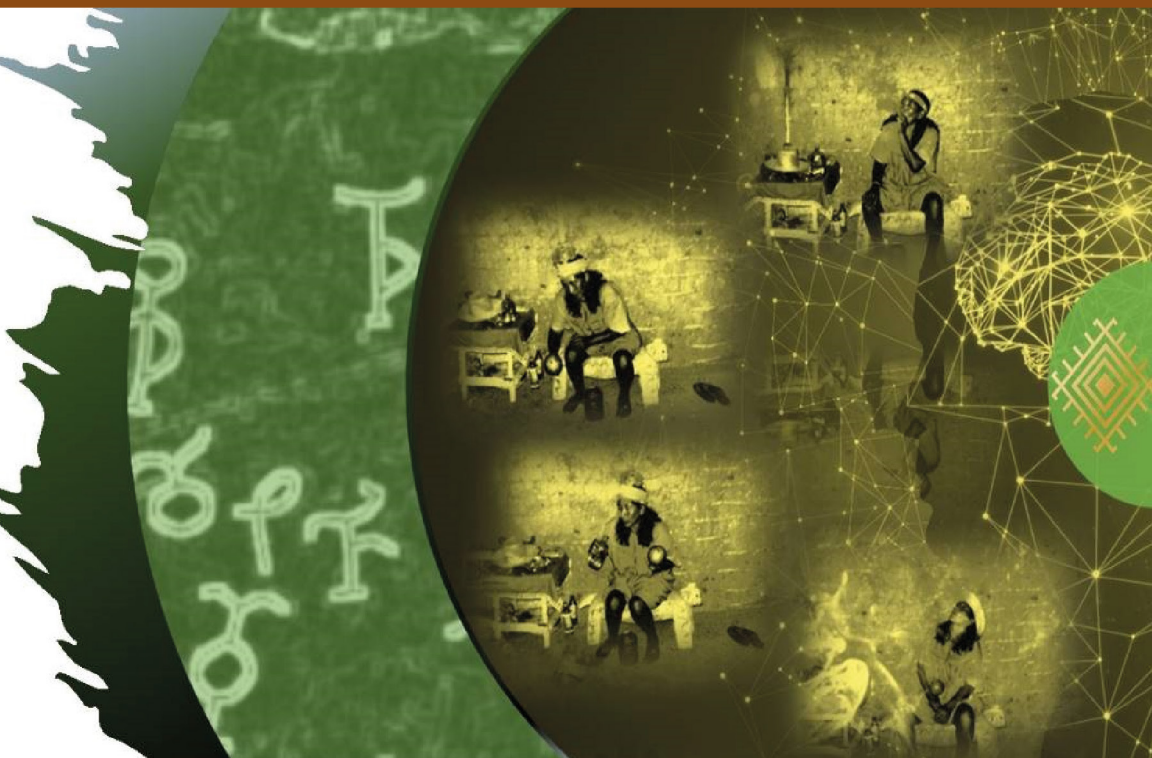


Ritualidad y cognición

La naturaleza cognitiva y simbólica de los ritos y los mitos de curación Wayú
Aportes a una antropología cognitiva del rito



Rafael Balza García



FUNDACIÓN
EDICIONES CLÍO



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA



Colección Ciencias Sociales

Rafael Balza García

RITUALIDAD Y COGNICIÓN

La naturaleza cognitiva y simbólica de los ritos y los mitos de curación Wayú

Aportes a una *antropología cognitiva del rito*

Fundación Ediciones Clío
Academia de Historia del estado Zulia
Centro de Estudios Históricos de la Unviersidad del Zulia
Fundación Difusión Científica

Maracaibo – Venezuela 2023

Este libro es producto de investigación desarrollado por sus autores. Fue arbitrado bajo el sistema doble ciego por expertos.

Ritualidad y cognición. La naturaleza cognitiva y simbólica de los ritos y los mitos de curación Wayú, aportes a una antropología cognitiva del rito .

Rafael Balza (autor).



@Ediciones Clío

@Academia de Historia del estado Zulia

@Centro de Estudios Históricos de la Universidad del Zulia

@Fundación Difusión Científica

Mayo de 2023

Maracaibo, Venezuela

1ra edición

ISBN: 978-980-7984-58-4

Déposito legal: ZU2023000134

Colección *Ciencias sociales*

Diseño, diagramación y portada: Julio César García Delgado

Esta obra está bajo licencia: Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional



Las opiniones y criterios emitidos en el presente libro son exclusiva responsabilidad de los autores

Ritualidad y cognición. La naturaleza cognitiva y simbólica de los ritos y los mitos de curación Wayú, aportes a una antropología cognitiva del rito/ Rafael Balza García (autor).

— 1ra edición digital — Maracaibo (Venezuela) Fundación Ediciones Clío / Academia de Historia del estado Zulia / Centro de Estudios Históricos / Fundación Difusión Científica. 2023.

294 p.; 22,8 cm

ISBN: 978-980-7984-58-4

1. Wayú, antropología cognitiva, ritos de curación, mitología

Fundación Ediciones Clío

La Fundación Ediciones Clío constituye una institución sin fines de lucro que procura la promoción de la Ciencia, la Cultura y la Formación Integral dirigida a grupos y colectivos de investigación. Nuestro principal objetivo es el de difundir contenido científico, humanístico, pedagógico y cultural con la intención de Fomentar el desarrollo académico, mediante la creación de espacios adecuados que faciliten la promoción y divulgación de nuestros textos en formato digital. La Fundación, muy especialmente se abocará a la vigilancia de la implementación de los beneficios sociales emanados de los entes públicos y privados, asimismo, podrá realizar cualquier tipo de consorciado, alianza, convenios y acuerdos con entes privados y públicos tanto de carácter local, municipal, regional e internacional.

Ritualidad y cognición. La naturaleza cognitiva y simbólica de los ritos y los mitos de curación Wayú, aportes a una antropología cognitiva del rito explora la concepción mitológica y ritual de la medicina del grupo étnico Wayú, ubicado principalmente en la Guajira colombiana y venezolana. El trabajo etnográfico interdisciplinario combina la antropología cognitiva, la antropología simbólica y la etnomedicina para analizar la naturaleza simbólica y cognitiva de los ritos de curación de los Wayú y su concepción de la salud y la enfermedad. Este enfoque busca construir una Antropología cognitiva del rito basada en la diversidad de contextos culturales que traen consigo diversas formas de representar la enfermedad, la salud y la curación. Se aporta, para ello, elementos teóricos desde el campo de la antropología cognitiva que nos permita construir una Antropología cognitiva del rito; con base en un trabajo etnográfico que se centra en sectores como Nazareth y San Juan en la Alta Guajira colombiana.

Atentamente;

Dr. Jorge Fymark Vidovic López

<https://orcid.org/0000-0001-8148-4403>

Director Editorial

<https://www.edicionesclio.com/>

Fondo Editorial de la Academia de Historia del estado Zulia

El Fondo Editorial de la Academia de Historia del estado Zulia, busca promover las publicaciones sobre Historia local y Regional e Historia venezolana, especialmente las investigaciones que aportan conocimientos inéditos o enriquezcan la producción científica sobre distintas temáticas de la Historia.

Se persigue que la Academia de Historia del estado Zulia, genere una producción editorial propia, desarrollada fundamentalmente por historiadores, con altos niveles de calidad e innovación, tendientes a satisfacer las necesidades de acceso al conocimiento y consolidar una producción editorial para ofrecer a la colectividad en general, como aporte a sus objetivos y fines institucionales.

