente (Thornton, 2008:16).

Al mismo tiempo, estos lugares dotan a los grupos familiares que viven cerca de ellos de un punto de origen y un destino, pues tanto las historias que se encuentran detrás de estos lugares, como las experiencias de los grupos e individuos que interactúan con ellos, les ayudan a conceptualizar su universo espacial y constituyen una base importante para el desarrollo de su personalidad e identidad (Thornton, 2008:8). Los cerros y las montañas en diversas sociedades son vistos usualmente

como lugares seguros y zonas de refugio no solo de las disputas humanas sino de los enfrentamientos entre seres mitológicos como la irritable *Palaa* la mar y su hermana *Mma*, la tierra, que culminan con la inundación de la segunda y, en consecuencia, las diversas especies de aves y otros seres vivientes buscan refugio en los picos de las elevaciones más distintivas del territorio wayuu como *litujolu*.

Los cerros y las montañas pueden ser considerados áreas sagradas dotadas de poder espiritual cuya monumentalidad física se asemeja a las catedrales y mezquitas. Ellos pueden actuar también como demarcadores fronterizos frente a los territorios de otros grupos humanos. Dichas elevaciones, como lo ha observado Alex Ruuska acerca de las montañas del sur de Nevada, pueden ser concebidas como:

... the center of their cosmological world, a place of beginning exemplified through origin stories, a place of growth as demonstrated by vision questing activities, a place of renewal based on the plentitud of plants and mountain sheep, and finally a place of sanctuary vis a vis the region of refuge. (Ruushza, 2015.94)

Algunos cerros como *litujolu*, *Kama'ichi* y *Epitsü* son identificados como hermanos en distintos relatos y se encuentran relacionados con un primigenio ordenamiento de territorio que establece una red topológica ordenada de lugares y caminos recreados en la memoria y conectados por las huellas de los ancestros. Las trazas de estos seres, hoy congeladas en el tiempo, modelaron el paisaje guajiro mediante sus

movimientos en tiempos transhistóricos a sitios específicos de la península en el que se dedicaron a las actividades de pastoreo, la agricultura y la pesca. La interacción que los pescadores y pastores wayuu mantienen hoy con estos lugares y sus zonas circundantes se encuentra vinculada con su producción material. Cada uno de estos lugares presenta sus propias características físicas y potencialidades cuyos usos para la vida provienen de un antiguo orden. Como lo establece una narración del conjunto mítico, *Iitujolu* como hermano mayor ante un prologado verano pervivió en la Macuira con sus rebaños, en tanto que sus hermanos menores viajaron y encontraron otras comarcas donde asentarse con sus animales. Así, *Epitsü* es el dueño de los seres y las riquezas terrestres, en tanto que *Kama'ichi* es el dueño de los seres y las riquezas marinas. Ello nos habla acerca de cómo estos lugares son usados, no usados o erróneamente usados para el sostenimiento de la vida. (Guerra, 2015: 98).

Los conjuntos de cerros indiferenciados se encuentran representados en los grafismos de la cerámica wayuu al igual que aquellos que tienen cardones en su superficie. Los cerros que poseen una identificación específica y una consecuente valoración derivada tanto de su papel en el conjunto mítico como de su reconocimiento como hito territorial tales como *Epitsü*, *Iitujolu*, *Wososopü*, *Ipapüle* y *Jepira* tienen grafismos específicos que son plasmados para designarlos de manera precisa en los recipientes de cerámica. Delgado (2009) considera que en el caso de las elaboradas decoraciones de la cerámica wayuu pueden registrarse elementos que conforman auténticos mapas cosmológicos en los que aparecen caminos, huellas, astros y cerros tutelares presentes en diversas narraciones míticas. Estos grafismos

como los otros derivados de tejido y de las pinturas corporales son inteligibles para los respectivos especialistas indígenas tales como tejedoras, pintadoras, alfareras, fabricantes masculinos de objetos (canoas, sombreros, calabazas, arneses) y pastores que marcan ganado. Ello contrasta con la percepción segregada que desde la mirada occidental se ha tenido de estas expresiones de alto valor estético y conceptual.

Dorila Echeto, una de las grandes ceramistas wayuu, ha recopilado los grafismos propios de la cerámica que, junto con los del tejido, los propios de las embarcaciones de pesca, los tatuajes corporales, los propios de los sombreros, y las pinturas faciales, conforman todo un sistema de comunicación wayuu.

Ilustración No. 4

Muestra de grafismos de la cerámica wayuu⁶⁴

Cerros (*uuchiiruwa*)



⁶⁴ En Mujica, et al 1996

Cerros con cardones (*uuchiirurwa sümaa kayuusiyaairurwa*)



Epitsü



Iitujolu



Epitsü y Wosopü



Grafismos de cerro Ipapule

En los relatos wayuu algunos cerros fueron humanos en tiempos transhistóricos. Ellos estuvieron dotados de capacidad de agencia, conciencia y código moral. Fueron seres capaces de sentir, desplazarse por el territorio peninsular, padecer sed y enamorarse como lo hicieron los hermanos *Epitsü* y *Kama'ichi* de las mujeres vientos, actos registrados en esta antigua narración:

Cada uno llegó a su sitio, *Kama'ichi* llegó a la playa y *Epitsü* llegó con sus animales a la sabana. Las mujeres, *Jepirachi* y *Uchajatü*, llegaron a recibirlos y a llevarles comida. Ellas les dijeron: “¿Ya llegaron? ¿Ya pusieron en orden los animales?” *Kama'ichi* le dijo a la mujer que se

quedara con él como su compañera: “Quiero que seas mi mujer”. Y comenzó a hablar con ella, luego aceptó ser la mujer de Kama’ichi. Él la convirtió entonces en su mujer. Lo mismo le pasó a Epitsü con la mujer, Uuchajatü, quién se convirtió en su mujer. Así Epitsü se convirtió en marido de Uuchajatü y Kama’ichi convirtió a Jepirachi en su mujer. De esa manera se convirtieron en los cerros que están hoy en sus sitios en la Guajira. Los dos wayuu no retornaron jamás a su lugar de origen. (Lión Uliana, de la comunidad de Jalatchon al pie de la Serranía del Carpintero)

Estos relatos sobre los cerros, rocas y promontorios no deben percibirse de manera aislada pues ellos vinculan a los wayuu contemporáneos con el tiempo primordial, nos hablan acerca de la configuración del paisaje físico y dotan de una estructura narrativa al territorio llenándole de sentido. De tal manera que ellos hacen inteligibles las relaciones entre estas elevaciones situadas en puntos distantes de la península surgidas de los movimientos de quienes eran humanos en el orden referencial y fueron transformados en lugares específicos que se conectan mediante caminos formando actualmente redes de lugares interconectados por los humanos. Los wayuu se dirigen a estas monumentales elevaciones por los nombres que les fueron otorgados en el tiempo transhistórico y reconocen la vinculación estrecha de parentesco que existen entre ellos.

5.3. Las relaciones antagónicas y amorosas entre los vientos

En su obra *Being and Place among The Tinglit* (2008) Thomas Thornton señala que entre los seres que moldean el universo en un orden considerado primordial se encuentran diversos elementos del mundo físico. De esta manera ciertos seres no solo son reconocidas figuras míticas, sino que se encuentran presentes como fenómenos en la vida cotidiana de los humanos y de otros no humanos sobre los que tienen una considerable influencia. Entre estos agentes se encuentra los vientos que inciden en la península de la Guajira en la que los vientos alisios del nordeste, *jepirachi*, juegan un papel preponderante.

Los wayuu distinguen ocho o más tipos de vientos que intervienen en su territorio, algunos de los cuales son seres mitológicos masculinos y femeninos que ocupan un lugar relevante en sus narraciones. En ciertos contextos narrativos algunos vientos tienen un carácter ambiguo: pueden ser mencionados con carácter singular y en otros casos con carácter plural, también pueden definirse, como ocurre con *jepirachi*, en ciertas ocasiones como masculino y en otras como femenino.

Los vientos dominantes corresponden a los alisios del nordeste y se designan con el nombre emblemático de *jepirachi*, pues vienen en dirección de *Jepira* —el mundo de los indios muertos cuya entrada está en el Cabo de la Vela—. De acuerdo con su procedencia mencionan a *palaapa'ajatü* o viento del norte que viene del mar; *palaaijatü* viento del noroeste *wopujeejatü* de los caminos del oeste; *uchaajatü* de las

montañas del sur; *aruleechi* del sureste; *joutai* viento fuerte del este y *jepiralujutu*, viento amigo de *jepirachi* que se encuentra entre el nordeste y el este.

Los vientos también se asocian a las estaciones anunciadas por las constelaciones. De este modo, la estrella llamada *simiriyu*, que aparece en el mes de julio, anuncia a *joutai*, la estación del viento o del fuerte verano. Es un viento despiadado que castiga a los wayuu con largas sequías, arena inclemente y hambre. Del mismo modo puede designarse con el nombre de la estrella que lo anuncia: *simiriyuu*, estrella que antes fue un pescador al que *yolija*, el pelícano (*Pelicanidae*), le hurtó sus redes de pesca. Es por esto que en esta época los pelícanos caen derribados por las ráfagas de viento al viajar en su dirección, compensando de esta manera las redes hurtadas. El viento es fundamental para la navegación a vela, a la que aún recurren numerosas embarcaciones indígenas. Los pescadores narran que cuando había bonanza, no había brisa y los pescadores silbaban para que llegara la brisa y llenara las velas. Para llamar al viento se le silbaba diciéndole: “Ven viento, ahí viene el viento, corre viento, ¿qué vas a hacer con nosotros? Estamos con hambre”.

Estos vientos aparecen dotados de capacidad de agencia, conciencia e intencionalidad. Debido a esto pueden establecer vínculos amorosos entre ellos, alianzas benéficas o mantener relaciones antagónicas desde los tiempos del orden primordial. Se considera que *uuchijatü*, viento femenino, es la mujer de *jepirachi*. Por otro lado, *jepirachi* y *joutai* son permanentes adversarios, pero mientras el primero está asociado a la riqueza, se suele caracterizar a *joutai* como un ser gobernado por la furia y la pereza. “Él es pobre como nosotros”, afirman los pescadores wayuu.

Otros vientos pueden actuar como aliados, tal es el caso de *palaainjatu* y *arüleechi*, que ayudan en las actividades del pastoreo uniéndose para traer la lluvia.

El conocimiento de la personalidad y actuación de cada uno de los vientos es de suma importancia para todos los pastores y agricultores wayuu, pero adquiere un carácter crucial entre los pescadores pues de su comportamiento depende su propia seguridad en el entorno haliéutico. Algunos vientos tienen un carácter socarrón como *jepiralujutu* y fingen parecerse al viento predominante y confiable llamado *jepirachi* para atraer con esta simulación a los pescadores y dejarles solos en alta mar.

Un antagonismo iniciado en tiempos mitológicos está registrado en relación con *aruleeshi*, viento suave del sureste que fue un pescador orillero derrotado por *jepirachi*, pescador de profundidad. En una narración recogida en el litoral se cuenta que *Juya*, el poderoso ser mítico que personifica las fuertes lluvias de invierno, deseaba comer pescado y por ello envió a sus hijas a la zona costera a buscarlos entre sus nietos wayuu. Estas mujeres encontraron a unos pescadores orilleros que capturaban pequeñas, rayas, bagres y otros peces poco valorados que no fueron de su agrado y cuya preparación no sería grata a los ojos del abuelo *Juya*.

Vayan a pedirle pescados a mis nietos pescadores, lleven queso, carne, frijoles y frijol guandul". Las mujeres llegaron a la playa y encontraron que Aruleeshi había llegado temprano de pescar, porque pescaba cerca de la

orilla. Había unos jóvenes (Aruleeshi) que tenían las pieles resacas. Las mujeres preguntaron ¿quién era Aruleeshi? “Somos nosotros”, contestaron los jóvenes.

Las mujeres dijeron: “Nos ha mandado Juya a que nos regalen unos pescados”. La pesca de Aruleeshi era muy pobre, se componía de bagres y rayas que estaban tirados en la arena y se los mostraron a las mujeres, pero estas no quedaron muy contentas. Las jóvenes le preguntaron a Aruleeshi dónde

estaba Jepirachi y estos le respondieron: “Ellos están lejos, llegan tarde, mejor que se vayan”. Aruleeshi quería que las mujeres se fueran porque tenía vergüenza, la pesca de ellos era muy pobre.

Jepirachi se aproximaba a tierra, se puso el ambiente frío y Aruleeshi estaba preocupado. Le volvió a decir a las muchachas que se fueran porque Jepirachi no vendría. Aruleeshi comenzó a soplar vientos para evitar que Jepirachi llegara a la orilla, pero Jepirachi le ganó y llegó a la costa. Jepirachi comenzó a bajar pescados muy sabrosos como el carite, la sierra, el jurel y la cojinúa. Las mujeres preguntaron

¿quién era Jepirachi? Y él les respondió: “Yo soy Jepirachi”.

Dijeron las muchachas: “Venimos de parte de tu abuelo Juya, para que le regales pescado para la comida. Ahí te trajimos leche, queso, frijol guandul y carne”. Jepirachi les dijo: “¡Bájenlos!” Y no les dio mucha importancia a las mujeres, sino que comenzó a preparar jurel y carite, haciendo filetes para mandárselos a Juya y se los entregó a las muchachas. Estas dejaron los bagres y las rayas de Aruleeshi. A raíz de esto hay una enemistad entre Aruleeshi y Jepirachi. (Germán Barliza, palabrero y pescador del Cabo de la Vela en, Guerra, 2015: 95).

Esta tensión recurrente entre los vientos es percibida con sensorial nitidez por todos los habitantes de la península pues se recrea durante gran parte del año, con excepción de los periodos de lluvias, y se resuelve pasado el mediodía cuando *jepirachi*, viento que designa los alisios del nordeste se impone sobre otros vientos en su pugna milenaria e ingresa con un halito frío que los wayuu definen como la manifestación tangible del afecto que un padre amoroso siente por sus hijos sometidos a duras condiciones en el ambiente cálido y seco del desierto guajiro y cuyo sufrimiento se acentúa por la acción de otros vientos.

5.4. La capacidad de agencia de los amuletos o *lania*

Los grupos familiares wayuu poseen diversos amuletos llamados “contras” en español y *lania* en wayuunaiki. Estos se encuentran compuestos de elementos vegetales y son alimentados con sustancias del mismo origen, especialmente de la planta llamada “bija” o *pali’ise*. La *lania* se envuelve en pequeños recipientes de telas de color rojo y debe guardarse en una mochila especial que conserva con extremo cuidado la persona que custodia este amuleto. Las plantas requeridas para elaborarlas son consideradas *kapülainsü*, plantas con poderes se encuentran en áreas aisladas de ciertos cerros o serranías en donde hay abundancia de serpientes y también de las especies de plantas buscadas que suelen ser endémicas de esas áreas. La presencia tanto de las serpientes como de dichas plantas actúa como un indicador de la idoneidad del lugar. Dado lo apartado de estos sitios los componentes no se recogen sin correr el riesgo de extraviarse o aun de perder la vida en esa empresa. En una narración llamada *La Pulowi de Yaulama* recogida por Perrin describe este tipo de sitios:

...los guajiros suben a esa montaña
para robar las calabazas grandes que maduran
o buscar para enriquecerse fibras de maguey,
o plantas *kapülainsü*,
-las plantas peligrosas y con poderes,
como la bija,
o las plantas de las cuales hacen *wunu’u laniia*,
unos amuletos que se venden caros,
los mares se colman,

el viento empieza a soplar.
Aquéllos son atacados por colibríes feroces,
y por serpientes venenosas.
Algunos no vuelven jamás. (Perrin, 1980:55)

En las narraciones míticas wayuu se registra como algunos cerros en donde hoy se encuentran dichos vegetales estuvieron entre los primeros seres, cuando eran humanos, que poseyeron estas *lania* las que les fueron proporcionadas por los hermanos míticos *Ma'ayü'í* e *Ulapia* señalando el propósito para el que esas podían servir.

Entonces preguntó Epitsu: –¿Qué me dejaréis para estar tranquilo en medio de esta triste soledad? Entonces Ma'ayui, sacando de su mochilita mágica *Wo>olü*, el talismán de las riquezas, dijo: –Como siempre estuvisteis a nuestro lado, aquí os dejó mi LANIA para que tengas todo cuanto quieras. Aquí tenéis el espíritu de los animales que dan riquezas (WASHIRUAPI).

Entonces Ulapiuy, sacando de su bolsita un amuleto, dijo: –Aquí os dejo mi LANIA, de Jashieepi, Tunapi de Kainñeepi, un Orolojiapi para que seáis un buen guerrero, tengáis las virtudes del buen juicio y de paso seáis un cazador de paso firme. Y para preservarlo de los malos espíritus, los niños prodigiosos hicieron crecer a su alrededor tunas, buches y arbustos espinosos. Pusieron

serpientes venenosas, zorros, cunagueros, sabandijas repulsivas, arañas, hormigas, escuerzos, ciempiés, avispas y avispones ponzoñosos, para que lo cuidaran e hicieran de los sesos, la médula, la sangre y el veneno de esos bichos el WUNU'U que tiene la virtud de la bravura. También pusieron zamuros, caranchos, colibríes y mochuelos para que vigilaran sus sueños y le avisaran de los peligros frecuentes. También le dejaron venados, matacanes, dantas y zainos para que cazara e hiciera de sus pezuñas y obtuviera de sus panzas la piedra de la muerte, el Orolojiapi de concreción, que tiene el tino de la perfecta puntería. (Paz Ipuana, 238)

Las variadas clases de *lania* sirven para distintos propósitos en favor del grupo de parientes o del individuo que la posee como: advertir sobre graves peligros, acrecentar la destreza física con las armas de fuego, adquirir habilidades sociales como la capacidad de persuadir y cambiar la conducta del otro, calmar o enfriar el ánimo en las personas o infundir temor en ellas, obtener riquezas materiales y abundante ganado, alcanzar o mantener el amor deseado y proteger al grupo familiar de conflictos humanos costosos en vidas y en recursos materiales.

La *lania* es un ser vivo: *kato'ulu*, que se expresa a través del sueño o el llanto y con su poder inmaterial es capaz de proporcionar una guianza a los humanos dando instrucciones precisas acerca de la conducta a seguir ante la inminencia de un grave

riesgo individual o grupal. Justamente por su condición de estar viva requiere una alimentación periódica o extraordinaria. En este último caso derivada de la irrupción en el escenario social de un evento que lo amerita. Esta alimentación puede ser directa, a través del suministro periódico de bija rallada al amuleto, pero también exigirá la ingestión de alimentos por parte de los miembros del grupo familiar y el sacrificio de animales cuya clase y tamaño dependerá de la dimensión del riesgo que se avecine o de la prescripción definida a través de lo soñado. En ciertos casos ella se aparece en los sueños, usualmente bajo la forma de un ancestro familiar. Su mensaje puede ser explícito o mediante de las expresiones de imágenes y emociones son convencionalmente esclarecidas en el marco de criterios establecidos de interpretación onírica. Para dar un ejemplo: si un cazador wayuu que carga consigo una *lanìa* sueña con unas jovencitas que juegan con la pequeña bolsa en donde este suele cargar la contra esto implica que al salir de caza obtendrá numerosas presas como conejos y venados pues ellos vendrán a su encuentro (Mattos Romero, 1978:181).

Los rituales en el que este amuleto se emplea pueden implicar aspersiones o impregnaciones de agua y licor tradicional sobre el cuerpo de la persona o las personas que corren el peligro potencial anunciado. Si se trata de una amenaza inminente que proviene de otro grupo familiar wayuu las mujeres que participan en el ritual pueden mencionar los nombres específicos de las personas prominentes de dicha unidad social pidiendo al agente inmaterial de la *lanìa* que desvíe su actitud agresiva hacia otras personas o esta se les revierta en su propio perjuicio. A la celebración del rito pueden suceder prescripciones dietarias, de encierro para evitar

el contacto con otras personas y restricciones explícitas en materia de actividad sexual.

Desobedecer lo ordenado por la *lanía* conlleva graves riesgos para el individuo o el grupo familiar. El *aseyuu* o inmaterialidad que habita en la *lania* puede reclamar en sueños el incumplimiento de lo ordenado. En cuyo caso estas instrucciones se cumplirán con mayor rigor y pueden ir acompañada de danzas en su honor. De no hacerlo, como lo ha afirmado Paz Iipuana (219), de no cumplirse con este mandato, la *lanía* aleja los poderes del *aseyuu* y deja de protegerlo, quedando su poseedor indefenso y expuesto a todo. Este mismo autor identifica un *jayeichi* o canto épico wayuu que habla sobre la vida y gesta del jefe tradicional *Waneejechi*, valiente guerrero y hábil tocador de tambor perteneciente al clan *Iipuana*, que murió a manos de un familiar suyo por haber ignorado la revelación y el mandato que le hizo su *lania*.

La *lania* puede poner de manifiesto una especie de código moral que censura el uso indebido de ella y aquellos comportamientos inadecuados del grupo o el individuo que las posee. Se cuenta⁶⁵ que el gran jefe tradicional José Dolores, conocido entre los wayuu por su nombre tradicional de *Unu'pata Apüshana*, aunque siendo de origen humilde y proveniente de la Serranía de la Macuira se hizo grande en otras comarcas gracias a una *lanía* que le fue entregada cerca del Cerro de la Teta. Una voz le habló en sueños prometiéndole extensas tierras fértiles que se encontraban en la

⁶⁵ Contado por Carlos Curvelo "Murujuy" Jusayuu,

zona montañosa de la Guajira. “Serás un hombre grande que tendrá un duradero poder y una gran riqueza” y al amanecer la *lanía* apareció sobre su pecho. José Dolores siguió hasta la tierra que le habían prometido cerca de la actual población de Carraipía y consolidó una amplia red de aliados que incluían no solo a hombres armados wayuu sino al gobierno conservador y a la jerarquía católica. Con su ejército particular compuesto de centenares de hombres bien armados, sometió a extensos grupos familiares wayuu y aun se enfrentó y derrotó a un ejército liberal durante la Guerra de los mil días. Su acumulación de poder fue tan grande que José Dolores⁶⁶ fue recibido por el propio Presidente de Colombia, Rafael Reyes, en el Palacio de San Carlos. En uno de sus crueles ataques a un asentamiento rival sus hombres masacraron a mujeres y niños de brazos rompiendo sus cabezas contra los arboles de trupillo. Esa noche el *aseyuu* de su amuleto se le apareció en sueños bajo la apariencia de un amigo suyo, militar venezolano, quien le dijo que había cometido un acto atroz, pero que conservaría el poder y la riqueza que le fueron entregadas hasta el día de su muerte, sin embargo, no quedaría en toda la península ninguno de sus descendientes lo que es palpable hasta hoy.

Estos amuletos pueden ser heredados por familiares que tengan los méritos para conservarlos dado que pueden ser codiciados entre los mismos parientes. La valoración de una *lanía* puede ir más allá del ámbito familiar si otros grupos familiares wayuu observan que esta ha servido a quienes la poseen para librarse de graves peligros y vencer a sus enemigos, bien sea directamente, o buscando, a través

⁶⁶ De Soler y Royo, Atanasio. (1915). El cacique José Dolores. *Boletín de Historia y Antigüedades*, 81, 568-575.

de la *lania*, su destrucción a manos de terceros. Otras *lania* son poco valoradas cuando los grupos familiares que las poseen viven permanentemente involucrados en conflictos o la mayoría de las mujeres de esa unidad social no logran una relación estable con sus maridos por lo que se cree que ambas conductas están impulsadas por el *aseyuu* de sus amuletos. Las *lania* o “contras”, llamadas también *wunu'u* por su origen vegetal, requieren protocolos de manipulación pues pueden generar enfermedades entre los humanos llamadas *wunu'upülain*: que se originan al ser tocados por su *aseyuu* (Paz Iipwana). Otras, muy escasas, pueden conducir a un grupo familiar hacia su perdición incitándoles constantemente a la guerra.

5.5. Los artefactos de cerámica y madera como seres sintientes y portadores de rasgos vivientes

La tradición oral wayuu señala que el origen de la cerámica está ligado a *Akumajaa* mujer mítica que hace muchas generaciones emprendió un viaje a través del territorio wayuu en donde aprendió a ver las diversas formas que tienen los árboles, los animales, los cerros, los ríos, los astros y los árboles. *Akumajaa* se interesó en los colores, las texturas y espacios que ocupaban en el entorno y aprendió a simplificarlos. Cuando miró la forma redonda del sol y la luna y la comparó con un melón surgió en su mente la idea del círculo. Uniendo las estrellas trazó líneas horizontales y empleó el triángulo para representar los cerros de poca altura así descubrió variadas formas geométricas (Mujica, 1996)

Akumajaa modeló la arcilla “y fabricó las chiriguas para almacenar y enfriar el agua, la *wushu* para cocinar los alimentos, la *amüchi* y *jula’a* para guardar agua y granos. Y, la *pachiisha*, la urna funeraria del segundo entierro. Combinó la arcilla con el agua y modeló diversas formas, de sus manos fueron saliendo bellas piezas. Luego, recogió la leña de cují y bosta de vaca y con estos materiales y el viento avivó las brasas y la arcilla se tornó dura e impermeable, se transformó en cerámica”. (Nemesio Montiel, antropólogo wayuu). Desde entonces el término *akumajaa* en wayuunaiki está asociado con las acciones dirigidas a diseñar, elaborar, construir.

La alfarería es una actividad principalmente femenina. Las mujeres no solo fabrican objetos de uso cotidiano también elaboran vasijas funerarias y las niñas pueden elaborar figuras femeninas a semejanza de muñecas llamadas *wayuunkeraa* que, en algunos casos, pueden ser vestidas con telas y pequeños calzados. Los hombres se dedican a la elaboración del cuero y las cuerdas, el procesamiento de calabazas y la fabricación de instrumentos u objetos como los sombreros y los arneses decorativos para caballos y burros.

Con el fin de examinar como son percibidos ciertos artefactos de cerámica entre los wayuu deseo narrar mi experiencia con Dorila Echeto, la más grande y experta ceramista socialmente reconocida en esta sociedad. En el año 2015, con el fin de que los niños indígenas cercanos a Riohacha conociesen las técnicas tradicionales de manejo de la cerámica, invité a Dorila Echeto, quien vino desde Venezuela, a dictar un taller en un vecindario wayuu cercano a dicha ciudad en donde, siguiendo el protocolo tradicional de la visita, pernoctamos y conversamos largamente.

Dorila, contó que el material empleado en la elaboración de los distintos artefactos de cerámica era un ser sintiente: la arcilla. A través de los sueños se indicaba el momento de recogerla. Solo se acopia la cantidad de arcilla necesaria para fabricar los elementos requeridos. Dicho elemento no podía ser tomado sin seguir un protocolo tradicionalmente establecido como el de pedir permiso a *Mma* la tierra y ofrecerle café y otros alimentos para que concediese el acceso.

Amaliisa, la ceramista, comenzó a organizar la ofrenda para *Mma*, la tierra. Dispuso una tela sobre el suelo y colocó los alimentos, arepas, chicha, queso, carne asada, café... se distribuyeron, comimos y Amaliisa comenzó a hablarle a la tierra:

Mma sobre tu cuerpo nos alimentamos

Tu vientre pare los alimentos,

los pastos para los ganados, las semillas

que nos dan frutos.

Déjanos penetrar por tu ombligo a tu vientre

Danos tus entrañas para modelar la Amüchi. (Mujica , et al, 1996: 42)

La cerámica, y las formas derivadas de ella no tienen un carácter meramente utilitario, explicaba Dorila, pues en algunos recipientes se guardan sustancias empleadas en los rituales de paso, en los procesos de purificación y en los tratamientos curativos. Además, algunas urnas de cerámica pueden servir como

recipientes de los huesos de los parientes fallecidos. La condición pacífica y bien intencionada de la persona que participa en su elaboración es requerida pues la cerámica se resquebraja si quien la moldea es un ser de carácter violento.

Narraba Dorila como un hombre, que había cometido homicidios, la visitó en su taller en la población de Paraguaipoa, en el lado venezolano de la península. Una vez llegada la noche cuando el hombre ya se había marchado, Dorila fue reprendida en sus sueños por las ollas, platos, figurillas y vasijas de cerámica que conservaba en su taller a causa de haber permitido la presencia del homicida en el mismo espacio en que ellas se encontraban y manifestaron haberse sentido atemorizadas ante dicho individuo.

La cerámica, para Dorila, es un ser altamente sintiente, capaz de experimentar variadas emociones como celos, placidez y temor. Entre estas son los celos la emoción predominante y la que guiará los procesos del triturado y la cocción. Las mujeres que intervienen en su elaboración saben que no se deben emplear instrumentos con los que se haya molido sal u otros alimentos y que hayan entrado en contacto con la sangre animal. En el mismo sentido, ciertas ollas como la *wushu* deben quemarse solas pues no aceptan estar juntas con artefactos elaborados con otros tipos de arcilla. Si esto es omitido ello incidirá en la calidad y consistencia de la cerámica. (Mujica et al, 1996: 54).

Las relaciones con la cerámica deben estar enmarcadas en el respeto y las intenciones prístinas de quien la moldea con relación a otros seres vivientes. Antes de marcharse

Dorila me regaló una figurilla de barro con forma de mujer sentada, de grandes caderas y cabeza de tortuga, llamada *wayuunkeerü* que las niñas indígenas elaboran para jugar. “Desde el mismo momento en que creamos una figura, ésta empieza a ser una entidad dotada de espiritualidad” me dijo. La muñeca de Dorila era la expresión final de diversos grados en la capacidad de agencia de las entidades intervinientes que involucraban a Dorila como ceramista, *Mma*, la tierra, *Ipa’ü*, la arcilla, los elementos vegetales y minerales añadidos, *siki* el fuego y, finalmente, a la figurilla llamada *wayuunkeerü*.

¿Consideran los otros wayuu a ciertos artefactos como personas tal y como las concibe Dorila? Autores como Viveiros de Castro consideran que los artefactos tienen una interesante ambigüedad ontológica pues son objetos que necesariamente apuntan a un sujeto. Ellos constituyen la materialización de una intencionalidad no material. Su calificación como seres animados, dotados de personalidad, es cuestión en, primer lugar, de grado y, en segundo lugar, de contexto, menos que de una propiedad absoluta o de carácter diacrítico atribuible de una manera nítida a algunas especies particulares. (Viveiros, 1999). Un ejemplo de ambos tiene que ver con las *lania o kontras*” a las que una mayoría de entrevistados dirían que están vivas: *kato’ulu*; respecto de la arcilla y los artefactos de cerámica como platos, ollas y vasijas derivados de ella son tratadas por los wayuu no especialistas como personas principalmente en contextos rituales más que en la interacción cotidiana en donde tienen un carácter principalmente utilitario, aunque no de manera excluyente con los otros sentidos que puedan serles otorgados. Aquí surge un factor importante que

puede sumarse al grado y al contexto social que es el del conocimiento especializado acerca de un agente, una sustancia o un artefacto. Como lo ha afirmado Hodder:

...what object relevant and useful in relation to the production of scientific knowledge in the laboratory is not just the object itself, but the knowledge involves in recognizing an object for what it is and how it can be used. (Hodder, 2012:3)

Los wayuu pueden considerar, por ejemplo, que algunas cuentas arqueológicas llamadas *tu'uma*, empleadas en la elaboración de collares, pueden estar “vivas” o “muertas” de acuerdo con su grado de brillo u opacidad. En ese orden de ideas, Harvey ha señalado que la distinción hecha por las diversas sociedades entre el carácter animado o inanimado de algunos artefactos o cosas, entre personas y objetos, es crucial dado que en algunos grupos humanos estas distinciones pueden parecer arbitrarias y misteriosas a la luz de lo que consideramos el pensamiento moderno o lo que él llama la estructura naturalística de referencia. De esta manera, la intencionalidad de las personas humanas afecta a objetos que son utilizados culturalmente y que, de alguna forma, convierten esos objetos en sujetos. (Harvey, 2006: 109-110).

Los artefactos se encuentran en medio de una cadena de relaciones entre humanos y no humanos, así como entre los mismos humanos pues ellos no tienen una existencia aislada. Están caracterizados por su interdependencia pues ellos

participan en circuitos y se hallan inmersos en un contexto social. Los artefactos también están dotados de historias particulares y temporalidad (Hodder, 2012: 5). Ellos se mueven en un flujo de sustancias, energía, intenciones y conocimientos. Un ejemplo de ello son los bastones de los palabreros wayuu. Aunque conocidos genéricamente bajo el término *waraarat*, los bastones tienen diferentes procedencias del mundo vegetal y su dureza, coloración y flexibilidad es tan disímil y variada como la modulación retórica y la estrategia argumentativa de quienes los emplean.

El llamado *waraarat*, término con que habitualmente los Wayuu se refieren de manera genérica al bastón del palabrero, es construido a partir de un bejuco que le da el nombre (*Paullinia densiflora*). Otros bastones usados por los palabreros son el *mureena*, el *pali'isepai* y el *atachenka*. Su uso se encuentra establecido en las antiguas narraciones mitológicas indígenas: "*Utta usaba un bastón de pali'isepai que utilizaba para concentrarse y compenetrarse con la tierra donde dibujaba la representación de sus pensamientos..... El verdadero palabrero siempre llevará un palo de pali'isepai.*" (Sarakaana Püshaina, Guerra, 2001)

La consistencia y coloración de la madera llamada *pali'isepai* permanece en el bastón aportando específicas cualidades al palabrero que lo usa, pues el palabrero no es solo un hombre, sino que es un hombre que posee una indumentaria de la que su bastón es un componente, a lo que se suma un contexto social en el que este

elemento es requerido⁶⁷. Los atributos que se encuentran en su bastón no se originan en el bastón mismo sino de la planta con la que aquel se elabora. La dureza y reputación de la madera deben idealmente fortalecer la solidez en la argumentación que este intermediario debe emplear en sus discursos y en la firmeza de los acuerdos por él obtenidos. No obstante, algunos de estos especialistas en la solución de disputas pueden preferir bastones flexibles, como lo es el auténtico *waraarat*, apropiado usualmente para espolear caballos por lo que puede ser objeto de críticas, pero quizás ello sea coherente con una actitud conciliadora basada más en el uso de recursos persuasivos y en la ductilidad negociadora que en la intransigencia estéril.

La idea de que las plantas transmiten parte de sus atributos originarios a los artefactos contruidos a partir ella es evidente también en los instrumentos musicales wayuu como los son las distintas flautas que se elaboran a partir de plantas que ejercieron el oficio de músicos en el orden primordial. Igualmente, los ancianos wayuu narran que los bancos de los chamanes llamados *tulu* tenían formas de animales y debían ser elaborados con maderas especiales que conservan ciertas propiedades inmateriales requeridas en dichos elementos ceremoniales.

5.6. Los objetos modernos: armas de fuego, automotores, radios, televisores, celulares

⁶⁷ Ver esta cita de (Gell 1996:20-21) "A soldier is not just a man, but a man with a gun, or in this case with a box of mines to sow. The soldier's weapons arc parts of him which make him what he is. We cannot speak of Pol Pot's soldiers without referring, in the same breath, to their weaponry, and the social context and military tactics which the possession of such weaponry implies".

5.6.1. Las armas de fuego.

Las armas de fuego son artefactos ampliamente extendidos en la sociedad wayuu contemporánea. Su introducción al territorio peninsular tuvo un origen temprano y se realizó tiempo después del contacto con la población europea a partir del siglo XV pues ya en los alzamientos coloniales miles de indígenas wayuu portaban rifles que manejaban con destreza. Las armas de fuego tienen una alta valoración entre los wayuu contemporáneos no solo por su empleo en los enfrentamientos interfamiliares sino por su carácter estético y ritual. Ellas pueden ser parte de la indumentaria de un jefe tradicional wayuu en ciertos eventos sociales y se recurre a un disparo de rifle para anunciar la partida del féretro de un pariente fallecido hacia el cementerio del grupo.

Una situación que no es inusual entre los wayuu es la perpetración de un homicidio empleando un arma de fuego. El protocolo tradicional wayuu exigirá al grupo familiar del homicida, como primer paso de un posible acuerdo, la entrega del arma con que se cometió la muerte de su pariente. “Algo del alma de la persona asesinada mora en el cañón del arma”, me indicaba un hombre wayuu durante una entrevista. Sin embargo, ¿Por qué iniciar las negociaciones centrándose en un artefacto y no en la figura del propio homicida quien es el agente que determinó la muerte?

Una contribución relevante para esta discusión es la aportada por Alfred Gell en su obra *Art and Agency And Anthropological Theory*, publicada en 1998. Para este autor cualquier persona debe ser considerada un agente social, al menos potencialmente.

La agencia es atribuible a aquellas personas y cosas que se consideran como iniciadoras de secuencias causales de un tipo particular, es decir, eventos causados por actos de mente o voluntad o intención, en lugar de la mera concatenación de eventos físicos. Un agente es uno que "hace que los eventos ocurran" en su vecindad (Gell, 1998: 12)". Los agentes, afirma Gell, inician "acciones" que son "causadas" por ellos mismos, por sus intenciones, no por las leyes físicas del cosmos.

Si seguimos la perspectiva de Gell la condición de agente primario en este hecho la tiene el homicida pues "un agente es la fuente, el origen, de los eventos causales, independientemente del estado del universo físico" (Gell, 1998: 16). Sin embargo, adoptando la perspectiva de Gell puede considerarse al arma de fuego como un agente secundario. Al respecto este autor afirma:

The immediate 'other' in a social relationship does not have to be another 'human being'. My whole argument depends on this not being the case. Social agency can be exercised relative to 'things' and social agency can be exercised by 'things' (and also animals)...The ways in which social agency can be invested in things, or can emanate from things, are exceedingly diverse. (Gell, 1998:17-18)

Tomando ejemplos del campo del arte, pero también de la guerra, como es el caso de las minas terrestres, Gell considera que algunos objetos no son agentes

"autosuficientes", sino solo agentes "secundarios" junto con ciertos asociados (humanos) específicos. Los artefactos pueden adquirir un tipo de agenda secundaria cuando se enredan en una textura de relaciones sociales.

In speaking of artefacts as 'secondary agents' I am referring to the fact that the origination and manifestation of agency takes place in a milieu which consists (in large part) of artefacts, and that agents, thus, 'are' and do not merely 'use' the artefacts which connect them to social others. Anti-personnel mines are not (primary) agents who initiate happenings through acts of will for which they are morally responsible, granted, but they are objective embodiments of the power or capacity to will their use, and hence moral entities in themselves. I describe artefacts as 'social agents' not because I wish to promulgate a form of material-culture mysticism, but only in view of the fact that objectification in artefact-form is how social agency manifests and realizes itself, via the proliferation of fragments of 'primary' intentional agents in their 'secondary' artefactual form. (Gell, 1996:21)

En el protocolo tradicional wayuu acerca de los conflictos humanos un arma de fuego, percibida como agente secundario, estará conectada después de un homicidio

más con la víctima que con el homicida. Como lo afirma Ingold quien se aleja de la posición de Alfred Gell: un enfoque en los procesos de la vida requiere que prestemos atención no a la materialidad como tal, sino a los flujos y reflujos de materiales. El movimiento a lo largo de estos caminos es creativo: esto es leer la creatividad "hacia adelante", como una improvisación que se une con procesos formativos, en lugar de "hacia atrás", como una abducción de un objeto terminado a una intención en la mente de un agente (Ingold, 2013: 214).

Entre los principios wayuu sobre el quebrantamiento de normas sociales la intencionalidad no ocupa un lugar relevante pues el énfasis estará puesto sobre el resultado de una acción. El arma importa porque está inmersa en relaciones de dependencia que existen entre los humanos y las cosas, en consecuencia, ella puede dejar trazas que nos llevarán hacia su verdadero propietario, quien no necesariamente es el homicida⁶⁸. El arma de fuego participa en un intercambio de sustancias materiales y componentes inmateriales entre esta y la víctima. Como lo expresara un hombre wayuu curtido en varias disputas “en el cañón de ella queda un poco del alma de la persona muerta”⁶⁹. En el arma se aloja algo de la inmaterialidad del difunto en tanto que en el cuerpo de la víctima pueden quedar restos de pólvora o componentes materiales de la misma arma, en consecuencia, los parientes uterinos de este buscarán que ese artefacto, que se mueve con soltura *taashii*, en el circuito de las cosas en el mundo, salga de circulación y quede, como todos las cosas que le eran inherentes a la persona fallecida tales como sus propios

⁶⁸ Guillermo Ojeda Jayariyu comunicación personal

⁶⁹ Jorge Flórez Epieyuu, comunicación personal.

restos corporales, animales y demás bienes materiales, en manos del conjunto social al que pertenecía. Estos familiares no la conservaron para el uso destructivo con el que fue concebida y, por tanto, ella se pide justamente para sacarla de los circuitos de las cosas del mundo en donde ella, como muchos objetos que fluyen e interactúan con otras cosas y entidades, puede mantener un carácter viviente.

5.6.2. Automotores y embarcaciones

Vehículos terrestres y embarcaciones a motor se encuentran ampliamente extendidos en el territorio wayuu. Desde la primera mitad del siglo XX estos empezaron a ser adquiridos por destacados personajes criollos de la península cuyos establecimientos se encontraban en territorio wayuu y, posteriormente, por jefes tradicionales prestigiosos que disponían de amplios recursos materiales y comerciaban con Venezuela y el Caribe holandés. La dinámica interacción económica y social de los grupos familiares wayuu con importantes centros urbanos de Venezuela, como Maracaibo, contribuyó significativamente a su expansión y empleo como medio de transporte llevando a que el antiguo papel de los equinos altamente valorados, como mulas y caballos, quedara reducido al de animales investidos de valor simbólico pero confinados a ciertos eventos sociales, entre ellos, las competencias ecuestres.

Pese a lo anteriormente expuesto, en ciertas áreas territoriales, alejadas de los centros urbanos y de las principales rutas de tráfico vehicular de la península, la presencia de los automotores requirió de mayor tiempo para su incorporación a la

cotidianidad wayuu. Un relato autobiográfico llamado *Ni era vaca ni era caballo* del escritor indígena Miguel Angel Jusayu (1933-2009), ocurrido cuando era un joven monolingüe en la Alta Guajira, puede revelarnos trazos emocionales del encuentro de un niño indígena con este tipo de artefactos provenientes del universo *alijuna*.

Pues bien, vi de repente salir una cosa de gran tamaño y además caminaba muy rápido, parecía marchar como un caballo que corriese mucho. Sentí un gran pavor ante ella, “ahora sí es verdad que voy a morir” –decía yo. Iba a gritar del miedo, pero no me salía el grito, me sentía como si tuviese tapada la garganta. Temblé, me caí al suelo del miedo que tenía. “¿Qué cosa será?” –dije. Ciertamente no es vaca, ni tampoco caballo; no es burro, no es viento, ni tampoco es cabra, de hecho, era algo totalmente desconocido para mí. Pues bien, cuando ya me encontraba tendido en el suelo, vi aquella cosa. No había conocido algo semejante: no tenía piernas, su cabeza era grandísima y de color verde; era gruesa y corta, se destacaban unas cosas negras por debajo, había unos abultamientos en la frente, quizás aquellos eran sus ojos, se notaban unos agujeros anchos a ambos lados de la cabeza, quizás aquellos agujeros eran sus oídos; estaba desprovisto de carne, se le notaban los huesos, tenía el dorso como si estuviese abierto y hueco. Corría sin tener

piernas. Se deslizaba, parecía como si la estuviesen arrastrando. “El yolujá sí es hábil, que corre sin tener patas” –pensaba yo para mí. Y pasó entonces la cosa; se alejaba.... Estaba como si no tuviese cabeza; ya no tenía fuerzas para correr cuando llegué a la casa; en ese momento me caí tendido en el suelo. Hacia mí corrieron las personas que en ese momento se encontraban en la casa. “Caramba, ¿qué te pasa?” –me dijeron. Por nada me salían las palabras; me hallaba rendido en el suelo con la boca abierta. “¿Qué será lo que le habrá venido acosando desde el bosque?” –dijeron las personas. Fui levantado entre varios, me colocaron en un chinchorro. Inmediatamente conté lo que había visto antes por allá por el monte, pero más bien yo fui objeto de risa para todos. “¡Pero qué niño tan tonto que se pone a llamar fantasma al camión! Mira, lo que has visto es un camión” –me dijeron. (Jusayu: 47)

La incertidumbre ontológica que afecta al joven Jusayu acerca de la naturaleza del ente que lo persigue claramente no se extiende a los adultos que vivían en su casa quienes le identifican inmediatamente como un automotor. De hecho, su nombre, *kamionka*, en *wayuunaiki* es un evidente préstamo del español: camión. Un artefacto venido del mundo *alijuna* cuya estructura metálica, componentes, fuentes de energía y formas de funcionamiento son en extremo familiares para los wayuu

contemporáneos quienes, en general, son considerados como hábiles conductores y recursivos mecánicos.