El proyecto nace de la confluencia de dos circunstancias que justifican su carácter netamente académico: la convicción de que todavía es posible hacer un libro de calidad, tanto en contenidos como en presentación formal, y la participación de prestigiosos historiadores en el desarrollo del proyecto a fin de garantizar un marco de seriedad y rigor científico

Juan Carlos Morales Manzur

Director del Fondo Editorial

Índice general

Introducción	11
---------------------------	-----------

Capítulo I. Temas y conceptos clave en antropología cognitiva, antropología simbólica y etnomedicina	18
---	-----------

1. Sobre la Cultura. Aspectos cognitivos en su estudio antropológico	18
2. Procesos y sistemas rituales. La forma cognitiva y binaria de una ejecución simbólico-social.....	45
3. Representaciones y certezas míticas. El mito y el saber cultural.....	58
4. El Dispositivo cognitivo. Procesos epistémicos de memorización y organización perceptiva, puntos clave de la antropología cognitiva sperberiana	65
5. La oralidad y el símbolo como ejes organizadores de los procesos rituales y de los mitos.....	71
6. Los procesos simbólicos y la cultura. Sobre símbolos dominantes y símbolos instrumentales.....	78
7. La enfermedad y la salud como representación social y su carácter mítico y ritual. Las enfermedades Wanülüü, un caso Wayú	87

Capítulo II. Aspectos etnográficos de la etnia Wayú en la Alta Guajira..	94
---	-----------

1. Rasgos generales de la comunidad Wayú. Características físico-geográficas de Nazareth, San Juan y la Alta Guajira	94
2. Acceso vial y medios de subsistencia	102
3. Contexto sanitario de Nazareth y San Juan	105
4. Realidad y dinámica hospitalaria	110

5. El Wayú y los sistemas de prevención y diagnóstico médico.....	116
6. El Piache u <i>Outsü</i> y la medicina clínica-científica. Reconocimiento de un trabajo ritual.....	125

Capítulo III. Concepción simbólica y cultural de la vida y la muerte entre los Wayú a partir de su concepto de enfermedad 128

1. El Wayú y la muerte. De la corporalidad a la noción de enfermedad y salud	128
2. El concepto de <i>Persona</i> . La corporalidad cultural y la adscripción étnica entre los Wayú.....	133
3. El <i>Aa'in</i> y la práctica Chamánica. Exigencias culturales para la iniciación ritual	145
4. La Noción de <i>Aa'in</i> y la concepción de la vida y el sueño.....	150
5. La condición de Persona Wayú y su grado de vinculación con el <i>Aa'in</i> . La muerte y el funcionamiento de su memoria cultural.....	155
6. Aspectos mitológicos y religiosos de la vida, la muerte y la enfermedad entre los Wayú.	162
7. Símbolos mitológicos de la muerte, la salud y la enfermedad en la cultura Wayú. Características simbólicas del mal, una interpretación	173

Capítulo IV. Chamanismo y ritos de curación entre los Wayú: *Un acercamiento simbólico y cognitivo* 196

1. Aspectos simbólicos y cognitivos de los rituales de curación. <i>Una introducción</i>	196
2. La experiencia mnemónica y la articulación comunicativa y social en el ritual de curación Wayú	198
3. La inversión espacial. Una experiencia simbólica y social de los lugares peligrosos	207
4. La práctica ritual de curación y el origen del mal. <i>Un comienzo cultural y mítico</i>	213
5. Aspectos característicos del chamanismo. El Piache Wayú (<i>Outsü</i>) y su función cognitiva.....	232
6. El <i>Outsü</i> como ejecutante y símbolo mediador en los rituales de	

curación. La integración de los opuestos	237
7. Símbolos mediadores y secuencias simbólicas en los ritos de curación Wayú	241
8. Procesos de curación Wayú y la práctica Outsü. <i>Un modelo cognitivo, aportes a una antropología cognitiva del rito</i>	249
Bibliografía.....	261
Anexos	278

Introducción

Desde sus inicios la antropología científica ha entendido que la cultura representa el ámbito simbólico de realización humana; lugar donde un conjunto de conocimientos transmitidos generacionalmente permite mantener la memoria de un grupo humano, expresados en creencias y prácticas. Toda la tradición antropológica ha asumido que la cultura es algo que se aprende a través del lenguaje y la simbolización. La vida y el poder simbólico del *homo sapiens* poseen la capacidad de articular, objetivar, organizar, analizar y transmitir la experiencia socialmente; y almacenar y recuperar información a través de su memoria cultural. Dada esta característica que hace al ser humano ser lo que es, si dicha capacidad fallara la facultad simbólica del hombre para mantener un conjunto de tradiciones sería muy reducido, y posiblemente todo el sistema social y cultural colapsaría y caería en el caos.

El hombre necesita de la experiencia cultural y simbólica para articular, estabilizar, reproducir y hacer circular en el tiempo su particular vida social. Necesita, igualmente, de un conjunto de prácticas, creencias (*certezas fundacionales*) y reglas rituales para construir recetas y habilidades semánticas e instrumentales que les den sentido y dirección a las situaciones más importantes de su vida (crisis vitales, cambio de estatus social, roles sociales, experiencias religiosas, la muerte, la vida, la familia). La experiencia cultural, además, le da forma y normaliza un mínimo de operaciones y procedimientos cognitivo-epistémicos que dan al hombre la posibilidad de integrarse a un sistema de conocimientos, significados y acciones, relacionarse con un determinado grupo social y permitir la posibilidad del intercambio intercultural. De este modo, no podría ser más cierto una definición —amplia— de cultura que aquella que tenga entre sus características clave el rasgo epistémico-cognitivo. Así, el concepto de cultura, como señala uno de

los iniciadores de la antropología cognitiva, Goodenough, se reserva “para lo que se aprende, para las cosas que se necesita *saber* con objeto de cumplir las normas de los demás” (Goodenough, 1970: 191).

Queda entonces preguntar: ¿qué mecanismos y operaciones cognitivas y simbólicas son posibles dentro de la vida simbólica, que permiten la existencia de sistemas culturales estables, de la variabilidad cultural o de los intercambios culturales; todo ello bajo un orden que exige esquemas mentales de articulación, fundación, distribución, diferenciación, reconocimiento, estabilidad, continuidad y sostenimiento de todo el fenómeno cultural que da forma a la realidad, a la percepción, a la experiencia y a la mente humana?; ¿cómo funcionan las operaciones y los mecanismos cognitivos humanos para hacer emerger y ordenar las diversas culturas, y darles sentido manteniendo un conjunto de prácticas y tradiciones? En otras palabras, ¿cómo operan o se dan los procesos mentales y perceptivos en relación con la cultura como para que el ser humano pueda articular la realidad, la experiencia, su relación con los fenómenos físicos y sus relaciones sociales? Ante estas preguntas, como la que guía el presente estudio: *¿Cómo funcionan simbólica y cognitivamente los ritos de curación y los mitos implicados en ellos para proteger al Wayú del mal y de la enfermedad?*, lo importante es encontrar —primero— una serie de presupuestos antropológicos que puedan servir de base para conectar el tema cultural con el tema cognitivo (Lagunas, 2012; Quinn, *et. al.*, 1985; Cole, *et. al.*, 1977); y mostrar que en prácticas tan esenciales y *fundacionales* para las culturas como los ritos, sin duda alguna, la organicidad y las operaciones cognitivas y simbólicas son clave.

Hay que reconocer y aceptar que todo sistema sociocultural para que opere con un mínimo de consistencia, pertinencia, continuidad, reproducción, estabilidad, orden y significado, éste debe permitir que el ser humano genere y posea un particular dispositivo de conocimiento y unos mecanismos y procesos epistémico-perceptivos que le permitan organizar el mundo natural y humano bajo una forma simbólica. Toda vida cultural inicia en el hombre activando un sistema de símbolos y de redes y operaciones cognitivas y epistémicas que permiten disparar y organizar en cada individuo una serie de redes sinápticas, contenidos, conductas y relaciones mentales, las cuales lo llevan a fundar y a explorar su entorno con sentido y darles

forma y posibilidad a sus relaciones humanas. Como actualmente señala la epistemología evolucionista y la *etnoepistemología* que hemos desarrollado en otro lugar (cfr. Balza García, 2013; 2014), en eso consiste —precisamente— la vida social y cultural, en una transacción de información simbólica sobre un determinado mecanismo y unas operaciones cognitivas que permiten la función básica de establecer certezas, generar conocimiento y enseñar a los individuos que los comparten una serie de órdenes, normas, prácticas, haceres, decires, creencias y representaciones. Es sobre tal mecanismo y operaciones que comienzan a generarse las diferencias, las posibilidades y la vida en cultura.

Ahora bien, teniendo como base lo anteriormente señalado, la investigación antropológica que presentamos intenta describir y analizar el funcionamiento particular del fenómeno simbólico y cognitivo en los grupos étnicos, especialmente en el grupo étnico Wayú, que permite articular y estructurar en sus integrantes la posibilidad de mantener ordenado su sistema de creencias y sus prácticas sociales más básicas; sobre todo, las prácticas y creencias relacionadas con la salud y la enfermedad. Asumiendo estas últimas bajo la premisa de que cada sistema cultural posee una forma particular de concebirlas y de enfrentarse al hecho patológico y morboso según un esquema particular de conocimiento.