Unas formas de categorización e interrelación diferentes se viven con respecto a las embarcaciones marítimas, ya sean impulsadas por motor o por medio de velas. En primer lugar, las embarcaciones, *anuwá*, de donde se origina quizás el término castellano “canoas”, son anteriores al contacto con la población europea; en segundo lugar, ellas aparecen en diversos relatos del conjunto mítico; en tercer lugar, a las canoas les corresponden sus propios grafismos ornamentales los que son de un tipo diferente a los usados en el tejido y la cerámica; en cuarto lugar, las canoas son sometidas a rituales de aspersión cuando son nuevas y se van a lanzar al mar por primera vez; y, en quinto lugar, ellas pueden ser clasificadas en “canoas hembras” y “canoas machos” según su configuración morfológica y también se le atribuyen rasgos bióticos como el disponer de un rostro.

Las pinturas faciales no solo pueden plasmarse sobre los rostros humanos. Los pescadores wayuu acostumbran pintar y decorar la proa de las embarcaciones dibujando ojos, que les sirven para reconocer el camino de retorno a casa, no extraviarse en las noches y ubicar los bancos de peces. De igual forma se representan en los costados diseños tradicionales llamados *süchepa* que, a semejanza de las pinturas faciales de las mujeres wayuu, son considerados el maquillaje de las canoas.

El conjunto de decoraciones en la proa permite en muchas ocasiones la conformación de un rostro singular que constituyen la personalidad de la nave. Las embarcaciones

pueden también clasificarse en masculinas y femeninas. La embarcación hembra, *jierü*, es aquella que es ancha, curvilínea y gruesa y la embarcación macho, *toolo*, es aquella que es delgada y recta (Guerra, 2015: 45). A semejanza de los caballos, la canoa también se hace merecedora de cantos por parte de sus dueños cuando están consumiendo licor en los que puede elogiarse su velocidad y maniobrabilidad en el mar. La canoa tiene rasgos reconocibles de carácter biótico, a ella se le pueden dirigir rituales, y maquillarla como a una mujer coqueta, en consecuencia, posee en determinados contextos algunos de los atributos sociales que les son otorgados a otros seres considerados como personas, sin embargo, el grado de su capacidad de agencia no es el mismo que le es concedido a plantas, animales o a los agentes inmateriales que moran en las lanías.

5.6.3. Artefactos que tienen metales o Kachuweera

El antropólogo Michel Perrin se preguntaba hace unos cuarenta años acerca del lugar otorgado por los wayuu “en su mitología y en su simbolismo, a este extranjero, a este *alijuna* que tanto ha contribuido a modificar su vida, directa o indirectamente, voluntaria o involuntariamente”. Esa posición la hemos esclarecido desde hace mucho tiempo, afirmaba el etnólogo francés: “es el que da la muerte” (Perrin, 1980: 257-258). Aunque de alguna manera los *alijuna* son asociados en los relatos a agentes inmateriales causantes de enfermedades y a la muerte, como el *wanüülü*, frente a la llamada civilización occidental Perrin consideraba que los wayuu tenían una actitud más matizada que la simple condena abrupta, directa y ejemplar. El encontraba una actitud fatalista, pero no sumisa, que se manifestaba en las adiciones hechas sobre

ciertos mitos ligados al origen de los humanos pues algunos relatos wayuu exaltan la invención y disponibilidad de numerosos artefactos técnicos por parte de los *alijuna* en contraste con los recursos de ese mismo tipo del que disponen los wayuu y tratan de encontrarles una justificación mítica como la señalada en la siguiente narración.

En la cima de la montaña lituiulu,
Maleiwa se puso a petrificar la arcilla.
Preparó mucha tierra
y modeló las figurillas de las cuales hizo a los hombres...
- ¡Venga!, dijo entonces a la abuela de los alijuna.
Aquella llegó en seguida, sin decir palabras.
Maleiwa llamó entonces a la abuela de los guajiros.
- ¿Por qué me haces venir?, le preguntó ella.
Por haber preguntado permaneció guajira ...
Maleiwa dejó a los guajiros un poco de mar y unos
pescados, un poco de monte y unos venados,
un poco de ganado...
-Con esto mis hijos podrán alimentarse,
y bastará para ellos, dijo ... "(Perrin, 1980: 258)

Debido a la actitud reticente de la abuela de los wayuu *Ma'leiwa* dejó a sus otros hijos más obedientes, los *alijuna*, autos, aviones, armas, televisores y muchos artefactos de metal, mientras que a los wayuu por su hábito invencible de discutirlo todo, incluso

las ordenes de *Ma'leiwa*, les dejó palas, machetes, picos, cuchillos y otros objetos rudimentarios para que se ganaran la vida. Los objetos de metal provenientes del universo de los *alijuna* y, especialmente, los de hierro entran en la categoría de *kachuweera* tales como: palas, picos, machetes, máquinas de coser y de escribir, radios, teléfonos celulares, televisores, neveras, cámaras, etc.

Las armas de fuego y otros artefactos de metal, madera, cerámica y vidrio circularon tempranamente en la península como lo evidencian las fuentes históricas. Los wayuu participaron en extensos circuitos de comercios en el Caribe a través del intercambio de perlas, palo brasil, ganado, cueros, caparazones de tortuga carey y otros bienes transables con Jamaica, las islas del Caribe holandés y los Cayos franceses. Los inventarios de las embarcaciones inglesas y holandesas, aprehendidas tanto en Chimare como en otros puertos guajiros en el siglo XVIII, contemplan no solo alimentos y telas sino artefactos utilitarios tales como vajillas, botellas, barriles y también se sabe de telas para armar las velas de sus canoas y elementos de pesca como anzuelos. Estos artefactos están dotados de una temporalidad específica, evidente en las armas de fuego, de manera que también tienen una condición cambiante en el tiempo.

Actualmente, los objetos, que desde el punto de vista de los wayuu tienen los metales como elemento común se encuentran agrupados en la categoría de *kachuweera*, presentan subcategorías como las del cuadro siguiente.

Cuadro No. 4 Artefactos de metal o kachuera

<i>Kachuweera opotia</i>	Palas, picos, herramientas en general
<i>Kachuweera ayujurayakua</i>	Cámaras fotográficas
<i>Kachuweera ayapujiaa</i>	Máquinas de coser
<i>Kachuweera ashajia</i>	Máquinas de escribir
<i>Kachuweera ashajayet</i>	Teléfonos fijos, teléfonos celulares
<i>Kachuweera ananajia</i>	Televisores

La actitud wayuu hacia ese tipo de artefactos provenientes del universo *alijuna* difiere significativamente de la otorgada a seres, sustancias y cosas que ya existían en los tiempos de *wayuu sumaiwa*, en las que estas ocupaban un lugar como humanos, participaban en categorías sociales, ejercían oficios y estaban dotadas de capacidad de agencia. Sin embargo, desde la perspectiva wayuu es difícil considerar que estos artefactos son totalmente inertes, aunque para designarlas acuden literalmente al hierro: *kachuweera* como metal principal de su composición. Para dar un ejemplo de ello: a los teléfonos móviles o celulares algunos wayuu les otorgan comportamientos sociales y les llaman *perulaa* “chismosos”. Gracias a ellos, informaciones que anteriormente no se podían transmitir a otros grupos humanos, no solo por imposibilidad física sino por no inmiscuirse en un conflicto sangriento al que se es ajeno, como la presencia de un hombre que tiene enemigos, hoy puede comunicarse a sus adversarios con sigilo e impunidad por parte de un tercero.

Los wayuu utilizan la expresión *taashii*, a veces con la variante *taashee*, para referirse a las cosas, *kasa*, que están sueltas, libres, circulando en el mundo. Las cosas se mueven en el mundo e interactúan con otros seres vivientes y con otras cosas. Lo

hacen los collares que se reciben y se entregan por las novias en los matrimonios, el dinero recibido como compensación por un homicidio, las armas que se adquieren de otros en un conflicto, los elementos tejidos como las mochilas y así todas las cosas vinculadas a los humanos circulan en el mundo, Como lo ha observado Ingold:

Things are alive, as I have noted already, because they leak... not be contained, but inheres in the very circulations of materials that continually give rise to the forms of things even as they portend their dissolution. It is through their immersion in these circulations, then, that things are brought to life. (Ingold, 2013. 218)

CAPÍTULO 6

LA NOCIÓN DE PERSONA ENTRE LOS WAYUU

Una de las preguntas clave que guían la presente investigación es la de establecer ¿cómo se configura la noción de persona entre los wayuu contemporáneos, cuáles son las fronteras de esta y a qué tipos de seres está abierta? Sin embargo, los wayuu contemporáneos son socialmente heterogéneos y se hallan sometidos a la influencia de múltiples flujos culturales e interactúan con organizaciones económicas, políticas y religiosas que se encuentran en su territorio tales como estados nacionales, empresas mineras, flotas de pesca industrial, sociedades portuarias, organizaciones religiosas, grupos armados ilegales y consorcios turísticos.

Esta interacción no se halla exenta de tensiones y conflictos sociales, políticos y ambientales en los que entran en conflicto concepciones y valoraciones distintas acerca del tiempo, el territorio y de los modos en que se identifican y categorizan a los distintos seres que habitan en dicho territorio. En consecuencia, analizaremos en el presente capítulo ampliar los criterios que los wayuu contemporáneos emplean y extienden la noción de persona, conciben la diversidad humana y establecen las fronteras ontológicas entre los distintos seres en un universo social heterocrónico, complejo y cambiante.

6.1. Variantes humanas: wayuu, kusina, alijuna

Uno de los interrogantes más frecuentes respecto de las sociedades amerindias es el de precisar la forma en que los autoetnónimos establecen los límites de la humanidad. Algunos autores como Levi-Strauss (1952) han considerado que en ciertas sociedades la humanidad termina en las fronteras del grupo, lo que se evidenciaría con la cantidad de autoetnónimos cuyo sentido es el de “nosotros los humanos verdaderos” (Viveiros, 2002:51). Durante siglos, tanto en las crónicas como en las documentaciones coloniales, la población indígena de la península fue designada con el término “guajiros” lo que culminó en un nuevo nombre dado al territorio que ancestralmente ocupan. Como la mayoría de los etnónimos en América, el término guajiro fue atribuido por terceros y, en consecuencia, dicho nombre pertenece a la categoría de “ellos” no a la de “nosotros”. En frecuentes ocasiones, como sucede con el término “motilones” para referirse a los Yukpa de la serranía del Perijá, dichos etnónimos pueden tener un carácter peyorativo (Viveiros, 2002: 51).

El auto-etnónimo empleado por los indígenas de la península de la Guajira es el de “wayuu”. Es conveniente analizar no solo el autoetnónimo “wayuu” sino los diferentes términos empleados por los miembros de esta sociedad para referirse a otros grupos humanos tales como: *alijuna*, *josko*, *arua*, y *kusina* algunos de los cuales actúan como arquetipos clasificatorios de seres vivientes que pueden ser extendidos a otros seres no humanos basándose en sus patrones de comportamiento, la sociabilidad respecto de otros seres y en sus rasgos morfológicos.

El escritor Miguel Ángel Jusayu (1977: 569) en su diccionario de la lengua guajira afirma que wayuu significa "ser persona, ser gente". El etnólogo norteamericano Benson Saler considera wayuu a "todo aquel que hable el idioma wayuu, y que de un modo consistente se considera wayuu, independientemente de que otros lo llamen "indio" o "mestizo". Saler (1988) aclara que, en ciertos contextos, estos últimos se diferencian de los "indios" y en otros se identifican como "wayuu". Ello muestra que las fronteras del grupo pueden tener, en algunas circunstancias, contornos brumosos. En otras situaciones, como es el caso de las disputas en la que se asumen responsabilidades económicas y también riesgos sobre la propia vida, la adscripción a un grupo de parientes uterinos, *apüshii*, asociado a uno o varios territorios y el reconocimiento, hostil o amistoso de esa pertenencia, por parte de otros, serán necesariamente las pruebas más fidedignas de la pertenencia a esta sociedad. Ello muestra que actualmente una dimensión significativa de la pertenencia a esta sociedad tiene un carácter político. La movilización en el ámbito de las disputas y las corresponsabilidades asumidas en un grave enfrentamiento constituyen el examen más confiable de la pertenencia de un individuo tanto al pueblo wayuu como a una unidad política corporada de parientes uterinos (*apüshii*).

Una inmersión en las connotaciones lingüísticas de la palabra wayuu nos aporta el lingüista José Ramón Álvarez quien afirma en relación con esta:

Es muy tentador querer segmentar la palabra "wayuu" en dos partes. La primera parte sería "wa-", que es exactamente igual al prefijo de primera persona del

plural, equivalente a "nosotros, nuestro". La segunda parte sería "-*yuu*", que también es exactamente igual al sufijo de colectivo (una especie de plural). El problema es que no pueden estar un prefijo y un sufijo sin una raíz a la cual unirse, como sería el caso, por ejemplo, en *wawala-yuu* "el conjunto de nuestros hermanos". Si nos saltamos esta objeción, "wayuu" podría ser algo así como "nuestro grupo". (Álvarez, comunicación personal)

Este término, puede aplicarse también a animales, plantas, cerros y otros seres que compartieron la humanidad inicial en un tiempo mítico. Un anciano entrevistado en la comunidad de Las Delicias afirma: "hay un pájaro que se llama *Alu*, ese era wayuu antes, y el *kayuushi*, el caimán, también era wayuu, era un wayuu ladrón". Ese estado inicial de los seres vivientes es seguido de los eventos transformativos que definen desde esa dimensión temporal los rasgos morfológicos y patrones de comportamiento de los seres vivientes, así como el tipo de interacción predominante entre distintos tipos de seres como nos lo cuenta esta joven mujer indígena:

"se dicen que las plantas eran personas y los animales mismos eran wayuu todos y con el tiempo se dio una transformación y los que eran wayuu se volvieron plantas y animales y de allí que los animales y las plantas tienen vida y espíritu como los wayuu que se han muerto; y es el caso del wayuu de clan *Jayaliyuu* que no quería ser

perro y empezaba a ladrar y a reclamarle a *Maleitwa* por su condición; por eso es que el perro no puede ver gente porque le ladra, le da rabia , él quería seguir siendo gente, dado su cambio de condición eso cuentan los viejos”(Nancy Iguaran, Siapana, Alta Guajira)

Los miembros de otros grupos indígenas también son diferenciados, con el vocablo *aluwaii* se agrupa a los pueblos amerindios de la Sierra Nevada y con el término *kusina* a un segmento étnico wayuu que no hizo la transición al pastoralismo y siguió viviendo de la caza, la pesca, la recolección y el hurto de ganado hasta principios del siglo XX cuando fueron exterminados o, probablemente, asimilados a las practicas pastoralistas⁷⁰. Lo *kusina* designa principalmente una especie de arquetipo social que se fundamenta en la conjunción entre rusticidad y fiereza y se extiende más allá del ámbito de los humanos. Al respecto Saler considera que:

El termino Kusina se usa hoy en día como un apodo para referirse a un Wayú al que, sea en serio o sea en broma, se le considera “salvaje”, “fiero” o que se ofende fácilmente. La palabra se utiliza, además, para referirse a indígenas que no son Wayú. (Saler,1988: 38)

⁷⁰ Perrin(1980: 39) por su parte considera que *Kusina* es a veces también el nombre con el cual los guajiros llaman a los indios no guajiros, por oposición a los *alijuna*, los blancos, y a los *wayuu*, los guajiros”.

El término *kusina* se asocia con una cierta tosquedad morfológica propia de algunos seres y alude también al comportamiento derivado del desconocimiento de protocolos sociales previstos en las normas de costumbre. Las abuelas wayuu todavía apelan al temor que generaban en el pasado los ataques imprevistos de los *kusina* para evitar que sus nietos más pequeños se alejen demasiado de las casas. La memoria acerca de los *kusina* se encuentra, según Paz Iipuana recogida en los cantos tradicionales llamados *jayeichi*:

Quizás uno de los Jayechi legendarios más antiguos que aún existen en la memoria de algunos ancianos sea el de ERÜYAASHI, el KUSINA que murió de tristeza añorando su casimba de SIMPANA en la región de JARARA, cuando los clanes IIPUANA y EPIEYUU, desalojaron a todos los Kosinas bravos de las serranías de Jarara. Erüyaashí era un Kosina que había aprendido a cantar Jayechi; que luego mató a su propia mujer por haberse bañado en su casimba donde sólo podían beber las palomitas del monte, las ranitas y los pájaros mansos a los cuales protegía. (Paz Iipuana, 50)

La historia de la ocupación del territorio por parte de un grupo de parientes uterinos wayuu usualmente comienza resaltando la presencia original de los *kusina* en dicha área y la abundante disponibilidad de venados, iguanas, dantas y otras presas que le caracterizaban y en el que aquellos subsistían gracias a la destreza en los hábitos

de caza propios de esta agrupación. El orden *kusina* y su relación con la vegetación y con los animales es sustituido por un orden pastoril wayuu en el que se modifica el entorno habilitando fuentes de agua permanentes como cacimbas o jagüeyes, se levantan corrales, huertas, viviendas y los animales considerados *mürülü* como vacas, caballos, asnos, cabras y ovejas sustituyen gradualmente a la fauna *simaluuna*.

En una narración llamada Pulowi y el cazador de venados, registrada por Michel Perrin, se describen parte de sus hábitos:

Había un indio kusina,
rico y gran cazador de venados.
Vivía cerca de la montaña Outtpana.
Tenía tres niños.
Aquél cazaba venados,
pero también corzos, zorros, osos hormigueros, iguanas
...
Traía miel.
En su casa, comía los frutos silvestres.
Su mujer les quitaba la piel,
luego los raspaba y los ponía a secar.
Del venado y de otros animales,
ella hacía guisados y cecina.
Esos guajiros no conocían el hambre.
Sus taparrabos estaban hechos de piel de venado.

El suyo, de correas tejidas,
el de su esposa, de piel cosida, muy delicada. (Perrin
1980: 68)

Con el término *alijuna* se designa a los humanos no indígenas sean de origen europeo, asiático o africano. Según el lingüista Francisco Justo Pérez esta palabra podría segmentarse en (*ali + juna // tristeza + encima*) “la tristeza montada” (Pérez Van Leenden (1997:21). La palabra *ali* puede también, en *wayuunaiki*, significar dolor físico o emocional, incluso puede tener connotaciones amorosas. por lo que algunos wayuu entrevistados afirmaron que el termino *alijuna* podría ser definido también como “aquel que causa dolor desde lejos” en referencia a las armas de fuego que aquellos empleaban. El conjunto mítico reserva un lugar para este otro humano cuyo comportamiento es diferente al de los wayuu en el que se resalta su fragilidad física frente a las condiciones adversas del territorio indígena, como sucede en el relato registrado por Milciades Chávez La sed de los civilizados:

Cerca de *Katetamana* hay un lugar que se llama *Utta*, allí se acostaron dos civilizados que venían a vender panela, pero les cogió la sed y el cansancio y no pudieron seguir; se volvieron piedra y tienen la figura de un *Arijuna* (civilizado). Por eso los civilizados no resisten la sed, mientras que el indio resiste hasta tres días sin tomar agua, el civilizado sólo aguanta un día, por eso *Mareiwa*

les dijo a los civilizados: ustedes siempre vivirán muertos
de sed. (Chavez 194: 312)

Sin embargo, lo *alijuna* y lo wayuu no constituyen dominios inmutables ni sus fronteras tienen el carácter de insalvables pues históricamente, a través de la mezcla o el conflicto, ambos grupos humanos han estado estrechamente interrelacionados. Saler (1988:33) ha señalado que los hijos o nietos de hombres no indígenas con mujeres wayuu son llamados *alijunachon*. Los procesos de mestizaje y urbanización de decenas de miles de indígenas wayuu en ciudades de Colombia y Venezuela en el que muchos de ellos mantienen vínculos de mutua reciprocidad con sus parientes asentados en el territorio de origen pueden dar al término *alijuna* más que una condición étnica o una alteridad radical la idea de adoptar, por voluntad propia o por otras poderosa circunstancias, unas formas de vida. Los wayuu tradicionales asentados en un territorio rural pueden referirse a sus parientes urbanizados como “nuestros *alijuna*”.

Mancuso, por su parte, considera que “ser wayuu”, además de depender de la ascendencia familiar, significa vestir la indumentaria, seguir las costumbres, protocolos y formas de vida indígenas llamadas *sükua'ipa wayuu*.

Para definir este 'límite étnico' entre dos 'formas de ser', los wayuu pueden hacer referencia a las características físicas, el lenguaje hablado, el tipo de comida y ropa, las actividades de subsistencia realizadas, el lugar donde se

vive, la forma de resolución de disputas o conflictos, y la de realizar ritos funerarios, etc. Desde este punto de vista, se cree que un extranjero puede, al menos en parte, "convertirse en wayuu" si, además de casarse con una persona indígena, asume algunas de las características asociadas con el "traje wayuu": hablar wayuunaiki, comer alimentos que se consideran parte de la alimentación 'tradicional' de los wayuu, así como traer bienes con motivo de las obligaciones sociales que el grupo de parentesco de su cónyuge puede ser llamado a llevar a cabo. (Mancuso, 2011: 105)

Cuando se trata de negros cimarrones o criollos provenientes del área rural, puede emplearse la palabra *josko*, probablemente un préstamo del español "hosco", para referirse a un solo individuo o usar el colectivo *joskoyuu* para hacer una alusión grupal. Este término es una subcategoría de *alijuna* que hace énfasis en la rusticidad. En algunas narraciones del conjunto mítico la apariencia de un varón *josko* es asociada con el color y rasgos morfológicos propios de las hormigas.

Entendidas como arquetipos morfológicos y sociales de la humanidad que pueden ser aplicados a diversos seres vivientes las nociones de *wayuu*, *kusina* y *alijuna* pueden ser extensivos a los animales. *Kayuushi* el caimán, es un reconocido pescador y ladrón que era un wayuu en el tiempo transhistórico, y, en consecuencia, es clasificado entre los animales wayuu por excelencia. En contraste, en el ámbito de

los fondos marinos los pescadores wayuu asocian a las langostas con un tipo de pez escorpión que las cuida y consiente, llamado *wakuko*. Este, al igual que los *kusina*, arroja flechas, que son sus venenosas espinas, a los buzos que las buscan en las oquedades marinas para evitar que sean capturadas. La morfología de este pez escorpión y su agresividad son asimiladas a un tipo de rasgos y comportamientos rudimentarios que se consideran propios de los *kusina*. Durante mi trabajo de campo en la zona costera cercana al Cabo de la Vela uno de mis familiares, Lión Uliana, ejecutó un canto acerca de dicho pez:

“...*jalian jalian* mi *Kusina* guardián
Ojo con los ladrones, eres tú el vigía
escogido para el cuidado de mi rebaño.
Cúidalo, tu eres el defensor de mi rebaño,
Cuidado con los ladrones que acaban mi rebaño,
Wakuko pia, Wakuko pia, jalian jalian,
ten cuidado, ten cuidado, mi *Wakuko*
guardián de mis rebaños”. (Lion Uliana, de la
comunidad costera de *Malañama’ana*, cercana a la
Serranía del Carpintero)

Finalmente, *tokoko* el flamenco, de color rosado, proveniente del norte, de grandes zancas, hábitos migratorios y cuya estadía en el territorio wayuu es transitoria es percibido como un animal *alijuna*. Como lo ha observado Viveiros de Castro:

Las autodesignaciones colectivas del tipo “gente” significan “personas” no “miembros de la especie humana”, y son pronombres personales que expresan el punto de vista del sujeto hablante y no nombres propiamente dichos. Decir entonces que los animales y espíritus son gente equivale a decir que son personas, es atribuir a los no-humanos las capacidades de intencionalidad y de acción consciente (agency) gracias a las cuales pueden ocupar la posición enunciativa del sujeto. Tales capacidades están cosificadas en el alma de la que esos no humanos están dotados. (Viveiros, 2002: 51)

6.2. Los atributos de las personas

Una de las principales preguntas de investigación de la presente disertación doctoral es la de ¿Cómo se configura la noción de persona entre los wayuu contemporáneos y a que tipos de seres está abierta? Para ello debemos revisar la noción de “persona” en la sociedad wayuu y tomar como referencia el alcance de dicho término con base en las discusiones y aportes de diversos autores que han abordado el tema en distintos continentes como Australia y el Pacífico Sur y en América desde los territorios subárticos hasta la región amazónica.

El sociólogo Christian Smith afirma en su obra *What is a person?* que las personas son irreductiblemente sociales y se encuentran en una constante interacción social e intersubjetiva, comunicación y comunión con otras personas. Este autor considera que entre las capacidades humanas se encuentran 1) la *conciencia*, que comparten con muchas criaturas vivientes, y que implica que los humanos pueden existir en un estado del ser que es: sintiente, despierto, alerta y atento (Smith, 2011:44); 2) la *volición* que les permite desear, aspirar, tener propósitos y modela poderosamente la experiencia humana; 3) los humanos poseen la capacidad de *entender propiedades de cantidad, calidad, tiempo y espacio*; 4) los humanos tienen la capacidad de *sentir emociones de una manera compleja y profunda*; 5) los humanos *no viven simplemente en el presente* pueden recordar de una manera compleja y extensa episodios en un marco temporal de larga duración y que contienen imágenes, asociaciones, conocimientos, reminiscencias y otros contenidos de memoria que poseen poderosos vínculos con el pasado temporal los cuales pueden ser transportados y reimaginados en el futuro; 6) los humanos pueden asignar factores causales y pueden intuir, percibir, y analizar la relación entre distintos eventos; 7) los humanos son capaces de *notables hazañas de creatividad, innovación e imaginación* pues no trabajan solo con lo que ya existe, ellos pueden imaginar lo que aún no existe y usar su imaginación creativa y otras capacidades para traer entidades y seres no existentes y, por tanto, pueden visualizar, soñar, inventar, conectar, concebir y visionar ideas; 8) los humanos tienen la capacidad de trascender más allá de sí mismos, esto es de ir más allá de sus propios intereses lo que les sirve para comprender mejor el mundo que está alrededor de ellos y los posibles significados y propósitos de la vida; 9) los humanos poseen la *capacidad de simbolización*, de

emplear signos para representar sentidos, ideas y asociaciones emocionales y 10) finalmente, tienen la capacidad de anticipar el futuro generando posibles escenarios alternativos y estimando las consecuencias derivadas de cada uno de ellos. (Smith, 2011: 43-53).

La respuesta dada por Smith al interrogante acerca de ¿qué es una persona? es la siguiente:

By person I mean a conscious, reflexive, embodied, self-transcending center of subjective experience, durable identity, moral commitment, and social communication who – as the efficient cause of his or her own responsible actions and interactions - exercise complex capacities for agency and intersubjectivity in order to develop and sustain his or her own incommunicable self in loving relationship with in other personal selves and with the nonpersonal world. (Smith, 2011: 61)

En tanto que la explicación de Christian Smith circunscribe la noción de persona al ámbito exclusivo de la humanidad diversas sociedades pueden abrir el concepto de personas a otros seres no humanos como animales, plantas y agentes geofísicos como los vientos. La humanidad es considerada una de las muchas formas externas que caben en la condición de personas. En este sentido Viveiros de Castro (2002:51) afirma que “es sujeto quien tiene alma y tiene alma quien es capaz de un punto de vista”. En consecuencia, dentro del perspectivismo amerindio todo ser al que se le

atribuye un punto de vista será sujeto y esta es la razón, según dicho autor, de que los autoetnónimos signifiquen “gente” vocablo que incluye diferentes clases de seres entre ellos: animales, plantas, elementos fisiográficos del territorio, agentes climáticos y espíritus.

Ingold (1996), por su parte, considera que en el pensamiento moderno se establece una división ente humanidad y animalidad que está alineada con otras oposiciones como sujeto y objeto, razón e instinto, personas y cosas, pero sobre todo con la de sociedad y naturaleza. La piedra angular filosófica del pensamiento científico es justamente la separación sujeto-objeto que atribuye a los humanos de manera exclusiva la condición de sujeto y, en consecuencia, la capacidad de conocer y de atribuir significado. En la perspectiva occidental la humanidad tiene un carácter único y un axioma fundamental es que la personalidad es un estado del ser que no está abierto a quienes no se consideran humanos. En la humanidad confluyen tanto la condición moral como la taxonomía biológica. La existencia humana es concebida para ser conducida en dos niveles: el social o interpersonal y el nivel ecológico-natural de organismo viviente que interactúa con otros organismos dentro del dominio natural en el que se hallan confinados los animales. En consecuencia, los humanos son considerados organismos-personas y los animales son vistos solo como organismos.

De esta equivalencia ontológica entre humanos, animales y otros tipos de no humanos se desprende, según Ingold (1996:135) un corolario de capital importancia y es que todos ellos pueden tener puntos de vista y aprender uno del otro. Ambos

existen en un universo sobre el que dirigen su atención y que es para ellos un lugar lleno de sentidos y constituido en relación con sus propósitos y capacidades de acción. Humanos y animales pueden disponer de capacidad de agencia, conciencia y moralidad. Desde esta perspectiva, actividades como la caza o la pesca no pueden considerarse como una simple manipulación técnica del mundo natural sino como un dialogo interpersonal entre personas humanas y animales-personas integrados a un proceso social de la vida en donde ambos: humanos y animales son constituidos con sus propias identidades y propósitos (Ingold; 1996).

En el universo social wayuu los seres vivientes, astros, humanos, plantas, cerros y animales estuvieron entremezclados en la dimensión temporal llamada *wayuu sumaiwa*. El término empleado por los wayuu para referirse a esa interpenetración de especies: humanos, animales y vegetales es *papüshaawasü* o *papüsheewasü* que también puede traducir la idea de que dichos seres se encuentran “emparentados” o “familiarizados”. Dicha palabra proviene del termino *apüshii* que significa, parte, y cotidianamente sirve para referirse a un conjunto de parientes uterinos. De allí se deriva una vinculación ontológica entre diversos seres vivientes y ello constituye el punto de partida de la noción de persona en dicha sociedad. Todos los seres a quienes hoy se les atribuye capacidad de agencia, aunque se encuentren morfológicamente transformados, compartieron la pertenencia a esa humanidad primigenia en un tiempo transhistórico.

En un artículo llamado *La nature domestique, symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar* publicado en 1986 Philippe Descola afirma que “para los amerindios el

referencial común a todos los seres de la naturaleza no es el hombre en cuanto especie sino la humanidad en cuanto condición". Este estado de interpenetración se halla presente en la mitología de diversos pueblos amazónicos, como lo señala Viveiros de Castro (2002:41), pues los mitos "hablan de un estado del ser en el que los cuerpos y los nombres, las almas y las acciones, el yo y el otro se interpenetran sumergidos en un mismo medio presubjetivo y preobjetivo". Para este autor, a diferencia de la mitología evolucionista moderna, en el pensamiento amerindio lo humano no es el resultado de una diferenciación de lo animal, "no es tanto la cultura la que se aleja de la naturaleza como esta la que se aleja de aquella" (Viveiros, *ibid*) pues la humanidad "es el *plenum* primordial o la forma original de prácticamente todo, no solo de los animales" (Viveiros, *Ibid*).

Los wayuu contemporáneos resaltan la capacidad de agencia de algunos seres cuando afirman que tal especie vegetal o animal o una elevación del territorio fueron "wayuu" en el pasado poniendo en evidencia su condición humana original. Los procesos transformativos conllevaron cambios morfológicos y, en cierto grado, axiológicos sobre estos seres, pero ellos conservan su capacidad semiótica de comunicación entre especies lo que les permite una compleja interagentividad y el mantener atributos de reflexividad y subjetividad que se encuentran sedimentados en sus cuerpos o, como se alude por parte de los wayuu respecto de algunas plantas, en sus "casas".

Philippe Descola hace énfasis en la capacidad de interacción social de las personas pues considera que podemos llamar como tal a "aquellas con las que otras personas

interactúan con diferentes grados de reciprocidad. Se puede hablar con otras personas. Las personas son seres volitivos, relacionales, culturales y sociales. Demuestran agencia y autonomía con diversos grados de autonomía y libertad” (Descola, 2001:). Esta capacidad de agencia y autonomía de los distintos seres es desigual en el pensamiento wayuu.

Un concepto clave para entender la noción de persona es el de *ain*. Al respecto Saler (2005:267) plantea que prácticamente todos los wayuu a quienes el entrevistó aceptaban que cada individuo posee un *ain* o "alma". *Aain* significa, entre otras cosas, corazón, y según dicho autor se emplea ampliamente para referirse a la esencia de una persona: a aquellas cualidades o características personales que hacen que la persona sea el ser individualizado que es y que se conservan aun después de su muerte.

When a person dies, many Wayu affirm, this essence leaves the body and travels to Jepirra, the Land of the Dead. In Jepirra the ain becomes a yoluja, a shade of the dead. Early in its career it looks very much as the person did in life. Scars, broken teeth or other features of an individual close to the time of death are found on the yoluja. The yoluja can be seen and heard by its adult kin in dreams. Human infants, dogs, horses, mules and donkeys, however, can see yolujas when awake, owing

to a liquid substance in their eyes that makes such vision possible. (Saler, 2005 247-248)

No solo los humanos sino también los animales poseen un alma o *aa'in*, las almas de los animales sacrificados en un velorio acompañan al humano difunto en su viaje a *Jepira*, el mundo-otro de los wayuu. Ambos, humanos y algunos animales emblemáticos están vinculados entre sí por el clan al que pertenecen. A los animales se les reconoce el estar dotados de reflexividad e interagentividad como lo afirma una anciana wayuu de la Alta Guajira:

el ganado, los rebaños conocen cuando se acercan las lluvias, si es tiempo de llover, saben, conocen las señales y las interpretan, y pueden comunicarse con el tiempo y las brisas, ellos saben que va a llover y así las aves y todas las especies, como los chivos y todos los animales y hasta cantan al viento. Cada especie tiene su mundo y su forma de pensar y más en su comportamiento, el burro, la serpiente, las aves y aun frente a otros seres como los *wanulu* y los *yoluja*. (Antoñita Gonzalez, de la comunidad de Kalinasiira, Alta Guajira)

Las relaciones entre personas ya sean humanas o animales están basadas en la capacidad de intercomunicación entre especies a través de lo que Eduardo Kohn ha llamado "*trans-species pidgins*" de tal manera que pueda comprenderse y hacerse

públicamente inteligible la intención que se encuentra detrás de la acción de una persona. Al respecto Kohn (2013:149) considera que, literalmente, la comunicación tiene lugar cuando un ser puede recibir y tomar en consideración el punto de vista del otro.

Para ilustrar esta afirmación contaré lo que pude presencia durante la llegada de una embarcación de pesca con su cargamento en la aldea indígena de Carrizal. Los pescadores vararon su canoa en tierra y comenzaron el proceso de desentrañamiento de sus pescados. Un pelicano, llamado *yolija* en *wayuunaiki*, conocido como un antiguo pescador de la humanidad primigenia y con una extensa reputación como mentiroso y ladrón desde el orden primordial, rondaba con cautela el producto de la faena. Los pescadores sonrieron entre si y en vez de arrojarle directamente unas vísceras de pescado, como sucedería con un perro, tomaron un par de pequeños peces poco valorados y los dejaron cerca del alcance del ave sin ofrecérselos de manera explícita. Con mucho sigilo y lentitud el ave se acercó hasta los pescados y los tomó con la actitud marrullera de un experimentado ladrón lo que fue festejado con risas por los pescadores wayuu. En ese momento comprendí que las relaciones establecidas entre *Yolija* y los humanos estaban alineadas con la personalidad y comportamiento habitual atribuido a estas aves desde los tiempos del orden primordial.

Comúnmente los animales tienen una vida más breve que la de los humanos y su transformación morfológica en el tiempo mítico se debió de alguna manera a que llevaron a cabo comportamientos sociales transgresores y persistieron en sus

obsesiones invencibles. Adicionalmente, algunos ancianos wayuu consideran que la vitalidad animal es menor y ello se manifiesta en su perdurabilidad en el tiempo.

Juya hizo las cosas correctamente, él hizo los wayuu y los ubicó en cada lugar, para que vivieran y después murieran de viejitos poco a poco y así sucesivamente, y todos los animales les coloco manchas de sangre, en cantidad parecida al polvo que se aplican las wayuu en la cara y a los animales les coloco menos sangre que a los wayuu, a los wayuu les coloco más sangre para vivir por más tiempo. (Ramoncito Epinayuu, Kalinasira)

Los animales pueden protagonizar agresiones entre especies diferentes que conllevan significativas movilizaciones humanas las que deben ser tratadas de acuerdo con protocolos tradicionales establecidos en el sistema normativo wayuu. Para dar un ejemplo de ello, narraré una experiencia personal vivida en 1994 cuando me desempeñaba como Secretario de Asuntos Indígenas del Departamento de La Guajira y debía intervenir en decenas de disputas interfamiliares wayuu. Una mañana al arribar a mi oficina encontré un numeroso grupo de hombres y mujeres wayuu en las escaleras que daban acceso a mi oficina, también había muchos vehículos y personas en los alrededores del edificio oficial por lo que deduje que algo de inusitada gravedad había ocurrido en los vecindarios wayuu cercanos. Al ingresar a mi despacho pude enterarme que en el poblado de *Aremasa`ain* dos mujeres indígenas vecinas que poseían animales domésticos habían discutido

porque el día anterior la burra de una de ellas fue mordida por la perra de su vecina lo que desencadenó situaciones extraordinarias de tensión entre los grupos familiares de las mencionadas mujeres y provocó una vasta movilización.

A pesar del reconocimiento de que los animales poseen capacidad de agencia los llamados *mürülü* o animales domésticos tienen dueños humanos que les graban marcas en su piel y deben asumir las consecuencias de sus acciones y compensar a terceros por las afectaciones derivadas de sus actos. Los animales del bosque, incluidos en la categoría de lo *simaluuna*, como venados, zorros y conejos, aunque poseen un mayor grado de autonomía y movilidad, tienen también sus “dueños”, como *Pulowi*, y esto se extiende a las zonas acuáticas en las que los tiburones pueden causar heridas o incluso la muerte a pescadores wayuu de lo cual se derivan acciones retaliatorias que en el pasado reciente eran presentadas como un acto de “cobrarle al mar”.

Aunque desde el conjunto mítico existen aves como el del pájaro *Utta* cuyo canto se parece a la risa humana, *asiraa*, el reír es una expresión considerada como un marcador de la especie humana. En una narración contada por mi tío abuelo materno, Rafael Pana Uliana, acerca de un cazador wayuu, este se interna en el bosque en donde encuentra una hembra mona de la que se enamora y a quién convence de irse a vivir con su familia compuesta de la madre de aquel y de varias hermanas. La mujer del bosque resultó ser muy seria y laboriosa, poseía conocimientos utilitarios en la elaboración de tejidos, preparación de alimentos y otros aspectos de la vida doméstica que sus cuñadas humanas desconocían y que

ella generosamente les transmitía. A pesar del afecto y consideración que le profesaban, su estado de circunspección permanente era considerado insólito y se tornó en motivo de intrigas y curiosidades. Por ello decidieron buscar a un hombre wayuu cuyo comportamiento gracioso era usualmente motivo de hilaridad en los eventos sociales. Se organizó una *yonna*, y se invitaron numerosos danzantes hombres y mujeres. También se preparó una bebida fermentada de la fruta del cactus llamado *yosu* llamada *yosuma'a* la cual, aunque agradable en sabor tiene un conocido efecto laxante. La mujer del bosque fue objeto ese día de muchas atenciones por sus cuñadas. Cuando el wayuu bailador que había ingerido una cantidad considerable *yosuma'a* quiso seguir el ritmo de la danza su estómago no pudo contenerse y ante las carcajadas de los asistentes fluyó por sus piernas todo lo que había consumido. La mujer del bosque quiso reír, al igual que los demás asistentes, pero en vez de ello lo que su garganta emitió fue un sonido gutural muy diferente a la risa humana por lo que todos comprendieron que bajo esa apariencia se encontraba realmente un animal. Avergonzada y descubierta su real condición la mona huyó de nuevo al bosque y no retornó jamás quedando entre sus cuñadas humanas el conocimiento transmitido por aquella hembra animal.

La humanidad, entendida como condición, se basa también en la capacidad de persuadir a otros mediante la palabra y, a su vez, la plenitud de la persona se mide en su capacidad de emplear la palabra para cambiar pacíficamente la conducta del otro y confluir en el mismo propósito. De esta forma ciertos quebrantamientos de normas sociales por parte de algunos humanos surgen de la desigualdad existente

entre ellos de ejercer la capacidad de la palabra como instrumento eficaz de la persuasión o la seducción. Un palabrero wayuu consideraba que quienes emplean la violencia para acceder sexualmente a una mujer son personas que deforman o malinterpretan la comunicación corporal y carecen de la habilidad de la palabra lo que limita su plenitud como personas (Guerra, 2001). En consecuencia, la capacidad de agencia entre los humanos considerados personas, puede llegar a ser desigual entre los individuos de la misma manera que hay desigualdades en el grado de intencionalidad entre diferentes especies animales.

6.3. El tiempo como prototipo cósmico en donde emerge la noción de persona

Como hemos expuestos en los dos primeros capítulos de esta disertación doctoral la noción de persona entre los wayuu debe ser entendida a partir de diferentes estados del ser que se dieron en las dimensiones del tiempo de carácter transhistórico. Ello alude a estados de interpenetración de lo viviente en la que todo estaba entremezclado y que los miembros de esta sociedad indígena designan con la expresión *papiüsheewasü*. La pertenencia a una humanidad primordial es el estado común de los distintos seres y, como lo ha advertido Descola, debe ser percibida más como una condición que conlleva volición, agencia y sociabilidad que como la adscripción específica a la especie humana.

La expresión *wayuu sumaiwa* o *wayuu numaiwa*, presentes en el conjunto oral wayuu, debe ser entendida en su riqueza polisémica en la que el énfasis no está en una dramática creación del universo a partir del caos por parte de unas figuras

trascendentes, sino que está puesto en procesos de transformación y continuidad (Swain, 1987: 10). El conjunto mítico de esta sociedad trata más acerca de cosmologías que de cosmogonías. No se trata tanto de narrar el proceso de creación de un universo y contar sus orígenes como de instituir lo relevante en una sociedad (Swain,1993:29) pues los modos de relación, categorización e identificación de los seres en el universo social wayuu se encuentran fundamentados en las historias acerca del tiempo transhistórico llamado *wayuu sumaiwa* y con los relatos asociados con los eventos transformativos llamados *a'wanajawaa*. Los atributos sociales, formas corporales y la capacidad volitiva de los seres vivientes, así como las relaciones actuales entre humanos, entre humanos y no humanos se basan en un orden establecido desde una dimensión temporal transhistórica.

Algunos autores wayuu, como Ramón Paz Ipuana, nos hablan de una secuencia ordenada en la aparición de seres vivientes en las que surgen primero los astros, luego las plantas, posteriormente los animales y, finalmente los humanos. Este planteamiento, prácticamente exclusivo de Paz Ipuana, un profundo conocedor del conjunto oral wayuu y un elegante escritor, ha sido aceptado de manera acrítica por diversos autores. El análisis del conjunto de centenares de relatos hasta ahora publicados, como aquellos recolectados durante mi trabajo de campo, no muestran una secuencia ordenada y lineal de la aparición de los seres. Estas historias diversas no están plasmadas en un gran relato cosmogónico y tienen en común que se suceden en una especie de tiempo discontinuo en el que el mensaje significativo es que dichos eventos ocurrieron y sus trazas o evidencias se encuentran en lugares específicos del territorio wayuu.

Como sucede con el conjunto mítico de los Algonquinos y otros pueblos amerindios del norte del continente los seres que encarnan la humanidad inicial pueden tener una amplia procedencia cósmica (Brighman, 1993: 41). Lo que queda del análisis de centenares de narraciones míticas es que los procesos transformativos que afectaron a la mayoría de los seres no alcanzaron a los ancestros de los wayuu actuales quienes, como lo ha dicho Gerald Weiss sobre los Campa peruanos, son los únicos seres no transformados del orden actual (Weiss, 1972:169).

Dichos eventos dan paso a un nuevo orden y a otras formas de intercomunicación en las que el sueño y los rituales chamánicos sustituyen a la comunicación directa entre quienes componían la humanidad primordial. Los eventos transformativos explican, en gran parte, el fundamento de la extensión que los wayuu contemporáneos hacen de la condición de personas a diversos seres no humanos. Los relatos relacionados con la transformación de los animales y plantas a partir de una humanidad primordial nos muestran a diversos animales caballos, perros y gallinazos y a numerosos seres del mundo vegetal como “humanos caídos” que conservan parte de esos atributos bajo su actual apariencia morfológica. De allí que Viveiros de Castro (2002:42) considere que:

Así si nuestra antropología popular considera que la humanidad se ha elevado sobre sus orígenes animales, normalmente escondidos por la cultura (habiendo sido en otro tiempo “completamente” animales seguimos

siendo animales “en el fondo”), el pensamiento indígena llega a la conclusión contraria de que, habiendo sido en otro tiempo humanos, los animales y otros seres del cosmos continúan siendo humanos, aunque de un modo no aparente. (Viveiros de castro, 2002:42)

Los tiempos llamados *wayuu sumaiwa* y *a’wanajawaa*: no son modificables por la acción humana. Son marcos referenciales para la interacción entre seres vivientes. Estas eras constituyen una estructura invisible de este mundo, una especie de prototipo cósmico. Las relaciones existentes entre estos tipos de humanidad durante la vigencia de este orden referencial van a tener importantes consecuencias en el universo social de los wayuu contemporáneos, específicamente en la forma en que se fundamenta la identificación y categorización de los seres no humanos. En consecuencia, las categorías de relación y los modos de interacción que prevalecen en el mundo intrahumano también están vigentes en la mayoría de los contextos en los que actualmente los humanos y los no humanos interactúan.