Esto último es algo que ya desde mediados del siglo XX la *etnomedicina* nos ha advertido. Esta disciplina antropológica surge como un intento por asumir las dimensiones sociales y culturales de la enfermedad y la salud que no había asumido, íntegramente, las propias ciencias médicas. La antropología de la medicina aparece dentro de los primeros intentos e intereses de la antropología aplicada por sistematizar los estudios sobre la salud. El antropólogo observó que es el contexto sociocultural donde el sujeto vive el que le da guías en términos de qué hacer cuando siente dolor o padece un mal, el que reconoce y define el hecho patológico, quien canaliza las formas semánticas a través de las cuales los sujetos expresan esos sentimientos verbal y no-verbalmente, señala y da estatus social a quién presta la ayuda médica, de lo que se espera de los roles y normas que deberían ser tomados en cuenta para comportarse de acuerdo a las prescripciones de la cultura; y, más aún, da orden y sentido a las causas que provocan la enfermedad y sus síntomas.

Posición que nos permite asumir que el Wayú hace efectivo un tipo de tratamiento sanitario sobre la base de unas ciertas y particulares prácticas rituales y unas creencias mitológicas; todo ello establecido y articulado dentro de un sistema particular de vida cultural y engranado en una serie de mecanismos cognitivos. De este modo, se hace importante en este grupo étnico para enfrentar el problema sanitario, y donde tiene también su expresión unos particulares mecanismos cognitivos, el *proceso ritual*. Siendo un fenómeno clave en los grupos étnicos, a través del cual muchas prácticas y situaciones sociales tienen sentido, forma y encuentran lugar en la vida social, los ritos son pasajes, ámbitos y ejecuciones donde el funcionamiento cognitivo humano encuentra también su desarrollo. Por ello, junto a las formas de organización mental y semántica que tiene el Wayú para definir el binomio salud-enfermedad, no se puede pasar por alto su particular manera de enfrentar dicho binomio dentro del propio esquema ritual.

Los rituales permiten a muchos sistemas culturales hacer frente a las perturbaciones del medio y al daño físico (*i.e.* a la enfermedad y al mal). Ofrecen un marco de enfoque mnemónico y epistémico que limita la experiencia, confina los temas y deseos pertinentes y excluye —además— a los intrusos. Nos ayuda a seleccionar experiencias que van en función de los intereses que persigue en sí mismo y en relación con la sociedad: ordenar la experiencia cultural, darle sentido a la ambigüedad, reorganizar la cultura y la mente de sus integrantes, alejar el mal y el caos. La demarcación en éste de un tiempo y un espacio liminal permite avivar, controlar, reajustar e integrar a la cultura; por ejemplo, alejándola del mal y de las consecuencias sociales que puede traer éste. La incursión del individuo en ese espacio sagrado, como señala Mary Douglas (1973), permite avivar su memoria y eslabonar el presente con el pasado. En el rito, además, se despliega un imaginario mitológico *fundacional* que es vivido por el grupo étnico como un conjunto de narraciones reales con una acción social y cultural, y con efectos terapéuticos. Narraciones importantes que le dan sentido y forma a su particular manera de entender y vivir el mundo; por lo cual, se muestran y funcionan como un gran aparato simbólico dentro del rito para ordenar la percepción, el conocimiento, la memoria humana y, en el caso sanitario, permitir encontrar salida al mal o a la enfermedad.

Dichas funciones son cumplidas por los ritos —y los mitos— en tanto son expresión de la propia realidad simbólica del hombre. Esta realidad simbólica hemos de entenderla como un medio de influencias determinables que inducen a las personas y a los grupos a la acción. El símbolo implica la reunión del objeto simbolizado, la expresión proclamada y los sujetos participantes. Es una estructura y un proceso que, además, excluye la actitud del simple espectador y exige una participación del actor a partir del intercambio con un saber implícito. En los ritos el fenómeno simbólico es un condensador, pues concentra y unifica significados dispares en una sola formación simbólica polarizando sentidos; ello es, un dispositivo de inversión simbólica que puede invertir el polo negativo de una imagen o un lugar causante del mal por su polo positivo. Al tener como característica el hecho de concentrar y englobar la ambivalencia total de una cultura, esto es, lo bueno como lo malo, lo positivo como lo negativo, lo perjudicial como lo benigno, su función principal, al menos dentro de los grupos étnicos, es convertir aquello que daña o perjudica a los miembros de una cultura en un hecho positivo o benigno.

De tal manera, entrando ya detalladamente en el contexto de nuestra investigación, todo ese gran aparato que conforma la relación rito, mito y fenómeno cognitivo y simbólico, es particularmente expresado en la vida cultural del Wayú en un caso particular, en los rituales de curación que este grupo ha articulado para hacer frente al mal y a las enfermedades de tipo *Wanülüü*. Esto es de importancia en las comunidades Wayú que pueblan la Península de la Guajira. En localidades y comunidades como Nazareth y San Juan en la Alta Guajira colombiana, los rituales de curación para hacer frente al mal de tipo *Wanülüü* contienen un esquema mítico y un particular mecanismo simbólico y cognitivo que les permite descubrir las causas del mal y hacerles frente en un proceso que implica ordenar las unidades mentales de los sujetos —enfermos— que participan del mismo. Al ser sectores, según observamos, un tanto conservadores de las prácticas y creencias ancestrales de la vida Wayú, tanto Nazareth como San Juan expresan las incidencias simbólicas y cognitivas del aspecto mítico y ritual con las que el Wayú ha hecho frente al hecho patológico de la enfermedad (mal) por muchos siglos. Aunque ciertamente la vida urbana del Wayú, tanto en sectores como Maracaibo como en aquellos más cercanos a espacios urbanos

(el Moján, Paraguaipoa o Maicao), ha redefinido sus prácticas de curación al vincularse con espacios como la medicina clínica y científica, o modelos alternos de curación como las prácticas marialionceras o evangélicas, en dichas comunidades se conserva aún un mínimo de sus prácticas ancestrales de curación.

De tal forma, como nuestro núcleo de interés es la relación rito-mito-salud-enfermedad-símbolo-cognición, se ordenaron las unidades temáticas de acuerdo con dicho contexto etnográfico, en un orden ascendente que va desde los presupuestos teóricos que guiaron la investigación, hasta la descripción y explicación de todo el fenómeno ritual de curación en la etnia Wayú alrededor del tema cognitivo. Así, aunque cada capítulo del libro pueda tener su grado de importancia e independencia, éstos se deben leer como un continuo, pues un punto lleva al otro mostrando la totalidad del trabajo y del esquema de análisis. Para ello se ordenó cada capítulo en relación con dos conceptos clave, a saber, el de *dispositivo cognitivo y fenómeno simbólico*. El primero tomado y caracterizado desde la antropología cognitiva; y el segundo, desde el campo de la antropología simbólica. El primero, núcleo del trabajo, hemos de entenderlo como un mecanismo cultural que no versa ni sobre las cosas ni sobre las palabras, sino sobre la memoria de las cosas y de las palabras (Sperber, 1988). Es un saber acerca del saber, una metaenciclopedia en la enciclopedia que nos ayuda a alejar la perturbación y la ambigüedad social. Un ordenador mental y social de la vida cultural que trata sobre la percepción de las palabras pronunciadas y de la intelección de sus relaciones y fundamentos semánticos. El dispositivo cognitivo es un sistema mental ordenador que permite definir los medios perceptivos humanos a través de su conexión con los espacios de la memoria (memoria activa-memoria pasiva).

Si bien ciertamente el estudio del binomio enfermedad/salud en los Wayú debe comprender la revisión de muchos espacios de su cultura; esto es, espacios y hechos como las relaciones familiares, económicas, lingüísticas y políticas que allí se observan, creemos necesario un trabajo que explore el funcionamiento simbólico y cognitivo de su espacio mitológico y ritual. Creemos que esta característica nos puede dar una clave muy importante para entender el modo de representación y significación de la enfer-

medad y la salud dentro de dicha etnia; y una clave para saber cómo trabaja el rito en relación con las operaciones cognitivas humanas. De esta manera, comprender la etnia Wayú y su significado singular de salud como el de enfermedad (mal) sobre los estudios que hasta ahora ha realizado la antropología cognitiva y simbólica, implica ubicarnos en un nivel de comprensión estructural y mental donde se busca entender cómo ordena y trabaja el imaginario cultural de dicho grupo y, consecuentemente, cómo trabaja su mundo particular de la medicina y sus tratamientos terapéuticos.

En lo que sigue, los objetivos que se persiguen en el siguiente trabajo, presentados en el mismo orden como hemos organizados los capítulos y sus respectivos contenidos, parten del objetivo central: *analizar y comprender el funcionamiento simbólico y cognitivo de los rituales de curación Wayú y los mitos implicados en ellos*. Los objetivos siguientes se ordenaron de acuerdo con cada capítulo. El primer capítulo comprende todo el aparato teórico de la investigación que nos permitirá construir una particular forma de desarrollar una *antropología cognitiva del rito*. El segundo abordará todo el ámbito etnográfico que le da el sustento de campo a nuestros postulados. El tercero describirá la noción de enfermedad y curación dentro de la comunidad Wayú y el funcionamiento de sus mitos dentro de los rituales de curación, particularmente alrededor de aquellos mitos fundacionales relacionados con las enfermedades *Wanülüü*. Y, por último, el cuarto capítulo explicará el funcionamiento cognitivo de los rituales de curación Wayú y el papel del *Outsü* dentro del mismo.

El presente estudio, así, enmarcado en el contexto de la antropología médica, la antropología cognitiva y la antropología simbólica, es un estudio que pretende llevar hasta las últimas consecuencias culturales el tema de la cognición humana, entrando en el terreno de los procesos rituales donde pareciese imposible ver las estructuras mentales y epistémicas trabajando; y donde el carácter altamente social que este proceso ha tomado en los estudios antropológicos ha limitado la posibilidad de construir una verdadera *antropología cognitiva del rito*.

Capítulo I

Temas y conceptos clave en antropología cognitiva, antropología simbólica y etnomedicina

1. Sobre la Cultura. Aspectos cognitivos en su estudio antropológico

Aunque represente, por un lado, un concepto polisémico debido a la amplitud de significados que tiene¹, por el otro, *cultura* es un concepto importante para comprender la naturaleza —simbólica y cognitiva— humana. Aunque es clave, como señala Miguel Reale, no se puede pasar por alto “la propia amplitud de la palabra <cultura>, multívoco y polémica en sí misma, y de la que no existe un único concepto que pueda ser acogido sin reservas o sin fuertes contradicciones” (Reale, 1998: 37). Sin embargo, si bien esta polisemia puede constituir para la antropología una cierta barrera para consolidar una teoría “única” de la cultura, es precisamente el hecho de no tener una única fuente de significación —al menos en el ámbito científico y académico— lo que permite crear las más variadas teorías para su explicación, comprensión y caracterización; planteando siempre modos alternos y complementarios para entender su funcionamiento.

En el terreno antropológico este concepto se ha tomado bajo distintas líneas de definición, lo que ha generado los diferentes modelos de teorización antropológica. Uno de tales modelos ha sido el de la antropología cognitiva (Reynoso, 1986, 1987, 1993; Goodenough, 1970; Sperber, 1988,

1 A este respecto, el texto ya clásico de Kroeber y Kluckhohn [1963] es ilustrativo sobre el centenar de definiciones que pueden existir para el concepto de cultura.

1979; Bloch, 2012; Tierney, 1981; D'Andrade, 2003; Spradley, 1972; Tyler, 1969), que ha hecho énfasis en el aspecto emergente de la realidad cultural a partir de las diferentes operaciones, procesos y estructuras mentales²; buscando con ello tratar de responder a preguntas como: ¿bajo qué dispositivos³, estructuras, operaciones o procesos cognitivos se organizan y se articulan los sistemas simbólicos? Y, ¿de qué modo la mente humana estructura y le da orden y sentido a la realidad social —y física— para evitar cualquier ambigüedad que pueda afectar la propia vida social y cultural? Tal modelo se presenta como un enfoque multidisciplinario muy importante hoy día para explicar los procesos culturales y sociales, pues se acerca a áreas como la neurociencia, las ciencias cognitivas (Bennardo, 2014)⁴, la filosofía de la mente y la epistemología. En este último caso el enfoque antropológico cognitivista, desde mediados del siglo XX, ha estado revisando la relación que existe entre la cultura, el pensamiento, la mente y nuestro modo de articular el conocimiento, la experiencia y el mundo (Lagunas, 2012; Quinn, *et. al.*, 1985; Cole, *et. al.*, 1977); lo que permite ampliar la concepción y visión social que estaba presente en la antropología clásica de corte funcio-

2 Entiéndase aquí estructura en su sentido más general: conjunto de elementos relacionados entre sí mediante un sistema ordenado de reglas. Esquema dinámico de ordenamiento simbólico de la realidad y la experiencia humana.

3 Ante todo, es oportuno aclarar qué entendemos, en términos generales, por dispositivo cognitivo y percepción. El primero refiere a un mecanismo mental y simbólico que usan los seres humanos como medio para organizar la realidad o el mundo. Es una serie de operaciones que abarcan los procesos de atención, memoria, percepción, imaginación y lenguaje. Actualmente se entiende desde un punto de vista del manejo de información; como mecanismo mental de codificación, almacenamiento, recuperación y ordenación de la información. Es un medio por el cual las personas establecen una consistencia lógica entre sus creencias y sus acciones. Cuando esto último no aparece, el dispositivo cognitivo reordena la información haciéndola clara. Sperber lo concibe como el conjunto de *operaciones* que intervienen en un mismo tipo de proceso o tratamiento. El segundo, la percepción, señala una “apropiación” subjetiva de la realidad a través de mecanismos simbólicos y cognitivos; es el medio subjetivo por el cual ordenamos las sensaciones y las experiencias, y les damos significado.

4 De hecho, al estudiar la relación entre cultura y cognición autores como Barret y Stich [2012] y El Guindi [2014] han mostrado que las ciencias cognitivas deben tener un asiento antropológico si desean demostrar que las capacidades cognitivas son universales para la especie humana; comparando y contrastando los diferentes modos de organización de la realidad que tienen los diferentes grupos humanos. Por lo demás, lo que los datos antropológicos han demostrado hasta ahora es que hay un nivel de la cognición humana que está sujeta a la diversidad. De ese modo la antropología cognitiva ha buscado superar “el pecado original de las ciencias cognitivas: la negación de la variabilidad y la diversidad de la cognición humana” (Levinson, 2012: 397).

nalista-social, a una visión cognitivista-epistémica⁵. En otras palabras, para la antropología cognitiva el antropólogo “estudia cómo las personas dentro de grupos sociales conciben y piensan acerca de los objetos y eventos que componen su mundo incluyendo objetos físicos, como las plantas silvestres, o eventos abstractos, como la justicia social” (D’Andrade, 2003: 1).

Ahora bien, responder a las anteriores preguntas en un intento por darle cabida a una concepción cognitiva y simbólica de los procesos rituales, nos lleva a abordar el tema cultural en sus definiciones más características. Tal recapitulación de aspectos nos permitirá ubicar mejor el interés actual sobre su aspecto cognitivo y simbólico, y cómo tales aspectos pueden ser apreciados en los procesos rituales que marcan a la cultura Wayú alrededor del tema médico-sanitario.

1.1. Límites de la antropología social-funcional en el análisis cognitivo de la cultura.

El concepto de cultura⁶, que proviene del latín *cultus* y que significa cuidado del campo o del ganado (Cuche, 1999: 10), ha tenido diferentes definiciones y concepciones dentro del campo de las ciencias sociales, la filosofía y, en nuestro caso, dentro la antropología cultural. Aunque su etimología encierra un significado vinculado a lo productivo y procesual, pues ya se matiza la idea de producto, es en gran medida dentro del terreno an-

5 Un aspecto, además, que nos ha conducido a hablar y a desarrollar una *etnoepistemología* [Balza García, 2013; 2016]. O, en otro caso, una *Epistemología cultural* [véase: Knabenschuh, 2008; 2009; 2010^a; 2010b; 2012; 2015].