6.4. Nuevas ontologías: la expansión del cristianismo entre los wayuu

Durante mi trabajo de campo en la Alta Guajira, específicamente en las zonas de Siapana y Nazareth, encontré muchas personas que explicaban el funcionamiento del cosmos a partir de lecturas bíblicas. Estos relatos comprendían: procesos de

creación de los seres vivientes, ocurrencia de diluvios⁷¹ en tiempos extraordinarios, experiencias de sueños proféticos y la percepción ambivalente de que *Jepira*, el lugar a donde marchan los wayuu fallecidos, puede asociarse en ocasiones con el cielo y en otras con el infierno. Si bien la ocurrencia de inundaciones de la tierra provenientes del temperamental carácter de *Palaa*, la mar, no es extraña al conjunto mítico wayuu y es evidente que los sueños tienen también un carácter predictivo en esa sociedad, estas explicaciones iban acompañadas de menciones de los apóstoles y citas específicas de textos cristianos.

Aun aquellas personas que tenían conocimientos chamanísticos wayuu se veían en cierta manera presionadas a cobijar su actividad bajo la manta protectora del cristianismo.

mis *taseyuu*⁷² llegaron a mí de manera libre, sola y espontanea en una época en que me enfermaba mucho, padecía mucho mi salud se deterioraba demasiado y no tenía casi fuerza y me recomendaron que fuera a que me *piachara*⁷³ en una ceremonia especial en una comunidad llamada *Yuuton* a donde hacia rondas y cantos unos

⁷¹ Narraciones acerca de inundaciones de la tierra están presentes en el conjunto oral wayuu estos flujos y reflujos suelen enmarcarse en el pensamiento tradicional como parte de las tensiones existentes entre las hermanas *Palaa*, la mar y *Mma* la tierra. Dichas inundaciones pueden ser consideradas como un factor desencadenante de los eventos transformativos.

⁷² Espíritus auxiliares del chamán

⁷³ Ritual chamánico

evangélicos y el pastor me dijo: “acepta a Cristo para salvar tu vida” y lo hice. De eso hace aproximadamente como veinte años que llevo sirviéndole a la humanidad y, especialmente, al cuidado de los niños. Esto vino a mí por revelación llegando a mi cuando casi muero por una enfermedad y estaba en manos de espíritus lo que se dio por un proceso largo y aún lo práctico. Muy a pesar de que algunos *taseeyuu* míos se han retirado por disposición de *Maleiwa*, porque la gente me busca y muy a pesar de mi condición de creyente evangélica, sigo haciendo mis practicas rituales wayuu, especialmente las de curar a los niños, porque me buscan y se da en revelaciones, en sueños y así sigo y me retiro y vuelvo porque me buscan para salvar vidas y allí continúo. Hoy en día manejo las dos líneas: la medicina tradicional y las orientaciones de *Maleiwa*. (Leida Luz Ramírez, del clan *Uliana*, residente en Siapana, Alta Guajira)

El conjunto oral wayuu actual contiene evidentes mitemas cristianos que pueden crear equivalencias como los de Cristo-*Ma'leiwa* o Eva-*Wolunkaa*. Saler ha observado que figuras semidivinas como *Ma'leiwa* son más héroes culturales que demiurgos, aunque las religiones cristianas, cada vez más extendidas entre los wayuu contemporáneos, traten de asimilarlos a la segunda condición. Esto ha sido observado por Saler:

As I indicated earlier, numbers of people who have written about Wayu religion have not only accorded prominence to Maleiwa myths, but, in particular, those Maleiwa narratives or sections of narratives that seem relatively familiar to persons who find religion in exotic locales by establishing analogies to Judeo-Christian religions. (Saler, 2005: 269)

Ma'leiwa preside muchos de los eventos transformativos, *a'wanajawaa*, que conllevan cambios morfológicos en distintos seres vivientes y también inculca a los wayuu principios axiológicos y protocolos para la vida en sociedad y la interrelación entre los distintos seres. Es este carácter axiológico asociado con *Ma'leiwa* lo que facilita que pastores y misioneros intenten homologarlo con la figura central de un dios creador propia del cristianismo. Esto, sin embargo, al consolidarse en el tiempo va mucho más allá del campo religioso y genera gradualmente un sesgo epistémico entre los investigadores que aceptan dócilmente la idea cosmogónica de una génesis del mundo a partir de un ser creador. De esta forma las narraciones míticas, de por sí diversas, inestables, con frecuentes variantes, y, en ocasiones, contradictorias, son presentadas como una cosmogonía sólida y coherente que constituyen una especie de cuerpo doctrinal de la “religión wayuu” y de la que se dependen los principios ontológicos que establecen las categorías de los distintos seres vivientes, el orden de su aparición en el mundo y una organización jerárquica derivada de su precedencia en el universo.

Los antropólogos Nelly García Gavidia y Carlos Valbuena investigaron los efectos de la intensa actividad proselitista de las iglesias no católicas en el territorio wayuu situado en las repúblicas de Colombia y Venezuela. Su trabajo⁷⁴ se dirigió a establecer la incidencia de las nuevas iglesias evangélicas en el sistema religioso wayuu, particularmente en sus creencias sobre el sueño y en la práctica de los ritos del encierro y del segundo velorio. Según dichos investigadores figuras míticas como *Lapiü*, el sueño, pierden entre los wayuu evangelizados la importancia tradicionalmente otorgada en el conjunto ora de esta sociedad, sin embargo, los sueños como experiencia humana de carácter predictivo no pierden su significación sagrada, aunque su contenido es ahora diferente. El encierro como ritual de paso de las niñas a la pubertad es sustituido por el ayuno y la oración en el templo y los rituales vinculados a los segundos entierros son reinterpretados a la luz de las lecturas bíblicas (García y Valbuena, 2004:25).

En algunos velorios he podido presenciar las tensiones internas y las diferentes formas en que el dolor es expresado cuando en un mismo grupo familiar se encuentran personas que profesan las creencias de las llamadas iglesias evangélicas y quienes desean realizarlo mediante los protocolos tradicionales wayuu. Temas como la disposición del cuerpo del difunto, el sacrificio y repartición de animales a

⁷⁴ Ver al respecto: GARCIA G, Nelly y VALBUENA, Carlos. (2004) Cuando cambian los sueños: la cultura wayuu frente a las iglesias evangélicas. Opción: Revista de Ciencias Humanas y Sociales, no 43, p. 9-28.

los visitantes, el disparo de armas de fuego y, especialmente el consumo de licor, pueden ser objeto de controversias.

Según estos mismos autores otro tipo de encierros acompañados de ritos de aspersión que suelen hacerse ante la presencia de potenciales conflictos o desgracias y que ponen en riesgo la vida o la salud de los miembros del grupo familiar cambian radicalmente de sentido:

“Cuando el wayúu es evangélico ya no practica el encierro...pero cuando no es evangélico sí, porque es su tradición del guajiro encerrar... Pero si al hermano le nace encerrarse y orar cuando hay un problema de sangre o accidente en una familia, el hermano lo puede hacer, no hay ningún problema...Él dice vamos a orar por este hombre o por la familia de este hombre que acaban de matar para que el señor de consuelo”. (Dalia Palomino, 2003 en García y Valbuena, 2004:24)

La expansión del cristianismo no católico, aún en los sitios más recónditos de la península, es hoy un hecho incuestionable al igual que la dramática disminución del número de chamanes, hombres y mujeres, en todo el territorio wayuu. Durante mi trabajo de campo encontré en la serranía de la Macuira a una mujer chamán de edad muy avanzada y recién convertida, llamada Eulalia. Antes de que iniciase nuestra conversación cantó himnos cristianos con el tono reiterativo y semigutural propio de los cantos chamánicos. Ella narró cómo había adoptado la nueva religión gracias

a un sueño revelador. Sin embargo, acompañada de muchas señales, artefactos y expresiones de adherencia a su nueva fe, seguía practicando el chamanismo tradicional, ahora solo dirigido a la curación de los niños y más ajustado a un entorno social que en los últimos años había cambiado drásticamente y en el que su mera presencia y oficio, antes de su conversión, contrastaban con dicho ámbito de una manera protuberante.

Pascal Boyer afirma que las religiones comprenden representaciones mentales de agentes inmateriales, incluidos fantasmas, ancestros espíritus, brujas y las creencias acerca de la existencia y características de esos agentes. También incluyen artefactos asociados con estas representaciones mentales como estatuas, amuletos, imágenes visuales y símbolos. Ellas pueden incluir tanto la realización de prácticas rituales asociadas con agentes inmateriales específicos como entendimientos morales explícitos de que las personas de un grupo en particular se conectan con una agencia no física (Boyer, 2008:112).

Inevitablemente surge el interrogante acerca de ¿cómo puede incidir el crecimiento exponencial actual de las religiones cristianas en el corazón mismo del territorio peninsular en lo que podemos llamar “los principios ontológicos” manifiestos o subyacentes existentes en la sociedad wayuu contemporánea? Autores como Lynn White (1967) han señalado el carácter marcadamente antropocéntrico que tiene la religión cristiana. El hombre ejerce dominio sobre el mundo natural como representante de Dios y despliega su señorío sobre todas las criaturas vivientes. Humanos y plantas ocupan un lugar diferente en la jerarquía de los seres.

Únicamente los humanos están hechos a semejanza de Dios y son ' más cercanos a él que cualquier otra criatura (Hall, 2011:62). Cuando se mencionan las capacidades de las plantas estas se expresan de una manera claramente alegórica y el propósito de su existencia es claramente utilitario. Durante la historia del diluvio solo humanos y animales son salvados de la destrucción. Para filósofos como San Agustín el intelecto es considerado como una capacidad exclusiva de los humanos dado que son seres racionales. dotados de: mente, inteligencia y voluntad mientras que otros seres irracionales como los animales poseen solo: memoria, sensación y apetito.

Los lineamientos ontológicos wayuu implican, entre otros aspectos, modos de identificación que sirven para definir las fronteras entre el propio ser y la otredad conformando así cosmografías y topografías sociales específicas; modos de clasificación que buscan distribuir a los seres vivos en categorías estables y socialmente reconocidas y modos de relación, entendidos como esquemas de interacción con los no humanos que reflejan la variedad de estilos y de valores que se encuentran en la praxis social los que hemos descrito como operan en los capítulos anteriores (Descola, 2001:107).

Al respecto es oportuno señalar que, independientemente de la expansión cristiana, los wayuu contemporáneos son hoy socialmente heterogéneos por factores diversos. En dicha sociedad existen también varios "vecindarios doxáticos" que constituyen dominios ideacionales lo que explica en parte el carácter variante de algunas narraciones míticas. Este es un concepto acuñado por Stephen Stich y empleado por Saler en su estudio sobre la religión wayuu:

Thus, for example, beliefs that mutually pertain to some relatively circumscribed ideational domain may relate systematically to one another in what Stephen Stich calls a "doxastic neighborhood," that is, a "neighborhood" of "surrounding beliefs ... in which a belief is embedded." But what of larger-scale phenomena, where, say, our interest devolves on beliefs in several different such "neighborhoods?" Do they usually or characteristically align into some overarching system? (Saler,2005:255)

La heterogeneidad social existente entre los wayuu contemporáneos conlleva diversas formas de interacción, clasificación y categorización de los seres en las zonas costeras, en donde la pesca marítima tiene una alta significancia, y en las zonas del interior, en donde predomina la actividad pastoril. Pero también es evidente en las áreas semiurbanas y en las situadas en lo más profundo del territorio peninsular, el contraste entre población wayuu con niveles de educación occidental y población wayuu con formación en campos de conocimiento "tradicional". Saler considera que, en el caso wayuu, las creencias que se relacionan con dominios e intereses particulares a menudo tienen cierta sistematicidad, aunque solo sea porque pertenecen a "vecindarios doxáticos" específicos.

Durante varios siglos los wayuu han estado en contacto con procesos de evangelización intermitentes por parte de misioneros católicos apoyados por

instancias gubernativas y hoy por una constelación de iglesias evangélicas que emplean a individuos wayuu como pastores. Sin restar importancia al sentido utilitario que para muchas familias indígenas tiene la adscripción a estas iglesias, ellas atraen a diversos individuos por la interacción social que de ellas se deriva y la solidaridad del grupo ante situaciones de riesgo e infortunio.

Los wayuu suelen guiarse ante la incertidumbre de los cambios por una enriquecida lógica situacional. Como ocurrió con las mujeres chamanes, algunos de los entrevistados trataban de ajustar sus nuevas afiliaciones con la conservación de ciertas prácticas tradicionales que consideraban compatibles con las enseñanzas bíblicas. Si bien en la actualidad pueden encontrarse frecuentes casos en el que los cultos evangélicos tienen efectos desintegradores en lo social pueden actuar también como capas superficiales de comportamientos ritualizados, mientras que, de manera subyacente, se conservan en lo profundo los sedimentos ontológicos tradicionales.

6.5. Heterocronía y ontologías políticas

Cuando se acerca el fin de año, de una manera recurrente y puntual, los periodistas nacionales llaman a algunos antropólogos o lingüistas para preguntarles como los miembros de pueblos indígenas celebran la navidad y el año nuevo. En la pregunta subyace de alguna manera la convicción de que para todas las sociedades humanas algunas estaciones festivas y las formas de ordenar el tiempo son universales e ineludibles. Ciertamente, muchas familias wayuu, que residen en áreas urbanas y semiurbanas, realizan cenas de fin de año a la usanza occidental y para otro número

significativo de ellas, que vive en asentamientos tradicionales, no hay eventos que marquen el paso de un año al otro como sucede en el calendario occidental. Sin embargo, todos los wayuu, tradicionales o residentes en área urbanas convergen en que con la llegada de *jemiai*, tiempo de bajas temperaturas que coinciden con el mes de enero, numerosas familias se preparan para realizar sus segundos entierros.

Este es el tiempo del reencuentro con sus muertos. La vegetación esta aun verde por las lluvias que trajo la estación de *juyo'u* marcada por la estrella Arturo, el ganado está en la plenitud de sus carnes para el sacrificio, la temperatura es fresca y los caminos para el traslado de los veloriantes e invitados se transitan sin dificultad. De incumplir con los tiempos flexibles que se establecen para los segundos entierros los espíritus de los parientes muertos pueden reclamar en sueños la realización de estos rituales funerarios y en caso extremo traer desgracias a sus propios familiares cercanos.

Como en los rituales chamanicos estos eventos conectan, aunque temporalmente, con el tiempo mítico de *wayuu sumaiwa* que en su sentido más profundo no se localiza en el pasado sino en una especie de dimensión temporal paralela que puede converger a través del ritual o ser evocados a través de los hitos ordenadores del territorio y el paisaje. Los cronotopos son puntos en la geografía de una comunidad en donde el tiempo y el espacio se funden como los cerros de *Kama'ichi*, *Iitujolu* y *Epitsü* entre otros lugares cargados de sentidos. Al destilar estos sucesos de un tiempo extraordinario o cercano en una geografía actual dichos lugares logran

cruzar el tiempo haciendo accesible estos eventos a quienes no lo han vivido directamente (Thornton, 2008).

Mientras converso acerca de estos temas en su tranquila ranchería situada cerca la Boca de Camarones con Joseechon Epieyuu, un hombre mayor y con profundos conocimientos sobre el universo social wayuu, afuera la súbita llegada de una motocicleta interrumpe la fluida placidez de nuestra conversación. El conductor trae con él sonidos musicales que no se perciben como tales sino como una insoportable violencia acústica. Joseechon pide silencio al extraño para poder continuar nuestra conversación. Empero, el incidente me recuerda, como agudamente lo observara Saler, que los wayuu viven en lo que Sally Falk Moore llamó un “campo social semiautónomo”. Este se encuentra rodeado de un campo social más amplio que en ocasiones lo invade de una manera arbitraria y en otras lo hace por invitación de los propios wayuu.

El mundo que rodea a los wayuu no solo ha hecho sentir su presencia, directa e indirectamente, en muchos aspectos de su vida, sino que los mismos indígenas movilizan los recursos y el apoyo de aquel mundo envolvente para lograr sus objetivos e intereses. (Saler, 1988)

Una dimensión de estas reacciones conflictivas entre los wayuu y el mundo que los rodea es la del tiempo. La civilización moderna, afirma Daniel Innerarity, en su

ensayo *Un mundo desincronizado* (2008) produce una particular confrontación entre el tiempo público unificado coactivo y la pluralidad libre de los tiempos singulares. La política, según dicho autor, puede concebirse como un gobierno de los tiempos, como “cronopolítica” asociada a “la regulación de los ritmos sociales, la duración, la velocidad, la secuencia y la sincronización de acontecimientos y actividades pues ellos son una cuestión de poder” (Innerarity, 2008.4).

“La coexistencia de tiempos diferentes no es siempre pacífica y gratificante. Cada vez tenemos más ejemplos de desincronización temporal que están en el origen de no pocos conflictos”.

Muchas tensiones y situaciones de angustia colectiva de los wayuu contemporáneos surgen como consecuencia de la imposición de ritmos sociales que irrumpen, como el motociclista de nuestra narración, desde el campo social envolvente al que se refería Saler y que fragmentan sus tiempos sociales. Ello implica la aceleración de la economía y la política vivida a través de la experiencia individual y grupal y transmitida por los incesantes flujos de información a través de los medios de comunicación.

El calendario electoral local permea con sus transacciones y movilizaciones el tiempo cotidiano de los grupos familiares wayuu y aun sus eventos sociales más significativos como son los rituales funerarios. Las cambiantes figuras de los funcionarios desestabilizan las relaciones de interlocución y negociación con las

instancias oficiales y tienen a su vez un efecto desintegrador en la estabilidad de su propia organización política. Esto ya había sido observado por Laurent Fabian en su obra *The Time and Other*:

For this to occur, the expansive, aggressive, and oppressive societies which we collectively and inaccurately call the 'West needed Space to occupy. More profoundly and problematically, they required Time to accommodate the schemes of a one-way history: progress, development, modernity (and their negative mirror images: stagnation, underdevelopment, tradition). In short, *geopolitics* has its ideological foundations in *chronopolitics*. (Fabian, 2014:144)

Adicionalmente, nuevos proyectos energéticos con sus elevadas torres de generación eólica deberán establecerse según los cronogramas oficiales sobre territorios dotados de una estructura narrativa como son los sitios mitológicos. Hornborg (2001) ha observado que el concepto neoclásico de la utilidad impone a los mundos locales el axioma de la intercambiabilidad. En lugar de tratar al territorio como una red de lugares interconectados y dotados de una estructura narrativa y a las plantas y animales como categorías de parientes, una sociedad de extraños genera extraños naturales sobre los que proyectará una relación jerárquica.

Las áreas en la que se encuentran los cerros que en el pasado fueron personas y otros sitios sagrados son referentes insoslayables de un ordenamiento territorial que aún se mantiene. Ello permite prever, como lo afirmara Mario Blaser (2013), que surgirán conflictos entre los wayuu, el Estado colombiano y las empresas dueñas de dichos proyectos. Estos no podrán ser clasificados como meros desacuerdos sobre “el desarrollo”, son conflictos ontológicos, conflictos acerca de lo que existe.

El termino ontología política tiene dos significados interconectados. Por una parte, se refiere a las negociaciones que se dan dentro de un campo de poder en el proceso de gestación de las entidades que conforman un determinado mundo u ontología. Por otra parte, el término se refiere al campo de estudio que se enfoca en estas negociaciones, pero también en los conflictos que se generan. La ontología política de un programa de caza sustentable. 83 cuando esos mundos u ontologías tratan de sostener su propia existencia al mismo tiempo que interactúan y se mezclan con otros diferentes. (Blaser,2009.82)

Autores como Marisol de la Cadena claman por un lugar en la política para los llamados “seres de la tierra” pues aquella representa sólo a los humanos y las representaciones de los no humanos no son tomadas en serio, son consideradas manifestaciones del folklore o creencias y, en cualquier caso, no pueden ser parte de

la que es real. Allí no hay lugar para la interacción afectiva de los humanos con otros no humanos como los llamados “seres de la tierra”. Estos son asignados por las disciplinas dominantes a la esfera de lo natural, en donde ellos deben ser conocidos por la ciencia, o son situados en los campos de conocimiento de la metafísica o lo simbólico (De la Cadena, 2010).

...the presence of earth beings demanding a place in politics – may imply the insurgence of these proscribed practice disputing the monopoly of science to define ‘Nature’, and thus, provincializing its alleged universal ontology as specific to the West: one world (even if perhaps the most powerful one) in a pluriverse. (De la Cadena,2010:346)

CONCLUSIONES

Estudiar los esquemas de categorización, identificación y relaciones de los seres en la sociedad wayuu contemporánea nos lleva necesariamente a profundizar tanto en las nociones de tiempo transhistórico como en las de eventos transformativos presentes en el conjunto mítico de diversos pueblos amerindios desde el círculo polar ártico (Nelson, 1982) hasta la amazonia (Weiss,1972), pero también en otras agrupaciones humanas como los aborígenes australianos (Myers,1991).

Los atributos sociales, formas corporales y la capacidad volitiva de los seres vivientes, así como las relaciones actuales entre humanos y no humanos se basan en un orden establecido desde una dimensión temporal transhistórica en la que el énfasis no está puesto en una dramática creación del universo a partir del caos por parte de unas figuras trascendentes, sino que se hace sobre procesos de transformación y continuidad (Swain, 1987: 10). El conjunto mítico de la sociedad wayuu trata más acerca de una cosmología que de una cosmogonía, debido a que sus distintos relatos no hablan tanto del proceso de creación del universo o sus propios orígenes como sí lo hacen sobre los eventos que registran su transformación, instituir lo relevante en una sociedad y fundamentar desde el mito las relaciones entre los distintos seres (Swain,1993:29). Los modos de relación, categorización e identificación de los seres en el universo social wayuu se encuentran fundamentados en las historias acerca del tiempo transhistórico llamado *wayuu sumaiwa* y con los relatos asociados con los eventos transformativos llamados *a'wanajarwaa*.