6 Es tanto la presunta “ambigüedad semántica” del concepto de cultura, que antropólogos como Adam Kuper han querido eliminarlo del léxico antropológico: “cuanto más se considera el mejor trabajo moderno de los antropólogos en torno a la cultura, más aconsejable parece el evitar semejante termino hiperreferencial y hablar con mayor precisión de conocimiento, creencia, arte, tecnología, tradición, o incluso ideología.” [Kuper, 2001: 12]. Igualmente, Ángel Díaz de Rada señala que, “<la cultura> es una palabra cargada de sangre, la sangre de las víctimas del *apartheid*. La sangre vertida por el nazismo. Ríos de sangre de la historia. Para la sensibilidad de los científicos <cultura> es además una palabra llena de ambigüedades. Y en los usos políticos y mediáticos un arma de confusión. Como todas las ideas importantes que nos hace persona, la idea de cultura puede llegar a ser monstruosa.” [Díaz de Rada, 2003: 17]. Pero en tanto concepto aparentemente ambiguo, como vuelve a señalar Díaz de Rada, su apariencia de ornamento “esconde” un carácter fundamental para la comprensión de la vida social humana, por lo que es claramente importante tomárnosla en serio, ya que no es una palabra cualquiera. Tal vez se trate de dejar atrás la idea de cultura y movernos sobre la idea de ‘lo cultural’; o simplemente hablar de una descripción de las manifestaciones humanas. Entendemos que es difícil, pues dejar a un lado tal concepto es dejar a un lado toda una serie de disciplinas y marcos teóricos; he ahí la dificultad.

tropológico donde adquiere una connotación científica en tanto constructo que explica toda acción y producto humano. En un sentido originario significó agricultura, pero como indica Díaz de Rada:

También <culto>, <homenaje>, <adoración>; y que a través de su nombre se hablaba de la labor de las tierras y, de un sólo golpe, de la labor de las almas. Con esto [...] podemos ver que <cultura> comenzó refiriéndose a un proceso, el proceso del cultivo y la adoración, y que una vida de siglos terminó convirtiéndola en signo de un producto, el resultado de un proceso: la obra, la cosa realizada, liberada ya del cuerpo que le dio vida. (Díaz de Rada, 2003: 28).

Con un significado relacionado con la agricultura, ya la etimología cerca un concepto sobre la idea de *hacerse*, con *constituirmos* como seres humanos y con dejar algo detrás de ese *hacer*. La etimología describe una situación de cambio relacionada con la forma en la que nos configuramos desde la ambigüedad al sentido. Como proceso que define una obra y su “culminación”, la etimología devela la idea de realización y el acto humano de postrarse ante un resultado, *i.e.*, la imagen, el símbolo, el hecho y la situación social construida. Todo producto es exaltado como una apreciación de lo que tiene significado para el hombre, sobre lo que se delata delante de nosotros configurándonos desde afuera —mirándonos y definiéndonos—. La cultura, así, es realidad *constitutiva* de sentidos y forjadora de productos exosomáticos a los cuales nos “inclinamos” siguiendo normas y *certezas culturales* (Balza García, 2010; 2014; Knabenschuh, 2010; 2012). Esa es la razón por la que la etimología de la palabra se adhiere a lo que humanamente somos: *producto*, y en un sentido estético: *creación simbólica*.

Esa idea nos instala ante una realidad de lo cultural como perímetro de lo que hacemos y como marco de interpretación de los procesos y las relaciones humanas, tanto con los objetos como con los otros; somos el resultado de un proceso *constitutivo contextual* (y fundacionalmente cognitivo-epistémico). Este proceso es apreciado, en el marco emergente de la antropología científica a comienzos del siglo XX, desde aspectos que giran —sobre todo— alrededor de las instituciones, los patrimonios, las tradiciones, las conductas y, en gran medida, los vínculos sociales. En una línea por demás social, las primeras definiciones de lo cultural tenían un énfasis en la *forma social* de la cultura. Para los primeros teóricos de la antropología como Tylor, Morgan, Boas, Malinowski, Radcliffe Brown y Evans Pritchard, la vida humana se re-

vela en comportamientos y acciones sociales; en la relación de un cuerpo con otro sobre intereses sociales compartidos, lo que convierte a la cultura en un esquema de patrones, instituciones y normas sociales.

Como constitutiva de ello, la cultura adquiere significado a partir del cumplimiento de pautas de conducta, como lo que debe cumplir todo individuo dentro de la vida social para ser miembro de un grupo humano. La cultura, en este sentido, sería *forma y regla*, en tanto la forma es la forma de las acciones y las relaciones sociales, y las reglas, un medio para alcanzar un fin. Como señala Kroeber y Kluckhohn, en tanto elementos característicos de la cultura, “la forma de la acción social no sólo es forma porque sigue *pautas*, también lo es porque esas pautas se basan en reglas sociales” (Kroeber y Kluckhohn, 1963: 98); y como reglas sociales deben ser cumplidas de modo público y colectivo, apareciendo como convencionalidades que cada entorno social desarrolla para regular las actividades que hacemos y lo que pensamos.

Sin penetrar —aún— en las estructuras mentales y los mecanismos de configuración epistémica, la cultura se definiría, desde la antropología social-funcional, como ese orden de reglas sociales que emergen para “imponer, para sugerir, para incitar, para prohibir, para hacer o impedir que se haga cualquier clase de cosa que podamos llegar a hacer” en nuestras relaciones sociales (Díaz de Rada, 2003: 43). La forma y la regla son para limitar nuestra vida e intercambios públicos y comunitarios; por lo que, la antropología comienza, a inicios del siglo XX, asumiendo la cultura bajo los modos con los cuales el ser humano se regula socialmente, ya que lo primero para entender y definir el concepto de cultura es observar las *relaciones objetivas* propias del hombre en comunidad.

Esa línea de análisis asume el criterio de una vida cultural constituida a partir de la interacción y la comunicación social, como un conjunto de convenciones e instituciones para vivir juntos; siendo el fin antropológico explicar cómo podemos estructurar la posibilidad de interactuar y comunicarnos bajo intereses y órdenes simbólicos compartidos. En este sentido, lo social se transforma en espacio de regulación del instinto, siendo su marco de realización y ejecución la dialéctica entre el hombre y sus instituciones en una vida pública. La cultura, en palabras de Gorer y bajo ese modelo, sería “las pautas compartidas de comportamiento aprendido por medio de las cuales los

impulsos biológicos fundamentales se transforman en necesidades sociales y encuentran gratificación a través de las instituciones apropiadas que, además, definen lo permitido y lo prohibido” (Kroeber y Kluckhohn, 1963: 108)⁷.

La cultura se definirá en su relación con la *sociedad* —y no en su relación con la mente o con principios o esquemas formales articuladores de la realidad—; de modo que, toda forma de acción social es una forma cultural, y viceversa. Ésta permitiría descubrir a un animal social que construye instituciones para generar estabilidad, continuidad y redundancia temporal en sus conductas sociales. Así, si el concepto de sociedad “nos invita a contemplar *las relaciones* entre los seres humanos”, el de cultura “nos invita a contemplar *las formas convencionales* que cobran tales relaciones” (Díaz de Rada, 2003: 84). Esto es, prácticamente, lo que en gran medida nos advierte parte de la teoría antropológica de comienzos y mediados del siglo XX. Por lo tanto, bajo ese enfoque, un antropólogo se centraría en estudiar y analizar relaciones sociales, la totalidad más o menos integrada de instituciones que coordinan los modos de vida, y en ese contexto también el fenómeno ritual; no esquemas mentales ni construcciones epistémicas.

En esa línea de análisis la emergencia de la cultura se daría como un salto de la individualidad a la relación socio-simbólica entre los sujetos; desde el individuo hasta las relaciones que las personas tienen entre sí y con las cosas, mediadas por las estructuras institucionales; por lo que, las unidades de análisis no serían grupos ni individuos, sino contextos de interacción social (Eriksen, 1991). La cultura, en palabras de Eriksen, se presentaría como una “estructura social, dual: por un lado, proporciona un marco preciso dentro del cual puede ser significativa y depende enteramente toda acción intencional para su reproducción. Por el otro, la cultura se activa en todas las relaciones humanas, y al mismo tiempo una condición para que las relaciones mismas tengan sentido” (Eriksen, 1991). O, como señala Paul Ricoeur, dentro de la vida cultural “se debe agregar a la noción de acción social

7 Gorer fue un antropólogo británico que se destacó entre los que hicieron estudios sobre el carácter nacional a partir de la relación entre cultura y personalidad; y la forma cómo ésta última es constituida a partir de mecanismos de control social. Él sostenía, por ejemplo, que la educación japonesa basada en una severa limpieza anal creaba en los niños una rabia reprimida, ya que se les obligaba a controlar sus esfínteres antes de que su desarrollo muscular lo permitiera. Esta brutal represión ejercida sobre los niños era la causa de que luego éstos se manifestaran durante la guerra de forma tan compulsivamente agresiva. La rabia infantil se transformaba después en compulsión agresiva.

la de relación social, entendiendo como tal un curso de acción en que cada individuo no sólo tiene en cuenta la reacción de los otros, sino que motiva su acción mediante símbolos” (Ricoeur, 1985: 121).