En las concepciones ontológicas wayuu los seres vivos: astros, cerros, vientos, plantas y animales estuvieron entremezclados en la dimensión temporal llamada *wayuu sumaiwa*. El término empleado por los wayuu para referirse a esa interpenetración de especies: humanos, animales y vegetales es *papüshaawasü* o *papüsheewasü* que también puede traducir la idea de que dichos seres se encuentran “emparentados” o “familiarizados”. Dicha palabra proviene del término *apüshii* que significa, parte, y cotidianamente sirve para referirse a un conjunto de parientes uterinos. De allí se deriva una vinculación ontológica entre diversos seres vivos y ello constituye el punto de partida de la noción de “persona” en dicha sociedad. Todos los seres a quienes hoy se les atribuye capacidad de agencia, aunque se encuentren morfológicamente transformados, compartieron la pertenencia a esa humanidad primigenia en un tiempo transhistórico.

Estos relatos relacionados con el orden referencial llamado *wayuu sumaiwa* proveen no solo una genealogía básica entre las especies de seres vivos sino vínculos sociales y concepciones ontológicas que pueden considerar los cuerpos y subjetividades de algunos animales y humanos como co-extensivos. Los vínculos sociales y emocionales establecidos entre animales y humanos en la sociedad wayuu no deben entenderse como simples expresiones metafóricas sino como reales relaciones de parentesco con incidencia en las reglas que guían los más importantes eventos sociales como son las restricciones dietarias presentes en los rituales funerarios.

La expresión *wayuu sumaiwa* puede tener un carácter polisémico. En primer lugar, es considerada como parte de una fórmula presente en las estructuras narrativas tradicionales y, al mismo tiempo, puede aludir a una dimensión temporal transhistórica en la que se sitúan eventos relevantes para la conformación de un orden referencial así como sucesos transformativos que actúan como hitos narrativos que le otorgan sentido al territorio y el paisaje y a su vez, constituir un marco explicativo que guía, de una manera flexible, la identificación, categorización e interacción entre los seres considerados vivientes.

Los *eventos transformativos*: *A'wanajawaa*, reconfiguran el mundo y prefiguran la transición al orden actual. Estas transformaciones se basan en principios axiológicos expresados por los ancianos wayuu para referirse a un orden que se encuentra por encima de la voluntad humana a través de la expresión *aleinjatüya*, que significa “así debía ser”. Las transformaciones pueden ser inherentes al estado de *Mma*, la tierra, en un tiempo en que “ella era misteriosa” o tenía en su interior poderes extraordinarios: *süpülajapü pülajasü*; también pueden originarse en inundaciones que afectan a *Mma*, la tierra, por la acción de su hermana *Palaa*, la mar, con la que mantiene relaciones antagónicas; otras transformaciones se derivan de conductas transgresoras cometidas por algunos seres como animales y humanos.

Al encontrarse en esta posición temporal los seres transformadores y los eventos que ellos protagonizan se liberan de una ubicación histórica específica lo que plantea revisarlos a la luz de los dispositivos de temporalización propios de los wayuu y examinar las implicaciones de estos eventos en sus concepciones ontológicas. Los

eventos de transformación de todos los seres vivientes incluidos astros, plantas, cerros, vientos y animales, que protagonizaron los actos transformativos durante el orden referencial son, en consecuencia, el inicio de un proceso de diversificación del universo a partir de una separación morfológica de los seres vivientes en los que con posterioridad a estos eventos subsisten rasgos exteriores o inherentes a su personalidad u oficio durante su humanidad inicial. A diferencia de los otros seres, como astros, animales, cerros y plantas los ancestros de los humanos actuales son los únicos seres que no son morfológicamente transformados.

La dimensión temporal en donde ocurren la transformación de diversos seres no es asimilable a la noción occidental de pasado pues no se trata de presentar estas transformaciones de carácter morfológicas y axiológicas como ocurridas en una secuencia episódica lineal sino a través de modos discontinuos de existencia que surgen a través de los eventos transformativos (Munn,1992: 112-113). El universo, no es creado, sino modelado a través de los viajes de seres que fueron inicialmente humanos como *Epits*, *Itujolu*, *Kamaichi* y *Wososopo* por el territorio wayuu, humanos hoy convertidos en elementos del mundo físico y social que continúan estructurando la vida wayuu. Lo que importa no es fijar con precisión la ocurrencia de un evento sino, como lo ha afirmado Swain (1995), el afirmar que “el evento ocurre”. Así las personas aseveran que una historia es verdadera cuando pueden ver el escenario en donde ella sucedió. El énfasis de estas concepciones no apunta tanto a la precisión cronológica como a resaltar la interrelación entre seres, eventos y lugares.

El territorio es la arena en donde ocurren los eventos. En ciertos lugares, como el arroyo de *Pajara* en la zona costera, la arena refulge con el brillo del sol creando espejismos que recrean narraciones míticas como la transformación del ganado que proviene del mar. Los lugares asociados con dichos eventos activan su ocurrencia y destacan su relevancia, pero no lo hacen de manera estática, a semejanza de huellas congeladas de sus ancestros, sino en su integralidad sensorial bajo la forma de imágenes en movimiento y sonidos en acción que no se derivan de la imaginación ni se apoyan exclusivamente en la memoria, sino que emergen de los mismos sitios. Desde esta perspectiva el territorio puede funcionar, en algunos lugares, como un gramófono y en otros como un kinestoscopio que confirman la ocurrencia y recrean los eventos transformativos.

Visto de esta manera, el territorio wayuu está dotado de una estructura narrativa en la que algunas colinas evocan a seres que se movieron a lo largo de la península siguiendo sus propios impulsos y se quedaron en ciertos sitios convertidos en piedra. Los cerros mitológicos wayuu, y rocas como la piedra de *Alaasü* en donde se encuentran los emblemas de los distintos *e'irukuu*, wayuu, señalan la ocurrencia en ellos de eventos transformativos. Estos lugares actúan como marcadores sobre el paisaje que simbolizan y nos traen de manera vigorosa eventos protagonizados por seres mitológicos haciendo de estos eventos algo tangible y permanente (Thonrton, 2008).

Estos eventos no solo implican cambios morfológicos o comportamentales en los seres vivientes sino transferencias de conocimientos, elementos, oficios, artefactos,

prácticas e instituciones que eran de posesión exclusiva de los primeros humanos o de los demiurgos. De estos relatos puede precisarse que los actos transformativos tienen entre sus efectos iniciales: 1) la transformación morfológica de los seres; 2) la pérdida de formas de comunicación similares a las que emplean los humanos actuales, de las que gozaban en su humanidad primordial; 3) una reducción de su autonomía derivada de limitaciones en su capacidad motriz con respecto al mundo vegetal o, en relación con los animales, la pérdida de artefactos que les eran propios y que pasan a ser parte de sus rasgos corporales, en formas de garras, uñas, colas, picos, vainas, hojas, espigas, ramas, espinas, texturas y colores; y 4) la transferencia de gran parte de sus conocimientos, oficios y artefactos a los humanos actuales.

A diferencia de la radical transformación morfológica de cerros, plantas y animales la intervención de *Ma'leiwa* sobre los humanos tiene una fundamentación principalmente axiológica. Sus intervenciones van dirigidas a remover obstáculos que dificulten o impidan su continuidad sobre la tierra, en algunas narraciones sanciona las conductas transgresoras de algunos humanos y busca dotarles de principios normativos y sociales que regulen las relaciones entre los humanos y, por extensión, la de los humanos con los otros seres.

Algunos eventos sociales wayuu como el *Kaa'ulayawaa* o "juego de la cabra", hoy prácticamente desaparecido, ponen de manifiesto los principios ontológicos que guían la conducta y la interdependencia entre los seres a los que les atribuye capacidad de agencia. Las variadas mimesis que los jóvenes realizan de diversos seres nos muestran como los wayuu conciben la complejidad de sus interrelaciones.

Una de ellas llama *Kaa'ula meruuna jümää waalirü*, “melones y zorros”, en el que se recrea la competencia entre un zorro que invade las huertas en busca de melones y un humano cazador que trata de evitar que esto suceda; un componente del juego se llama “cochinos y perros” en el que los dueños de las huertas buscan a sus cuñados para que eviten que los cerdos destrocen las patillas, melones y ahuyamas de sus cultivos empleando a los caninos. El juego de la cabrita nos muestra cómo la interacción entre conjuntos de seres, en este caso los humanos y aquellos que hacen parte de lo que se llama el mundo vegetal, no puede concebirse de manera aislada pues esta mediada por otros conjuntos de seres como los animales, los astros, los fenómenos atmosféricos, las elevaciones del territorio y por diversos artefactos.

El escenario de la huerta wayuu, como el del bosque, están marcados por la alta relacionalidad de los seres que lo habitan. Sus múltiples interacciones encajan en una especie de “densidad semiótica” como lo ha señalado Kohn respecto de la intercomunicabilidad de los seres que se encuentran en la selva amazónica. Los wayuu atribuyen a las especies vegetales caracteres específicos por lo que en el marco de las relaciones humanas con las plantas influyen tanto los rasgos comportamentales que tuvieron *wayuu sumaiwa* como los conocimientos originales que estas poseían al ejercer diversos oficios. De estos conocimientos, que identifican las potencialidades actuales de cada especie, surge el tipo de interacción establecidas con ellas basadas en el reconocimiento de los atributos específicos de cada planta.

Esa relevancia de las plantas es expresada con mayor vigor desde una orientación axiológica que desde una estimación meramente utilitaria a pesar de la importancia del mundo vegetal para la subsistencia de los wayuu contemporáneos. Un ejemplo de ello es el papel de las plantas mediadoras como el tabaco en la relación establecida por los humanos respecto de otras plantas o de agentes inmateriales como los *aseyuu* a los que recurre el chamán en su función de espíritus auxiliares. El uso del tabaco permite al chamán contar con una cartografía de lugares que orienta su búsqueda de seres poderosos a los que se atribuyen caracteres reconocidos y comportamientos previsibles, aunque volubles. Como lo ha observado Freedman (2015: 73) sin la ayuda del tabaco, a través de su humo o de su zumo, estas entidades se convertirían en inactivas e impotentes y no responderían a la agencia chamánica.

Las plantas son el gran referente de la humanidad actual para expresar, sabiduría, capacidad mediadora, vocación pacífica y capacidad de mediación entre seres que atentos al universo y cuyas capacidades de agencia se entrecruzan, no siempre en interacciones duales como la de las relaciones humano-vegetales, sino que involucran, como sucede en las huertas indígenas, interacciones complejas y múltiples en un auditorio extenso y plural.

La fijación de las plantas a la superficie es percibida por los wayuu no como una limitación de su capacidad de movimiento sino como una deliberada muestra de sabiduría que proviene del respeto a un antiguo orden social y territorial: *aleinjatüya*, “así debía ser”. En las disputas intergrupales wayuu acerca de la prevalencia de los derechos territoriales de las facciones enfrentadas suele tomarse como referencia de

comportamiento social armonioso y prudente la posición de las plantas que permanecen en el lugar que les fue originalmente asignado sin invadir y disputar los territorios de otros seres vivientes.

Los wayuu contemporáneos resaltan la capacidad de agencia e intencionalidad de algunos seres cuando afirman que tal especie vegetal o animal o una elevación del territorio fueron “wayuu” en el tiempo transhistórico poniendo en evidencia su condición humana original. Los procesos transformativos conllevaron cambios morfológicos y, en cierto grado, axiológicos sobre estos seres, pero ellos conservan su capacidad semiótica de comunicación entre especies lo que les permite una compleja interagentividad y el mantener atributos de reflexividad y subjetividad que se encuentran sedimentados en sus cuerpos o, como se alude por parte de los wayuu respecto de algunas plantas, en sus “casas”.

Los diversos esquemas de interacción existentes entre los humanos y los no humanos son llamados por Descola (2001:107) modos de relación. Este autor considera que estos modos de relación constituyen una de las formas de objetivación social de los no humanos dado que ellos reflejan la variedad de estilos y de valores que se encuentran en la praxis social como son la reciprocidad, la rapacidad y la protección. No obstante, el predominio de uno de estos modelos nunca es absoluto y en sociedades que tienen interacciones complejas y variadas entre humanos y no humanos podemos encontrar la coexistencia de varios modos de relación.

Si bien algunas actividades como la caza y la pesca marítima pueden encuadrarse dentro de lo que Descola llama modelo de reciprocidad, el exceso en la obtención de animales conduce a relaciones más cercanas a lo que Descola ha definido como rapacidad. Esta no conlleva ningún tipo de intercambio entre humanos y no humanos y no se ofrece ningún equivalente por la vida que se les quita. En consecuencia, los no humanos buscan vengarse de los humanos delegando en los *Amos de los animales*, el castigo a los cazadores o pescadores que se exceden en la toma de sus presas. Lo anterior configura, una *rapacidad recíproca*, de ahí que, los cazadores y pescadores wayuu tengan esto muy presente para evitar retaliaciones de *Pulowi*. “No soy un hombre muy rico pero mis hijos están completos” afirma un pescador prudente pues los relatos de cazadores y pescadores capturados por *Pulowi* y llevados a sus dominios están siempre presentes en sus relatos y en todo el conjunto mítico.

Algunas narraciones acerca del origen de los animales domésticos como vacas y caballos forman parte de una capa mítica que busca fundamentar la adopción de especies introducidas por los europeos en la península de la Guajira a partir del siglo XVI y refleja las transformaciones sociales y económicas de grupos de cazadores, pescadores, horticultores y recolectores hacia un tipo de pastoralismo o de “propensión pastoril” como la llama Saler (1996) basado en la tenencia de diversas especies animales. Ello encaja en lo afirmado por Levi-Strauss acerca de que los mitos no son intrínsecamente estables pues ellos pueden verse perturbados por la historia. Muy por el contrario, existen debido a la historia, existen para atenuar los efectos de la perturbación a fin de mantener la coherencia del significado. Los mitos

generan la apariencia de estabilidad, una ilusión de atemporalidad que no puede verse afectada por cambios en el mundo, sino que lo hacen por medio de sus incesantes transformaciones, que marcan su historicidad como objetos desde el punto de vista del analista (Gow, 2011: 11).

Al explicar la conducta de muchas especies animales los wayuu resaltan no solo la capacidad de sentir emociones por parte de estos sino sus potenciales movimientos y respuestas ante las acciones de otros seres así como el carácter social de sus interacciones con otros animales y con los humanos. A cada especie le son asignadas cualidades específicas, y unos patrones que les son inherentes como grupo viviente capaz de dejar una traza social de sus actuaciones en el universo y una predictibilidad que, en cierta forma, refleja una especie de código moral que le es propio como especie particular y, por tanto, como conjunto social más que a una condición genérica como animal. Tal y como los wayuu registran el comportamiento de grupos familiares en el campo de las disputas, debido a una trayectoria socialmente trazable y comentada por otras unidades sociales y políticas indígenas, son recogidos los patrones de comportamiento de especies animales como los tiburones, los pelicanos, los conejos y los jaguares.

En la concepción que los wayuu tienen acerca de los animales estos tienen siempre algún ser que puede considerarse su “dueño” o posee alguna especie de cuidado sobre las vidas de aquellos. De esta manera los animales del bosque y del mar, que son objeto de captura por parte de los humanos para su consumo, se encuentran bajo el dominio de *Pulowi* de tierra y *Pulowi* de mar quienes los perciben como sus

rebaños. Los insectos, lagartos y otros animales del bosque pueden ser considerados como hijos de *Juya* o como sus emisarios dado que aparecen cuando llegan las lluvias Perrin (1980). Los animales domésticos o *mürülü* son considerados animales de los humanos, sin embargo, algunos de ellos como los caballos pueden tener también entre sus propietarios a *Ka'i* el Sol.

La relación con los animales considerados *mürülü* se enmarca en lo que Descola (1991) ha llamado “modo de protección”. Este consiste en que una gran colección de no humanos, como los rebaños de caprinos u ovinos entre los wayuu, son percibidos como dependientes de los humanos para su reproducción y bienestar lo que implica un vínculo utilitario y de mutua dependencia entre los no humanos y los humanos que les protegen. Las tareas de vigilancia durante el pasturaje de vacas, cabras y ovejas, el conducirlos, en ocasiones, a largas distancias para abrevar durante los periodos de estiaje, así como las labores de cuidado y vigilancia para evitar su hurto y eventos como el herraje o el de la castración de algunos machos implican mucho del tiempo de los pastores. Debido a ello los pescadores ven una trampa para los humanos en el cuidado de los animales domésticos que conlleva obtener riqueza a cambio de menoscabar su libertad como seres autónomos. Al despojar de su autonomía a estos animales y garantizarles su bienestar, los pastores aseguran su propia subsistencia sacrificando, al mismo tiempo, parte de su libertad de movimientos y autonomía como humanos. Esta situación de interdependencia derivada del modo de protección lleva a los pescadores indígenas a vanagloriarse de su libertad y a calificar a los pastores como “esclavos de animales” puesto que

sus actividades diarias se encuentran organizadas con base en las necesidades de sus rebaños.

Lo anterior evidencia que la identificación de los llamados “vecindarios doxáticos” no se limita a compartir un conjunto de conocimientos o “creencias” sino que su existencia puede remitirnos a considerar la presencia de heterogéneos principios ontológicos entre los wayuu. Ello permearía incluso el grado con que le es otorgada la capacidad de agencia e intencionalidad a los seres no humanos en la sociedad wayuu contemporánea. Mucho de la ontología de la caza terrestre wayuu pervive en otra actividad cinegética como es la pesca marítima. Sin embargo, el pastoreo parece incorporar un orden distinto y algunos esquemas de praxis propios de una concepción en el que los animales no son plenamente autónomos y adquieren una condición subalterna y dependiente de los humanos.

Levi-Strauss nos ha advertido contra lo que él llamó “la ilusión totémica” resaltando principalmente el impulso clasificatorio de la mente humana sobre cualquier connotación mística. En esta perspectiva, los símbolos particulares utilizados para la clasificación son relativamente poco importantes, y tienen poco interés intrínseco propio. Sin embargo, a la luz de nuevos enfoques conceptuales es conveniente dar una nueva mirada al significado especial de las complejas asociaciones entre los humanos y las especies animales y vegetales que una vez consideramos totémicas. La idea de que los *e'irukuu wayuu* tienen como sus respectivos emblemas a animales epónimos convencionalmente identificables se encuentra muy extendida, no solo en las publicaciones etnográficas, sino entre la población criolla guajira. Por ejemplo,

actualmente los pescadores indígenas identifican a especies marinas como miembros de sus clanes, lo que no había sido registrado en ninguna publicación etnográfica conocida sobre los wayuu. La misma concepción puede encontrarse entre los agricultores, y recolectores del interior de la península. A cada planta socialmente significativa se le atribuirá un *e'irukuu*. Con todo, esta asociación no se basa en la idea de que dichos animales son los ancestros de los miembros humanos de determinado *e'irukuu*, sino que se trata de humanos transformados, o exhumanos, que en tiempos transhistóricos compartieron con los humanos la pertenencia a un determinado clan.

Los animales, como lo ha dicho Perrin (1987), son “humanos caídos”. Es innegable, sin embargo, que uno o varios animales se encuentran asociados de manera emblemática con cada *e'irukuu*. Si los miembros del clan *Uliana* se identifican con el jaguar no es porque descienden de este sino porque dicho animal sirve como un marcador clasificatorio de carácter prominente en relación con el atributo social de la fuerza y la valentía y así sucede con los animales vinculados con otros *e'irukuu*. Los miembros humanos de un *e'irukuu*, por tanto, no descienden de dichos animales, aunque sí comparten con ellos la pertenencia a dicho *e'irukuu*, derivada de haber sido conjuntamente humanos en el orden referencial desde donde se desprende una condición social diferencial fundamentada en los atributos comunes originarios que, hasta hoy, se consideran inherentes a esa categoría de seres.

En el pensamiento wayuu, dada la condición de seres sociales que se otorga a los animales, se considera que estos tienen entre sí relaciones de antagonismo,

cooperación y protección que encajan en los conceptos de “interanimalidad” e “interagentividad”, términos acuñados por el filósofo francés Maurice Merleau Ponty y por el antropólogo británico Timothy Ingold respectivamente. El término interanimalidad, acuñado desde la visión ontológica de Merleau Ponty, objeta la idea de que los animales existen como entidades separadas, exteriores unos a otros y limitados a simples respuestas mecánicas a semejanza de un reloj de cuerda. Sin embargo, realmente los animales existen en un circuito de expresión y resonancia con otros animales y con el medio en que viven. Ingold por su parte, plantea que los cazadores y sus presas existen en sus respectivos universos perceptuales y esta mutua detección incide en la escogencia de sus comportamientos inmediatos. Entre ambos existe lo que Ingold (1996:129) llama “interagentividad” en la que humanos y no humanos se encuentran atentos al universo. Las personas conocen íntimamente un ambiente dado y se encuentran en una íntima relación con los seres que lo habitan de la misma manera en que conocen a los parientes más cercanos con quienes comparten íntimamente la vida cotidiana.

La respuesta inmediata será la de recordar que ellos son seres vivientes que fueron wayuu, por tanto, humanos, en una dimensión temporal llamada *wayuu sumaiwa*. Esta humanidad inicial explica su condición actual de seres sociales, la conservación de su capacidad de agencia e intencionalidad, así como la pertenencia a unidades sociales y políticas como los clanes wayuu que, surgidas desde el orden referencial y mantenidas hasta hoy, involucran a diversas personas provenientes de múltiples especies: humanos, animales y vegetales quienes comparten un origen primigenio y unos atributos sociales públicamente reconocidos.

Los wayuu tienen una valoración diferencial para las distintas especies animales. Estas valoraciones no se apoyan exclusivamente en criterios utilitarios, sino que en ellas se ponen de manifiesto apreciaciones estéticas que pueden derivarse de la caracterización que se hace de los animales en el orden referencial registradas en el conjunto mítico. El conocimiento del que hoy disponen los humanos en algunos campos de las técnicas o de la regulación de la vida social es atribuido por los wayuu a seres que hoy son considerados como animales. Así, el elaborado tejido que hoy permite a las mujeres wayuu tejer primorosas piezas como chichorros, fajas y mochilas proviene según algunos relatos de la araña *walekeerü*. Otros aportes de animales a humanos tienen que ver con el sistema normativo o *sukuaipa wayuu* cuya elaboración encomendó *Ma'leiwa* al retórico seductor pájaro *Utta* quien ejerció como palabrero primigenio y fue reemplazado por aves como el amenazante pájaro carpintero y por otros animales como el intrigante murciélago y el hilarante mono.