Aspecto que también podemos ver en autores como Ernst Cassirer, quien, aunque no está directamente vinculado a la antropología científica, tuvo influencia en ella a inicios del siglo XX. Su perspectiva es clara en lo referido a la naturaleza pública, socio-intersubjetiva y relacional que nos provee la vida cultural:

La cultura es también un “mundo intersubjetivo”, es decir, un mundo que no existe “en mí”, sino que tiene que ser accesible a todos los sujetos, dar a todos ellos la posibilidad de participar en él. Lo que ocurre con la forma de esta participación es que difiere totalmente de la que nos revela el mundo físico. En vez de referirse al mismo cosmos de las cosas en el tiempo y en el espacio, en la cultura humana los sujetos se encuentran y se agrupan de otro modo: en una actividad común. Al desarrollar esta actividad conjunta, se reconocen los unos a los otros, adquieren la conciencia mutua de lo que son, por medio de los diversos mundos de formas de los que se compone la cultura. (Cassirer, 2005: 106).

Aspecto relacional, como veremos más adelante, que también tomarán algunos antropólogos en la línea cognitiva para asociar —esta vez— los procesos mentales con las extensiones extrasomáticas⁸ de sociabilidad e intercambio intersubjetivo y cultural. Dado ese giro de tuerca, por ejemplo, de lo institucional a los esquemas organizativos que articula la mente humana, el cerebro necesitaría del complejo aparato simbólico que producen las interrelaciones sociales para el desarrollo de las capacidades cognitivas. En un caso particular como lo es la memoria en tanto capacidad cognitiva del cerebro humano para guardar y asimilar información, ésta se produciría a partir de nuestra conformación simbólica compartida, sumándose a los procesos orgánicos internos al mismo cerebro, los procesos sociales don-

8 A este respecto, sobre la “exterioridad” de la cultura, Leslie White señala: “la cultura se convierte en un conjunto de elementos extrasomáticos. Se mueve de acuerdo con sus propios principios, sus propias leyes; es una cosa *sui generis*. Sus elementos interactúan los unos con los otros, formando nuevas combinaciones y síntesis. Nuevos elementos son introducidos en esa corriente de vez en cuando, y viejos elementos desaparecen.” [White, 1975: 78]. En el caso de Roger Bartra, éste habla de la cultura en su constitución simbólica como un *exocerebro*: “yo quiero recuperar la imagen del Exocerebro para aludir a los circuitos extrasomáticos de carácter simbólico. Se ha hablado de los diferentes sistemas cerebrales: el sistema reptílico, el sistema límbico y el neocórtex. Creo que podemos agregar un cuarto nivel: el Exocerebro.” [Bartra, 2008: 25]

de se objetiva y adquiere un ámbito particular de posibilidad la memoria. Aunque tenga un origen orgánico, como indica Candau, la memoria sería una capacidad desarrollada por el hombre en sociedad, así que:

En efecto, las interacciones sociales y culturales hicieron posible el pensamiento y la memoria, al permitir el establecimiento y la distribución de conocimientos, creencias, convenciones, la comprensión de imágenes, de metáforas, la elaboración y confrontación de razonamientos, la transmisión de emociones y sentimientos, etc. [...] En todos los casos, pensamiento y memoria se organizan en función de la presencia del otro. (Candau, 2002: 15).

No existiría una individualidad de la memoria como dispositivo cultural, no existiría un hombre desnudo de lo social y cultural, “ya que no hay individuo que no lleve el peso de su propia memoria sin que esté mezclada con la de la sociedad” (Candau, 2002: 66); por lo que es imposible concebir las mismas capacidades cognitivas humanas sin la operatividad de las relaciones sociales. Como muy bien señala Roger Bartra:

El hecho es que en los fenómenos culturales y sociales hay circuitos que se encuentran fuera del cerebro y que no pueden explicarse por los procesos nerviosos centrales, por la capacidad de las memorias neuronales, por módulos cognitivos innatos y por las habilidades cerebrales en el uso de lo que los psicólogos llaman una “teoría de la mente” para reconocer las intenciones de los otros. (Bartra, 2008: 92).

Hasta la compleja red neuronal se “extiende” gracias a las formas y reglas sociales que se producen en el modo relacional de vivir humanamente; lo que amplía nuestra capacidad cerebral es el formar parte de un sistema social compartido. Así pues, la cultura sería entendida como todo curso de acción social que involucra un sistema, y como sistema devela una conformación integral y colectiva de un sujeto que “trasciende” lo orgánico para convivir con otros. Somos la presencia individual de un esquema mental que se interioriza en relación con los otros⁹, por ello actuamos siendo *forma y redundancia* de un sistema y mecanismo de cognición¹⁰. Esto último,

9 A este respecto, por ejemplo, sostiene también Karl Popper: “Yo sugiero que la conciencia del Yo comienza a desarrollarse por medio de otras personas: tal como aprendemos a mirarnos en un espejo, así el niño se vuelve consciente de sí mismo al sentir su reflejo en el espejo de la conciencia que de él tienen los otros” [Popper y Eccles, 1993:112]

10 En el presente trabajo, desarrollado dentro del campo de la antropología sin involucrar —estrictamente— elementos de carácter psicológico que apunten hacia una psicología cognitiva, hablamos de

en parte, es lo que sostendrá la antropología cognitiva a partir de 1950 en relación con el uso de la noción social y su modo de enfocarlo; algo muy distinto a lo que venía desarrollando la antropología socio-funcional.

En líneas generales, dos aspectos saltan a la vista hasta los momentos en esa visión “clásica” de la cultura: a) la cultura es expresión de la vida social, y como tal, sus mecanismos de organización, control y orden operan desde allí; b) la cultura es un sistema social que reproduce en los individuos esquemas vitales; por lo que el sistema nos señala cómo actuar y cómo manifestar socialmente un mundo. Ahora bien, es claro que dentro de esa visión aún queda por responder cómo la mente y el pensamiento se integran a tal esquema, pues si la vida pública-social es determinante en nuestra vida cultural, sin duda alguna también lo son nuestros procesos mentales. Ciertamente vivimos dentro de un sistema de relaciones sociales, pero lo social se expresa por la posibilidad mental que tenemos de articular, percibir, ordenar, categorizar, conceptualizar, percibir y significar el mundo —lo que más tarde la antropología cognitiva tratará de analizar en detalle—. Es limitado comprender lo cultural sólo por lo social, cuando nuestra relación con el mundo depende además de nuestra forma de constituirlo cognitiva y epistémicamente. Límite que no es superado aún ni por la definición holística de cultura de E. B. Tylor¹¹, uno de

*mecanismos de cognición para referirnos a todos aquellos elementos y operaciones que permiten al ser humano ordenar mental y epistémicamente su entorno social y los fenómenos físicos. Entre estos contamos, por una parte, a la percepción en tanto noción compleja que define las capacidades cognitivas y epistémicas del quehacer humano; como proceso que encauza las capacidades sensoriales del hombre hacia el acto de organizar, diferenciar, seleccionar, jerarquizar y constituir significación. Este concepto refiere a la idea, más o menos básica, de una apropiación subjetiva de la realidad a través de mecanismos simbólicos; de una apropiación epistémica de la realidad [entendiendo epistémico como *conocimiento*]. Por otra parte, hablamos también de los mecanismos cognitivos de enfoque mental, métodos nemotécnicos y sistemas semánticos de ordenamiento conceptual. Esta aclaración es muy importante puesto que, como veremos, al aplicar un sistema cognitivo como el que Dan Sperber presenta en su libro *El Simbolismo en General*, es necesario tomar en cuenta todos estos elementos para entender su idea. Asimismo, entender cómo trabajan los procesos rituales de curación Wayú en tanto que, mecanismos cognitivos que funcionan sobre un cierto proceso perceptivo, mnemónico y simbólico.*

- 11 El concepto de cultura presentado por Tylor se inscribe en el marco de una teoría evolucionista —propia del contexto académico de la época—. Tylor consideraba a la cultura como un sistema sujeto a un proceso de evolución lineal según etapas bien definidas y sustancialmente idénticas, por las que tienen que pasar obligadamente todos los pueblos, aunque con ritmos y velocidades diferentes. El punto de partida sería la cultura primitiva caracterizada por el animismo y el horizonte mítico [Véase: Tylor, 1976]. Obra considerada muy importante dentro de la antropología cultural en la perspectiva del evolucionismo.

los padres de la antropología, quien la define, en una cita ya clásica, como “ese todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, la ley, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por un hombre como miembro de la sociedad” (Tylor, 1975: 29). Ni menos aún por autores como Franz Boas¹², quien la concibe como el conjunto diferenciado de costumbres, creencias e instituciones sociales que caracterizan a cada sociedad. De este modo, tanto en las corrientes tylorianas como en las boasianas —y en general en gran parte de la teoría antropológica de corte funcional-empirista¹³— la cultura se entiende como un conjunto de conocimientos *transmitidos* a través de las interrelaciones sociales, el funcionamiento institucional y la memoria cultural, no así —estrictamente y es uno de sus límites— dentro de procesos cognitivos-mentales.