Algunos wayuu entrevistados consideran que la relación entre humanos y animales no es una relación heterárquica. Según ellos la vida de los animales es más breve porque la sangre untada por *Juya* en los animales no tuvo la misma fuerza que la insuflada en los humanos. Aún en el conjunto mítico, durante la humanidad inicial, los animales disponían de otros animales y los seres míticos como *Juya* eran dueños de caballos en la misma forma en que los pastores actuales controlan la vidas y movimientos de sus animales.

Al preguntar a cazadores, pescadores o pastores indígenas ¿qué es un animal? quizás la pregunta será mejor planteada si decimos ¿Qué son los animales? para no dejar escapar el carácter plural de estos seres. La respuesta inmediata será la de recordar que ellos son seres vivientes que fueron wayuu, por tanto, humanos, en una dimensión temporal llamada *wayuu sumaiwa* y posteriormente transformados en lo morfológico. Esta humanidad inicial explica su condición actual de seres sociales, la conservación de su capacidad de agencia e intencionalidad, así como la pertenencia a unidades sociales y políticas como los clanes wayuu que, surgidas desde el tiempo transhistórico y mantenidas hasta hoy, involucran a diversos seres provenientes de múltiples especies: humanos, animales y vegetales los cuales comparten un origen primigenio y unos atributos sociales públicamente reconocidos.

Muchas narraciones wayuu se refieren a seres humanos que existieron, amaron, viajaron y pelearon en el tiempo transhistórico y que hoy perviven como astros cuyo comportamiento adquiere sentido si se les observa desde el orden primordial. El sol, *Ka'i*, aparece en ellas como un wayuu masculino, dueño de singulares monturas y de extensos rebaños. *Ka'i* posee un sombrero brillante a través del cual ilumina la tierra. En ocasiones actúa como un transgresor de normas sociales que puede enamorar y raptar a una joven mujer recluida en una habitación oscura durante su rito de paso y a la que su propio padre biológico tiene prohibido el acceso. Puede embriagarse en exceso hasta caer profundamente dormido y perder su luminoso sombrero lo que incide dramáticamente en los ciclos vitales de los seres vivientes. De esta manera, aunque sus movimientos siguen un orden similar a las actividades

de los seres humanos, en ocasiones su curso puede ser desviado o suspendido por la acción de otros seres.

El concepto de fuerzas que actúan de manera impersonal es totalmente extraño para los wayuu. Fenómenos como los eclipses de luna y las tormentas tropicales son explicados a partir de extravíos, disputas o confinamientos temporales propios de la condición humana. La pregunta desde la cual parte la explicación del mundo no es, como en la ciencia occidental, un interrogante asociado metafóricamente al funcionamiento de un reloj de cuerda ¿cómo funciona esto? sino que busca la intencionalidad existente detrás de un fenómeno ¿quién y por qué lo causa? Estas historias ejemplifican, según Hallowell (2002), como la dicotomía natural-sobrenatural no tienen sentido en algunas sociedades y como las historias acerca de seres como *Ka'i* y *Kashi nos* muestran sus roles y su interacción con otros seres considerados personas que actúan como fuerzas integrales en el funcionamiento de un cosmos unificado.

Algunas cosas en cuya elaboración participan los humanos tienen una ambigüedad ontológica, pero en otras su condición de ser viviente es expresada de manera concluyente. Un ejemplo de ello es la *lania* o amuleto. La *lania* es un ser vivo: *kato'ulu*, que se expresa a través del sueño o el llanto. En ella habita una inmaterialidad llamada *aseyuu*: el mismo término utilizado para los espíritus auxiliares del chamán. Al provenir del mundo vegetal trae con ella componentes inmateriales de las plantas que fortalecen su capacidad de agencia. Por esta razón, pueden proporcionar un rumbo a quienes la poseen dando instrucciones precisas acerca de la conducta a

seguir ante la inminencia de un grave riesgo individual o grupal. Justamente por su condición de estar viva requiere una alimentación periódica o extraordinaria.

En lo que respecta a los artefactos, la intencionalidad que se les puede atribuir es guiada por criterios basados en el grado y el contexto. Par dar un ejemplo, las armas de fuego, son reconocidas como artefactos elaborados por los humanos. Sin embargo, los wayuu las perciben como elementos que fluyen en una cadena de relaciones pues ellas no tienen una existencia aislada, por el contrario, se encuentran inmersas en un contexto social y están dotadas de historias particulares y temporalidad (Hodder, 2012: 5). Las armas de fuego participan en un intercambio de sustancias materiales y componentes inmateriales entre estas y sus víctimas. En el arma se aloja algo de la inmaterialidad del difunto en tanto que en el cuerpo de la víctima pueden quedar restos de pólvora o componentes materiales de la misma arma. En consecuencia, los parientes uterinos de este buscarán que ese artefacto, que se mueve con soltura *taashii*, en el circuito de las cosas en el mundo, salga de circulación. Ella se pide justamente para extraerla de los circuitos de las cosas del mundo en donde el arma, como muchos objetos que fluyen e interactúan con otras cosas y entidades, puede mantener un grado de agencia y en contextos como los conflictos interfamiliares, tendrá un carácter actuante y, en alguna medida, viviente.

Con respecto a otros objetos de metal llamados *kachuweera* como televisores, radios, teléfonos móviles la actitud wayuu hacia ese tipo de artefactos provenientes del universo *alijuna* difiere significativamente de la otorgada a seres, sustancias y cosas

que ya existían en los tiempos de *wayuu sumaiwa*, en las que estas ocupaban un lugar como humanos, participaban en categorías sociales, ejercían oficios y estaban dotadas de capacidad de agencia. Sin embargo, desde la perspectiva wayuu, se reconoce su condición de objetos provenientes del universo *alijuna*, pero en ciertos contextos lingüísticos para designarlos es probable que se le atribuyan componentes bióticos y que sus sonidos como a las bocinas de los automotores se les asocie con el llanto humano o como a los teléfonos móviles o celulares algunos wayuu les atribuyan comportamientos sociales y les llaman *perulaa* “chismosos”.

Una de las preguntas clave que guían la presente investigación es la de establecer ¿cómo se configura la noción de persona entre los wayuu contemporáneos y cuáles son las fronteras de esta y a qué tipos de seres está abierta? En el universo social wayuu los seres vivientes, astros, humanos, plantas, cerros y animales estuvieron entremezclados en la dimensión temporal llamada *wayuu sumaiwa*. El término empleado por los wayuu para referirse a esa interpenetración de especies: humanos, animales y vegetales es *papüshaawasü* o *papüsheewasü* que también puede traducir la idea de que dichos seres se encuentran “emparentados” o “familiarizados” Dicha palabra proviene del termino *apüshii* que significa, parte, y cotidianamente sirve para referirse a un conjunto de parientes uterinos. De allí se deriva una vinculación ontológica entre diversos seres vivientes y ello constituye el punto de partida de la noción de persona en dicha sociedad. Todos los seres a quienes hoy se les atribuye capacidad de agencia, aunque se encuentren morfológicamente transformados, compartieron la pertenencia a esa humanidad primigenia en un tiempo transhistórico.

Los wayuu contemporáneos resaltan la capacidad de agencia de algunos seres cuando afirman que tal especie vegetal o animal o una elevación del territorio fueron “wayuu” en el pasado poniendo en evidencia su condición humana original. Los procesos transformativos conllevaron cambios morfológicos y, en cierto grado, axiológicos sobre estos seres, pero ellos conservan su capacidad semiótica de comunicación entre especies lo que les permite una compleja interagentividad y el mantener atributos de reflexividad y subjetividad que se encuentran sedimentados en sus cuerpos o, como se alude por parte de los wayuu respecto de algunas plantas, en sus “casas”.

Philippe Descola ha hecho énfasis en la capacidad de interacción social de las personas pues considera que podemos llamar como tal a “aquellas con las que otras personas interactúan con diferentes grados de reciprocidad. Se puede hablar con otras personas. Las personas son seres volitivos, relacionales, culturales y sociales. Demuestran agencia y autonomía con diversos grados de autonomía y libertad” (Descola, 2001:). Esta capacidad de agencia y autonomía de los distintos seres es desigual en el pensamiento wayuu.

Un concepto clave para entender la noción de persona es el de *aain*. *Aain* significa, entre otras cosas, corazón, y según dicho autor se emplea ampliamente para referirse a la esencia de una persona: a aquellas cualidades o características personales que hacen que la persona sea el ser individualizado que es y que se conservan aún después de su muerte (Saler, 2005). No solo los humanos sino también los animales

poseen un alma o *aa'in*, las almas de los animales sacrificados en un velorio acompañan al humano difunto en su viaje a *Jepira*, el mundo-otro de los wayuu. Ambos, humanos y algunos animales emblemáticos están vinculados entre sí por el clan al que pertenecen. A los animales se les reconoce el estar dotados de reflexividad e interagentividad.

Comúnmente los animales tienen una vida más breve que la de los humanos y su transformación morfológica en el tiempo mítico se debió de alguna manera a que llevaron a cabo comportamientos sociales transgresores y persistieron en sus obsesiones invencibles. Adicionalmente, algunos ancianos wayuu consideran que la vitalidad animal es menor y ello se manifiesta en su perdurabilidad en el tiempo. Los atributos sociales, formas corporales y la capacidad volitiva de los seres vivientes, así como las relaciones actuales entre humanos, entre humanos y no humanos se basan en un orden establecido desde una dimensión temporal transhistórica.

Corolario de lo anterior, los eventos transformativos explican, en gran parte, el fundamento de la extensión que los wayuu contemporáneos hacen de la condición de personas a diversos seres no humanos. Los relatos relacionados con la transformación de los animales y plantas a partir de una humanidad primordial nos muestran a diversos animales y a numerosos seres del mundo vegetal como “humanos caídos” que conservan parte de esos atributos bajo su actual apariencia morfológica.

Son marcos referenciales para la interacción entre seres vivientes y, como lo ha dicho Myers sobre los Pintupi australianos, estas eras constituyen una estructura invisible de este mundo, una especie de prototipo cósmico. Las relaciones existentes entre estos tipos de humanidad durante el orden referencial van a tener importantes consecuencias en el universo social de los wayuu contemporáneos, específicamente en la forma en que se fundamenta la identificación y categorización de los seres no humanos. En consecuencia, las categorías de relación y los modos de interacción que prevalecen en el mundo intrahumano también están vigentes en la mayoría de los contextos en los que actualmente los humanos y los no humanos interactúan.

Es imperativo ser conscientes sobre el siguiente hecho: los wayuu contemporáneos son socialmente heterogéneos y se hallan sometidos a la influencia de múltiples flujos culturales e interactúan con organizaciones económicas, políticas y religiosas que se encuentran en su territorio tales como Estados nacionales, empresas mineras y energéticas, flotas de pesca industrial, sociedades portuarias, organizaciones religiosas, grupos armados ilegales y consorcios turísticos. Por otra parte, la expansión del cristianismo no católico, aún en los sitios más recónditos de la península, es hoy un hecho incuestionable al igual que la dramática disminución del número de chamanes, hombres y mujeres, en todo el territorio wayuu. Nuevos ritmos sociales como los calendarios electorales y escolares, las temporadas turísticas y los cronogramas de expansión de los proyectos de las empresas de transmisión eléctrica o mineras irrumpen en el universo wayuu y fragmentan sus tiempos sociales. Esta heterocronía se vincula con los rituales funerarios, los tiempos de siembra y de vendimia, las temporadas lunares de los pescadores marítimos, el

herraje del ganado y los ritmos que imponen los eventos sociales tales como, rituales de paso, matrimonios, disputas y funerales que permiten concatenar el flujo cotidiano del tiempo con los seres, eventos y lugares de *wayuu sumaiwa*.

Nuevos proyectos energéticos se establecerán pronto en su territorio, algunos de ellos sobre áreas en donde se encuentran, esto es lo que Marisol de la Cadena ha llamado Earth-Beings o seres de la tierra, para quienes esta antropóloga reclama un lugar en la política hasta ahora reservada a los humanos. Esta “cosmopolítica” como ella la llama hace más imperativo aun el profundizar en las concepciones ontológicas y epistemológicas de los wayuu contemporáneos y abre el campo para nuevas investigaciones. Si como ella ha dicho, el reconocimiento de las ontologías indígenas puede disputar el monopolio de la ciencia noratlántica para definir la “Naturaleza”, entonces también pueden poner en evidencia el carácter provinciano de la llamada ontología universal y, de esta manera, ellas prefiguran la posibilidad de un dialogo respetuoso entre mundos divergentes.

BIBLIOGRAFIA

1. ALVAREZ, José Ramón, (2017) Manual de la lengua wayuu. Organización indígena Yanama. Wajira, Kolompia.
2. ARMSTRONG, JM—Metraux; METRAUX, A. A., (1948) The Goajiro. *Handbook of South.*
3. ARDILA, Gerardo; PRECIADO, Alfonso Pérez. (1990) *La Guajira: de la memoria al porvenir una visión antropológica.* Centro Editorial, Universidad Nacional de Colombia.
4. ARHEM, Kaj, (1993). Ecosofía makuna. La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano, 109-126.
5. ARMELLADA, Cesáreo de, (1957) “Así vi yo la Guajira y sus problemas”. Venezuela Misionera. Caracas, no 217: 59-63
6. ARROM, J. J. (1986). Cimarrón: apuntes sobre sus primeras documentaciones y su probable origen. *Cimarrón*, 15-30.
7. BARRERA, E. (2000). Mestizaje, comercio y resistencia. *La Guajira durante la segunda mitad del Siglo XVIII. Bogotá: instituto Colombiano de Antropología e Historia.*
8. BARRETO, A. C. R. (2010). Ontología y antropología de la interanimalidad. Merleau-Ponty desde la perspectiva de Tim Ingold. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 5(1), 32-57.
9. BASSI, Ernesto. (2016) *An aqueous territory: sailor geographies and New Granada's transimperial greater Caribbean world.* Duke University Press.
10. BLASER, M. (2013). “Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe”. *Current Anthropology*, 54(5), 547-568.

11. BOLINDER, Gustaf. *Indians on horseback*. D. Dobson, 1957.
12. BOYER, Pascal (1994) *The Naturalness of Religious Ideas, A Cognitive Theory of Religion* (Berkeley, 1994), p. 229 pp 50-51.
13. BOYER, Pascal; BERGSTROM, Brian. (2008) Evolutionary perspectives on religion. *Annual review of anthropology*, vol. 37, p. 111-130.
14. BRIGHTMAN, R. A. (1993). Grateful prey: Rock Cree human-animal relationships.
15. BURKE, Kenneth. (1969) *A grammar of motives*. University of California Press,
16. CANDELIER, Henri. (1994) *Riohacha y los indios guajiros*. Ecoe Ediciones.
17. CANO Correa, C., VAN DER HAMMEN Malo, M. C., & ARBELÁEZ ALBORNOZ, C. (2010). Sembrar en medio del desierto: ritual y agrobiodiversidad entre los wayuu. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt Colombia, Bogotá.
18. CAUDMONT, Jean (1953) Cuentos y leyendas de La Guajira. *Revista Colombiana de Folklore*. Bogotá series 2, no 2 : 167-174
19. CAYON L., & CHACON, T. (2014). Conocimiento, historia y lugares sagrados. La formación del sistema regional del alto río Negro desde una visión interdisciplinar. *Anuario Antropológico*, (II), 201-236.
20. CORREA, F. (1990). *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Instituto Colombiano de Antropología.
21. CHAVES, Milcíades. (1946) Mitos, leyendas y cuentos de la Guajira. *Boletín de Arqueología*, vol. 2, no 4.
22. CHILDS, Brevard (1974) The Etiological Tale Re-Examined. *Vetus Testamentum*, 24(Fasc. 4), 387-397.

23. DAZA VILLAR, V. (2005). Los guajiros: Hijos de Dios y de la Constitución: una travesía hacia la conquista espiritual de los wayuu. *Riohacha: Gobernación de La Guajira-Fondo mixto para la promoción de la cultura y de las artes de La Guajira, VI*
24. DELGADO RODRÍGUEZ Camilo (1995) La blasonería* y el arte rupestre Wayuu Wale'kerü. Artesanías de Colombia S.A.: Bogotá
25. DE LA CADENA, M. (2015). *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press.
26. DE LA CADENA, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond "politics". *Cultural anthropology*, 25(2), 334-370.
27. DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli. Naturaleza y sociedad. *Perspectivas antropológicas. Siglo Veintiuno Editores, México, 2001*.
28. DESCOLA, Philippe (2001). "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social". En *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, 101-123
29. _____DESCOLA, Philippe. (2010) *La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Les Editions de la msh,
30. DUCHESNE, Juan. (2015). *Caribe, Caribana: cosmografías literarias*. Ediciones Callejón.
31. DREYFUS, P. J. (2012). *Our better nature: environment and the making of San Francisco*. University of Oklahoma Press.
32. ELLEN, R. F., & FUKUI, K. (1996). Redefining nature: ecology, culture, and domestication.
33. EVANS-PRITCHARD, E (1937) *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande* (Oxford, 1937, abridged 1976).

34. FABIAN, Johannes. *Time and the other: How anthropology makes its object*. (2014) Columbia University Press..
35. FINOL, José Enrique. (1984) *Mito y cultura guajira*. Maracaibo: Editorial de la Universidad del Zulia. Colección Francisco Ochoa.
36. FORTIS, P. (2015). Smoking tobacco and swinging the chicha: on different modes of sociality among Guna ('Kuna') people. *The master plant: tobacco in lowland South America*, 199.
37. FREEDMAN, F. B. (2015). Tobacco and shamanic agency in the Upper Amazon: historical and contemporary perspectives. *The Master Plant: Tobacco in Lowland South America*, 63.
38. FUCHS, Helmuth. (1962) Totemismus und Sozialstruktur der Guajiro. *Akten des*, 1, vol. 34
39. GARCIA G, Nelly y VALBUENA, Carlos. (2004) Cuando cambian los sueños: la cultura wayuu frente a las iglesias evangélicas. *Opción: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, no 43, p. 9-28.
40. GELL, A. (1998). *Art and agency: an anthropological theory*. Clarendon Press.
41. GUERRA, W. (2001) "La disputa y la palabra (La ley en la sociedad wayuu), Bogotá, Ministerio de Cultura.
42. _____(2015) El mar cimarrón. *Conocimientos sobre el mar, la navegación y la pesca entre los wayuu*. Museo Arqueológico Nacional Aruba.
43. GONZALEZ, Omar. (2007). *Las literaturas indígenas maipure-arawakas de los pueblos Kurripako, Warekena y Baniva del estado Amazonas*. Fundación Editorial el Perro y la Rana.

44. GURURANI, S. 2002 El saber de las mujeres del Tercer Mundo en el discurso sobre el Desarrollo. *Revista de Ciencias Sociales de la Unesco*, 173. Disponible en: http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/SHS/pdf/173abstracts173sp_a.pdf (Acceso, junio 20 de 2011)
45. GUTIERREZ DE PINEDA, Virginia, (1948) Organización Social en La Guajira
46. HALL, Mathew. (2011). Plants as persons. *A Philosophical Botany*, Albany (NY).
47. HALLOWELL, A. I. (2002). Ojibwa ontology, behavior, and world view. *Readings in indigenous religions*, 22, 17-49.
48. HARVEY, G. (2014). *The handbook of contemporary animism*. Routledge.
49. HEIDEGGER, M. (1995). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Oxford, UK: Blackwell. (Original work published 1927).
50. HERNANDEZ DE ALBA, Gregorio (1936). *Etnología guajira*. ABC.
51. HOLBRAAD, M., & PEDERSEN, M. A. (2017). *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge University Press.
52. HODDER, Ian, (2012). *Entangled: an archaeology of the relationships between humans and things*. John Wiley & Sons
53. HVIDING, E. (2001). "Naturaleza, cultura, magia, ciencia, sobre los metalenguajes de comparación en la Ecología Cultural". DESCOLA, P. & G.
54. INGOLD, Tim. (1996) Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment. En Ellen, R, K, Fukui (eds.), *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*, (pp. 117-155). Oxford: Berg.
55. _____(2000) *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.

56. _____(2011) *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. Routledge, 2011.
57. INNERARITY Daniel (2008). "Un mundo desincronizado." *Colección de Estudios Internacionales* 3 .
58. ISAACS, J. (1951). *Estudio sobre las tribus indígenas del Magdalena* (Vol. 133). Ministerio de Educación Nacional
59. JARAMILLO, P. (2014). *Etnicidad y victimización: genealogías de la violencia y la indigenidad en el norte de Colombia*. Ediciones Uniandes-Universidad de los Andes.
60. _____ P. (2012). Deuda, desesperación y reparaciones inconclusas en la Guajira, Colombia. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (14), 41-65.
61. JOHNSON L., y E. HUNN (2012) *Landscape Ethnoecology: Concepts of Biotic and Physical Space Studies in Enviromental Anthropology* (Introduction). New York and Oxford: Berghahn Books.
62. JUSAYÚ, Miguel Angel. (1975) *Jükûjaláirrua wayú*. Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Lenguas Indígenas,
63. _____(1977) *Diccionario de la lengua guajira: Castellano-guajiro* (Vol. 2). Universidad Católica Andrés Bello, Centro de Lenguas Indígenas.
64. _____(1986) *Achi'ki, relatos guajiros*. Universidad Católica Andrés Bello,
65. _____ (1989). *Takü'jala: lo que he contado*. Universidad Católica Andrés Bello, M. Á. Jusayú,
66. . _____(1999) *Ni era vaca ni era caballo*. Ediciones Ekaré. Andrés Bello. Centro de Lenguas Indígenas.
67. JUSAYÚ, Miguel Ángel; ZUBIRI, Jesús Olza. (1988) *Diccionario sistemático de la lengua guajira*. Universidad Católica Andrés Bello, Centro de Lenguas Indígenas.

68. KOHN, E. (2013). *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. Univ of California Press.
69. KUPER, Hilda. The language of sites in the politics of space. *American Anthropologist*, 1972, vol. 74, no 3, p. 411-425., Graham.(2006) *Animism: Respecting the living world*. New York. Columbia University Press.
70. LÉVI-STRAUSS, Claude; (1964) . *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
71. _____ (1973). *From honey to ashes: introduction to a science of mythology*. University of Chicago Press.
72. MANCUSO, Alesandro. (2011). Concezioni dei luoghi e figure dell'alterità: il mare tra i Wayuu. ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line ANNO XII/XIII (2009-2010), N. 12 (2), 81.
73. _____ (2008). Descent among the Wayú. Concepts and social meanings. *Journal de la société des américanistes*, 94(94-1), 99-126.
74. MATOS ROMERO, M. (1978). Apuntaciones historiográficas acerca de los segundos colonos de la Guajira. *Crónicas Guajiras*. Maracaibo.
75. MERLEAU-PONTY, Maurice [1956-1960] (1995). *La nature. Notes cours du Collège de France*. París: Seuil.
76. MINISTERIO DE CULTURA y FUNDACION CERREJON GUAJIRA INDIGENA (2014). Los frutos del desierto de Juya: alimentacion, cocina y uso de las especies silvestres en La Guajira. Direccion Otto Vergara.
77. MIDGLEY, M. (1988). "Beasts, brutes and monsters" .en INGOLD Tim, What is an Animal, 35-46.