1.2. Del proceso de aprendizaje social a la estructura mental en el análisis cognitivo de la cultura. De la antropología social a la antropología cognitiva

Un proceso inserto en lo social que se convierte en factor esencial para entender la cultura, y que caracterizará —en parte— el “paso” de la visión social-funcional de la antropología a la visión cognitiva, en tanto la cultura transmite información a través del lenguaje y la simbolización¹⁴, es el

-
- 12 A diferencia de Taylor, como bien señala Robert L. Bee en su interesante obra *Patrones y Procesos: Introducción a las tácticas antropológicas para el estudio de los cambios sociales*, F. Boas y sus seguidores no buscaban concebir la cultura como un sistema compuesto por subunidades en un proceso de evolución lineal, sino como una unidad total. A diferencia de Tylor, para Boas la cultura es ese todo humano que se caracteriza por sus determinadas formas de constituirse y presentarse. Así, más que hablar de la cultura en términos singulares y evolutivos, para Boas es más pertinente hablar de las culturas y sus diferentes formas de tradición; pues, “la cultura incluye todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones del individuo en la medida en que se ven afectadas por las costumbres del grupo en que vive, y los productos de las actividades humanas en la medida que se ven determinadas por dichas costumbres” [Boas, 1930]. Ahora bien, pese a esto, cuando Boas y sus seguidores “reconstruían el desarrollo [de la cultura] a través del tiempo, con frecuencia encontraban que les resultaba imposible trabajar el método “holistic”, por lo que restringían sus reconstrucciones a las subunidades culturales, tales como: las relaciones familiares, el totemismo, las técnicas de manufactura, o las narraciones populares que era la favorita de Boas.” [Robert, 1975: 75].
- 13 Este acento en el modo de comprender la cultura desde lo social y lo empíricamente descriptible, más que en lo estructural-mental o cognitivo, es característico de la escuela social británica y de los primeros padres de la antropología.
- 14 La cultura, según Cassirer, obedece a un principio inherente a la misma condición humana; esto es, a su capacidad de construir y generar símbolos, por lo que, el hombre “ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen

aprendizaje social que el ser humano ha desarrollado en su vida colectiva. Aspecto que resalta la antropología clásica pero que lleva hasta sus “últimas” consecuencia el análisis cultural de la antropología cognitiva. Las capacidades simbólicas del *homo sapiens*, en tanto poseen la potencialidad de objetivar, organizar, regular y constituir socialmente la experiencia y almacenar y recuperar información a través de la memoria cultural, se establecen y se transmiten a través de un tipo de aprendizaje social. De modo que, si tal aprendizaje falla la facultad del hombre para mantener un conjunto de tradiciones sería muy reducida, y el proceso productivo y reproductivo de la cultura sería nulo; pues, “las características del animal humano que hacen posible la cultura son la capacidad de aprender, la de comunicarse por un sistema de símbolos aprendidos y la de transmitir el comportamiento aprendido de generación en generación” (Kluckhohn, 1981: 218).

Este rasgo adquiere mayor importancia cognitiva en la antropología cognitiva de mediados del siglo XX, cuando lo estudian más a fondo como un proceso clave en el transcurso de la hominización y en la evolución cultural; en tanto a través de él se reproducen sujetos perceptivos y cognitivos capaces de mirar el mundo, significar, articular, ordenar, categorizar, recordar o conceptualizar la realidad. Más allá de ser sólo un aparato transmisor de conocimientos o pautas de conducta social, o de establecer especificidades en la coerción social (Durkheim, 2003), el aprendizaje social revela un mecanismo de *formación y constitución* de lo que entendemos por mundo simbólico y lo que asimilamos como conocimiento y *certeza*¹⁵ para *saber* ubicarnos, actuar y pensar. Un aspecto que ya empezaba a tomarse en cuenta en el desarrollo de la teoría antropológica a mediados del siglo XX, que sin la profundidad con la que una antropología cognitiva lo aborda hoy día (Bloch, 2012; Barrett *et. al.*, 2012; Bender *et. al.*, 2011, 2016; Bender *et. al.*, 2010; Biró, 2014; Boster, 2005, 2011, 2012; Colagé *et. al.*, 2018; D’Andrade, 1981, 2003; Diéguez Lucena, 2019; Lagunas, 2012; Levinson, 2012; Gatewood, 2012; Kiper, 2014; Kronenfeld, 2017; Kronenfeld *et. al.*, 2011; Morales Inga, 2019; Rothe, 2012; Shweder, 2012; Stenning, 2012; Unsworth, 2012; Whitehouse, 2012), ya se hacía un rasgo de análisis importante.

partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana.” [Cassirer, 2006: 47].

15 Para una revisión más detallada de este concepto, que hemos llevado a cabo en otro lugar, en cuanto caracterizador de los principios epistémicos que rigen y articulan a las culturas, véase: [Balza García, 2014; 2010]

Se hace importante en la medida que, entendemos que a través de él el mundo simbólico cultural crea y reproduce en los sujetos el orden posible de captación y articulación de la experiencia; pues este mundo establece el comportamiento mismo, sitúa la conducta en una perspectiva o contexto. El mundo cultural a través del aprendizaje social ancla, en un sistema de relaciones sociales, la forma en la que hemos de entender “lo dado”, constituyéndose como uno de los *dispositivos epistémicos* que permite la continuidad cultural dándole al niño en sus primeras etapas de culturización, por ejemplo, una forma no dubitativa de la realidad, pues en primera instancia *le ubica las cosas*. En otras palabras, como bien nos señala Wittgenstein en algunos pasajes de *Sobre la certeza* (1997), un dispositivo que *crea el orden de las cosas* en los sujetos cuando inician en la cultura, pues:

Cuando el niño aprende el lenguaje, aprende al mismo tiempo lo que es preciso investigar y no investigar. Cuando aprende que hay un armario en la habitación, no se le enseña a dudar de si lo que ve más tarde es todavía un armario o sólo una especie de decorado.

De la misma manera que, al escribir, aprendemos un determinado modelo de letras que luego cambiamos, aprendemos en primer lugar que las cosas permanecen, como una norma que después se somete a variación. (Wittgenstein, 1997, § 472-73).

El aprendizaje, más allá de analizarse desde una serie de estrategias o actividades pedagógicas dispuestas para transmitir conocimiento, se proyecta, en relación con el lenguaje, como un *dispositivo constituyente* de lo real —y las cosas— a través del cual *comprendemos* y “*sabemos*” movernos en el mundo y a tener certeza cultural de que lo reproducido en nosotros, inicialmente, es permanente y fijo (Balza García, 2014; 2010). Un dispositivo que nos dice desde pequeños cómo son las cosas, cómo permanecen y qué debemos buscar y mirar. Queda claro, entonces, que el aprendizaje social tiene una esfera mental y perceptiva articulándose como un mecanismo para consolidar lo cultural en la forma de *reproducción* de la conducta y el pensamiento humano bajo esquemas organizativos.