78. MITCHELL, P. (2015). *Horse Nations: The worldwide impact of the horse on indigenous societies post-1492*. OUP Oxford.
79. MUJICA Jesús, et al. La cerámica guajira. Amuchi wayuu. 1996.
80. MUNN, Nancy D. The cultural anthropology of time: A critical essay. *Annual Review of Anthropology*, 1992, vol. 21, no 1, p. 93-123.
81. MYERS, Fred R. (1991) *Pintupi country, Pintupi self: sentiment, place, and politics among Western Desert Aborigines*. Univ of California Press.a
82. NELSON, Richard K., (1982) *Make prayers to the raven. A Koyukon view of the northern forest*. University of Chicago Press, 1982.
83. OBSERVATORIO DEL CARIBE COLOMBIANO (2007) Estudio sobre el desarrollo de la zona de integración fronteriza (ZIF) entre el Departamento de La Guajira en Colombia y el Estado del Zulia en Venezuela: antecedentes e identificación de temas y proyectos prioritarios. Documento inédito.
84. ORTÍZ, F., & RUEDA, H. P. (2005). *Rocas y petroglifos del Guainía: escritura de los grupos arawak-maipure*. Fundación Etnollano.
85. PÁLSSONS (Coords.). *Naturaleza y Sociedad, perspectivas antropológicas*. Siglo XXI editores SA de CV México, 192-213.
86. PAZ IPUANA, Ramón. (1972) Mitos, leyendas y cuentos guajiros. *Instituto Agrario Nacional. Gerencia de Promoción y desarrollo-Departamento de Promoción Capacitación y Organización campesina. Programa de desarrollo indígena*. Caracas, 1972.
87. PAZ IPUANA, Ramón (2017) *Cultura, Literatura y Cosmovisión Wayuu*. Repsol

88. PAZ REVEROL, C. (2007). Sistema explicativo del proceso salud-enfermedad en niños wayuu. Propuestas para la promoción de salud desde la interculturalidad. Maracaibo: Vicerrectorado Académico de la Universidad del Zulia.
89. PELUSO, Nancy Lee; WATTS, Michael (ed.). *Violent environments*. Cornell University Press, 2001.
90. PEREZ VAN-LEENDEN, Francisco. J. (1998). Wayúunaiki: estado, sociedad y contacto. Universidad del Zulia.
91. PERRIN, Michel (1979), Sûkuaitpa Wayuu los guajiros: La palabra y el vivir Fundación La Salle, Caracas. Ps 154-156
92. _____ (1980) *El camino de los indios muertos: mitos y símbolos guajiros*. Monte Avila,.
93. _____ (1987). Creaciones míticas y representación del mundo: el ganado en el pensamiento simbólico Guajiro. Fundacion La Sallé.}
94. _____ (1995). Los practicantes del sueño: el chamanismo Wayuu. Monte Ávila Editores Latinoamericana.
95. _____ Introduction (1986) en WILBERT, J., SIMONEAU, K., & PERRIN, M. (1986). Folk Literature of the Guajiro Indians. *UCLA Latin American Studies Series*, 63(1) ps 1-17
96. _____ (1995). *Los practicantes del sueño: el chamanismo Wayuu*. Monte Avila Editores Latinoamericana.
97. PIEROTTI, R. (2011) The world according to Is'a: combining empiricism and and spiritual understanding in indigenous ways of knowing. *Ethnobiology*, 65-81.
98. PIMIENTA, Margarita (1993) Historia de todo lo existente. Colección Wommainpaa. Universidad de La Guajira

99. PINEDA GIRALDO, Roberto. (1947) La Chama, un mito guajiro. *Revista Colombiana del Folclore*, 1947, vol. 2, p. 113-126.
100. PINEDA GIRALDO, Roberto (1950) Aspectos de la magia en la Guajira. *Revista del Instituto Etnológico Nacional*. Bogota
101. POLO ACUÑA, J. (2012). *Indígenas, poderes y mediaciones en la guajira en la transición de la colonia a la república*. Ediciones Uniandes-Universidad de los Andes.
102. _____ (2005). Contrabando y pacificación indígena en la frontera colombo-venezolana de la Guajira (1750-1820). *América Latina en la historia económica*, (24), 87-130.
103. PRIETO, Guillermo, 1818-1897, *Viaje a los Estados-Unidos Vol. 3* (Mexico: Imprenta del Comercio, Dublan y Chavez, 1877-1878)
104. REICHEL-DOLMATOFF, G. (1990). Algunos conceptos de los indios Desana del Vaupés sobre manejo ecológico. *La selva humanizada: Ecología alternativa en el trópico húmedo Colombiano*, 35-41.
105. RIVAL, L. (Ed.). (1998). *The social life of trees: anthropological perspectives on tree symbolism*. Bloomsbury Academic.
106. ROBLES, D. A. (2008). *Beyond Assimilation vs Cultural Resistance: Wayuu Market Appropriation in Riohacha, La Guajira, Colombia* (Doctoral dissertation, University of Kansas).
107. ROSMAN, A., & RUBEL, P. G. (1986). *Feasting with mine enemy: rank and exchange among Northwest Coast societies*. Waveland Press Inc.
108. ROSADO, Jairo. (2017) *Farmacopea guajira*. Universidad de la Guajira

109. ROSE, Deborah Bird. (1996) *Nourishing terrains: Australian Aboriginal views of landscape and wilderness*. Australian Heritage Commission.
110. RUSSELL, A., & RAHMAN, E. (Eds.) (2016). *The master plant: tobacco in Lowland South America*. Bloomsbury Publishing.
111. RUUSKA, Alex K. Social Investment in Regions of Refuge: Survival Strategies Among the Southern Paiute of Southern Nevada in WALSH, K. (2016). Engineering Mountain Landscapes: An Anthropology of Social Investment. *Mountain Research and Development*, 36(3), 390-392.
112. SALER, Benson (1988) Los wayu (Guajiro). En *Aborígenes de Venezuela*, 25-145. Caracas: Fundación La Salle- Monte Ávila Editores.
113. _____ (2005) Finding Wayú Religion en Historical Reflections / Réflexions Historiques, Vol. 31, No. 2, History, Memory and Cognition (Summer 2005), pp. 255-270
114. SHORE, B. (1989). Totem as practically reason: Food for thought. *Dialectical Anthropology*, 14(3), 177-195
115. SMITH, Christian. (2011) *What is a person? Rethinking humanity, social life, and the moral good from the person up*. University of Chicago Press, 2011.
116. SOLER Y ROYO, Atanasio. (1915). El cacique José Dolores. *Boletín de Historia y Antigüedades*, 81, 568-575.
117. STICH, Stephen (1983) *From Folk Psychology to Cognitive Science : The Case Against Belief* (Cambridge, MA,),
118. SWAIN, Tony. (1993) *A place for strangers: towards a history of Australian Aboriginal being*. Cambridge University Press.

119. TAPPER, R. (1994). "Animality, humanity, morality, society". En INGOLD Tim What is an Animal, 47-62.
120. THORNTON, Thomas (2008) Being and Place among the Tinglit, Seattle, University of Washington Press
121. TURRADO MORENO, Angel (1950) *Como son los guajiros*. Tip." El Compas".
122. VERGARA, O. (1990). Los wayuu: hombres del desierto. *La Guajira*, Fondo FEN Colombia–Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
123. VIDAL, S. M. (2000). Kuwé Duwákalmi: the Arawak sacred routes of migration, trade, and resistance. *Ethnohistory*, 47(3), 635-667.
124. VIDAL, S. M., & ZUCCHI, A. (1999). Efectos de las expansiones coloniales en las poblaciones indígenas del Noroeste Amazónico (1798-1830). *Colonial Latin American Review*, 8(1), 113-132.
125. VILLALOBOS, Soraya; VARGAS, Orlando; MELO, Sandra. (2007) Usage, Management and Conservation of "yosú", *Stenocereus griseus* (Cactaceae), in the Upper Guajira, Colombia. *Acta Biológica Colombiana*, vol. 12, no 1, p. 99-112.
126. VIVEIROS DE CASTRO, E (199) "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism." *Journal of the Royal Anthropological Institute*, p 469-488.
127. _____-(2004) Exchanging perspectives: the transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. *Common knowledge*, vol. 10, no 3, p. 463-484.
128. _____(2018) Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. Ubu Editora LTDA-ME.
129. WALSH, K. (2016). Engineering Mountain Landscapes: An Anthropology of Social Investment. *Mountain Research and Development*, 36(3), 390-392.

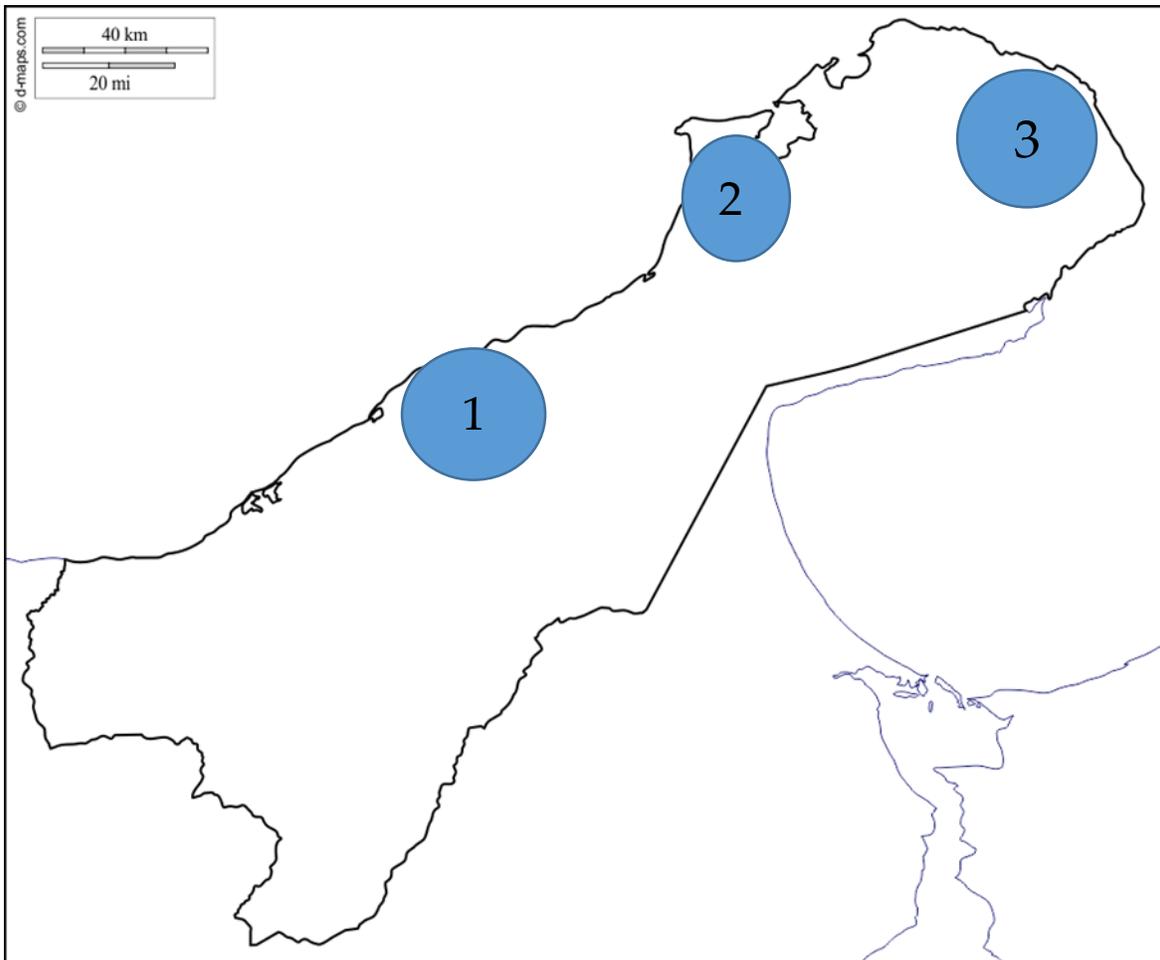
130. WATSON-FRANKE, M. B. (1978). a. The Uala: Images of Wealth among the Guajiro Indians. *Amerikanistische Studien: Festschrift für Hermann Trimborn anlässlich seines 75. Geburtstages*, 2, 271.
131. WEISS, Gerald. (1972) Campa cosmology. *Ethnology*, 1972, vol. 11, no 2, p. 157-172.
132. WHITE, Lynn. (1967) The historical roots of our ecologic crisis. *Science*, vol. 155, no 3767, p. 1203-1207.
133. WHITEHOUSE, Harvey Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity (Oxford, 2000), p. 1.
134. WILBERT, J. (1994). The cultural significance of tobacco use in South America. *Ancient Traditions: Shamanism in Central Asia and the Americas*. Denver, CO: University Press of Colorado & Denver Museum of Natural History
135. _____(1993). *Tobacco and shamanism in South America*. Yale University Press.
136. WILBERT, Johannes; SIMONEAU, Karin; PERRIN, Michel. Folk Literature of the Guajiro Indians. *UCLA Latin American Studies Series*, 1986, vol. 63, no 1
- Willerslev, R. (2007). *Soul hunters: hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Univ of California Press.
137. WILLERSLEV, R. (2007). *Soul hunters: hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Univ of California Press.

ANEXOS



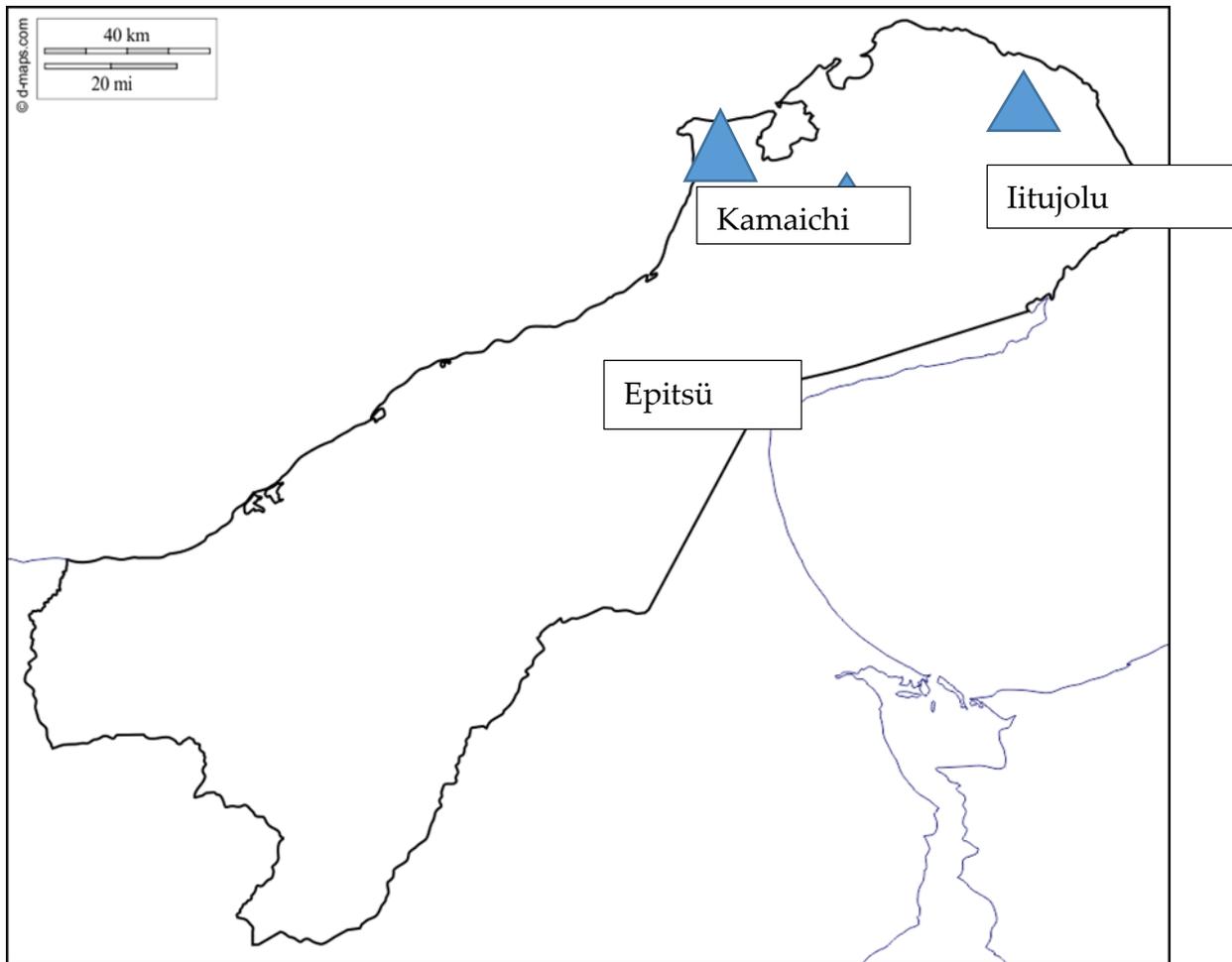
Mapa 1

La Península de la Guajira en la región del Caribe

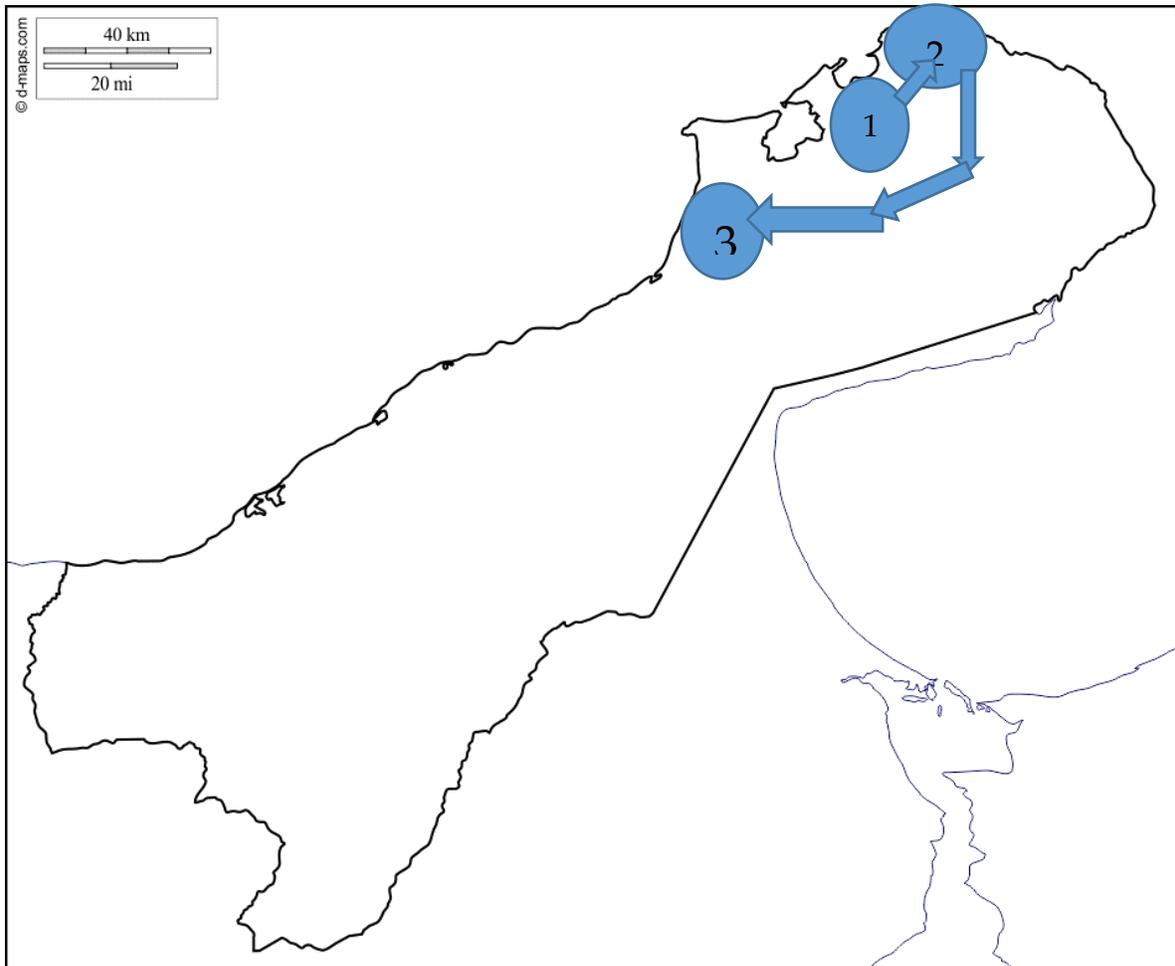


Mapa 2 Zonas de investigación:

- 1) Contorno indígena de Riohacha;
- 2) Zona costera de Cabo de la Vela y Carrizal;
- 3) Siapana y Serranía de la Macuira



Mapa 3 Cerros mitológicos



Mapa 4

Migraciones de mi *apüshii*

- 1) *ii* o raíz territorial en *Youleshii*; 2) migración a *Pulashiwou*; 3) traslado a *Manuuyaluu* en la zona costera de Carrizal



Fotografía 1

Cerro de Epitsü

Fotografía de Jesús Abad Colorado

Tomada del libro Viaje con GPS



Fotografía 2

Cerro de Kamaichi (Cabo de la Vela)

Fotografía de Jesús Abad Colorado

Tomada del libro Viaje con GPS



Fotografía 3
Cerro de Iitujolu
Serranía de la Macuira
Fotografía de Jesús Abad Colorado
Tomada del libro Viaje con GPS



Fotografía 4
Piedra de Alaasü
Fotografía de Jorge Mario Múnera
Tomada del libro Viaje con GPS



Fotografia 5
Tortugas de Pajara (Carrizal)
Fotografía de Weildler Guerra Curvelo



Fotografía 6
Entrada a Jepira (Cabo de la Vela)
Fotografía de Weildler Guerra



Fotografía 7

Silla de Wolunkaa mujer de la vagina dentada, Serranía de la Macuira
Fotografía de Jesus Abad Colorado
Tomada del libro Viaje con GPS



Fotografía 8
Cementerio Uliana de Manuyaluu (Carrizal)

Fotografia de Carlos Pelicano