Ahora bien, llama la atención que no haya tenido, sobre todo en los inicios de la antropología científica, la trascendencia e importancia epistémica y cognitiva que debió tener para entender el concepto de cultura; algo que

sólo con la aparición de la antropología cognitiva adquiere un valor teórico central como rasgo importante de lo cultural. Por ello, como nos señala Goodenough, en una posición como la de Tylor o Boas no hay consecuencias tan radicales como debieron existir al comienzo de los estudios antropológicos con respecto a las implicaciones *constitutivas* del aprendizaje, pues los antropólogos no fueron “capaces de cargar con las consecuencias de que la cultura es algo que se aprende” (Goodenough, 1975: 190); y en especial, algo que se aprende bajo ciertos dispositivos y mecanismos cognitivos y epistémicos. Sólo a mediados del siglo XX el aprendizaje adquiere una relevancia cognitiva y epistémica como constructo teórico para pasar de lo social a lo mental en manos de antropólogos como Goodenough (análisis componencial), Lounsbury¹⁶ (análisis transformacional), Leslie White o Lévi-Strauss¹⁷; y en un caso

- 16 Como bien señala Reynoso, antes de la propuesta de Goodenough, conocida como etnosemántica, ya Lounsbury, Kroeber y Tax habían sugerido algunos elementos clave para un análisis “cognitivo” de la cultura; pero “cuando Kroeber y Tax produjeron sus invenciones, no existía una clara demanda antropológica de sus contenidos conceptuales” [Reynoso, 1986: 21]. Al inicio de la antropología cultural no se “midieron” las implicaciones epistemológicas que conceptos como *aprendizaje* y *cognición* podían tener para la comprensión de la conducta cultural; fue sólo a finales de 1956 cuando la antropología cognitiva se presenta como una disciplina “consolidada”. Es importante destacar, en el caso de Goodenough, que éste no llama a su trabajo antropología cognitiva, sino *análisis componencial*.
- 17 Preocupada por la importancia del significado y el potencial humano para activar creativamente el mundo, la antropología simbólica, por ejemplo, tuvo sus orígenes, dentro de la antropología científica, ampliamente y de un modo más conciso en autores como Lévi-Strauss. De acuerdo con Lévi-Strauss, la cultura es básicamente un sistema de signos producidos por la actividad simbólica de la mente humana. Para este autor, considerado el padre del estructuralismo antropológico, la cultura es un mensaje que puede ser decodificado por la mente humana tanto en sus contenidos como en sus reglas. El sistema de símbolos de una cultura habla de la concepción del grupo social que la crea, habla de sus relaciones internas [ordenos mentales] y externas [relaciones sociales]. En obras como *Antropología Estructural* [1969] o *el Pensamiento Salvaje* [1962], Lévi-Strauss señala que todo sistema de símbolos con los que está hecha la cultura son productos de la misma capacidad simbólica que poseen todas las mentes humanas. Esta capacidad, básicamente, consiste en la clasificación de las cosas del mundo en oposiciones binarias; oposiciones a las que se les atribuyen ciertas cargas semánticas. Lévi-Strauss comparte con White —al menos— la idea según la cual la capacidad simbólica es una facultad exclusivamente humana. Este último autor señala, por ejemplo, que la cultura sólo puede ser aprendida por medios simbólicos y no meramente sensoriales: “El hombre se diferencia de los monos y, de hecho y por lo que sabemos, de todas las demás criaturas, en que es capaz de una conducta simbólica. Con las palabras el hombre crea un nuevo mundo, un mundo de ideas y de filosofías. En este mundo el hombre vive de manera tan real y verdadera como en el mundo físico de sus sentidos. De hecho el hombre siente que la cualidad esencial de su existencia consiste en ocupar ese mundo de símbolos e ideas o, como a veces lo denomina, el mundo mental o espiritual. Este mundo de ideas ha llegado a tener una continuidad y una permanencia que el mundo externo de los sentidos nunca podrá tener. No está hecho sólo del presente, sino también del pasado y del futuro. La temporalidad no es una sucesión de episodios desconectados, sino un continuo que se extiende al infinito en ambas direcciones, de eternidad a eternidad” [White, 1959: 274]. Por otra parte, aunque ciertamente

mucho más explícito, ya a finales del siglo XX, con trabajos como los de Dan Sperber¹⁸. Éste último es claro en afirmar que la cultura, en tanto esquema simbólico —y el simbolismo como un dispositivo cognitivo—, se define a través de un dispositivo de aprendizaje (Sperber, 1988).

la antropología simbólica como la cognitiva conforman espacios de reflexión teórica un tanto diferentes dentro de la investigación antropológica, hay que acotar que esta última surge muy emparentada al campo de la antropología simbólica [Colby *et.al.*, 1981], pues al tener como fundamento la capacidad mental del hombre de organizar y genera símbolos, su idea es precisamente abordar la cultura, o más bien la diversidad cultural, como vía necesaria de aproximación al pensamiento humano. La antropología cognitiva tiene como fundamento las estructuras mentales con las cuales el hombre puede organizar y generar su mundo cultural a través de los símbolos. Así, esta disciplina tiene, en parte, su origen también en los mismos trabajos de Lévi-Strauss; trabajos que autores como Dan Sperber retoma dándole importancia al elemento de cognición. A diferencia de Turner, para quien, como veremos, lo importante es la vida social de los símbolos, para Sperber lo esencial es entender la vida mental de éstos. Este último autor, que forma parte de la reciente escuela de antropología cognitiva, a diferencia de los primeros trabajos antropológicos como los de Tylor o F. Boas, trata de estudiar la cultura en términos mentales. Se propone descubrir las diversas relaciones entre lo mental-individual, lo cultural y lo transcultural, buscando determinar constantes y variables, formas perennes y estructuras [Knabenschuh, 1994]. Siendo para esta escuela la vida humana y cultural un complejísimo mecanismo de aprendizaje, se trata de descubrir las capacidades de la mente humana que permiten la adquisición de un saber tácito [implícito o inconsciente] que organiza la vida explícita del hombre. Un saber tácito que no “podría en ningún caso adquirirse mediante un simple registro: ha de ser reconstruido por cada individuo; atestigua pues, directamente unas capacidades de aprendizaje específico, una competencia cualitativamente determinada” [Sperber, 1988: 18]. En esta escuela, de la mano de autores como Sperber, y continuando un trabajo que ya había comenzado Lévi-Strauss, las investigaciones pretenden comprender las categorías culturales de los participantes, e identificar los principios epistémicos organizadores que están implícitos en las categorías que ordenan el mundo mentalmente. Por ello, una de sus preguntas clave es: ¿cómo las personas pueden organizar los fenómenos, los conceptos y las representaciones en un orden mental? Pregunta que, por cierto, guía en parte también nuestra investigación. Investigación que, como iremos mostrando, busca vincular algunos puntos del área de la antropología simbólica con la cognitiva, pues, como hemos dichos más arriba, son áreas muy emparentadas en términos de historia como de intención.

- 18 A parte de estos autores, otro enfoque que me gustaría al menos nombrar acá, y que continúa con una definición de cultura como fenómeno cognitivo, simbólico y comunicativo, y que en parte respalda nuestra definición, es el llamado enfoque *metapragmático*. Para este movimiento, entre los que se cuenta como principal representante a Michel Silverstein, la comunicación, aparte de ser un fenómeno de intercambio de representaciones e informaciones a través de lo simbólico, es también un modo de indicar, presuponer y proyectar, en el contexto actuante y actual, creencias, sentimientos o acontecimientos. Esto es lo que se define como “significado indicial” de los signos. Según esto, una palabra no <representa> un objeto o un concepto; más bien indica o conecta con algo del contexto, que bien <se presupone>, bien se deduce (esto es, <se crea>). Todo esto implica que las figuras comunicativas son palabras actuantes, esto es, son medios de hacer pragmática un proceso de cognición en el acto comunicativo. Estas ideas lingüístico-pragmáticas de la cultura permiten, asimismo, definir la cultura como un sistema de participación; si la cultura son actos pragmáticos, estos actos son de naturaleza inherentemente social, colectiva e interactiva. La cultura, desde este punto de vista, es una red —básicamente— activa de relaciones discursivas, comunicativas y, para nuestro caso, cognitivas y simbólicas.

Lo que en muchos casos no consideraba la antropología social-funcional, donde el aprendizaje era casi sólo un mecanismo de socialización, como indica Goodenough, es la función cognitiva del mismo y su importancia en la constitución del llamado saber tácito. Las capacidades humanas de aprender se caracterizaban —y estudiaban— desde lo que el hombre asimilaba como ser social, y no desde lo que implicaba *su funcionamiento* como reproductivas y constitutivas de lo que debemos “saber” como realidad y mundo percibido para formar parte de un determinado mundo humano. Estudiar estos últimos procesos, señala Sperber, implica que la tarea del etnógrafo es —o debería ser— la de reconstruir el saber implícito y mostrar el funcionamiento del dispositivo cognitivo, mientras que “la del antropólogo, en explicar la posibilidad de tal saber, o sea, en describir las condiciones universales de su aprendizaje”. (Sperber, 1988: 18). El acento recae ahora en comprender *cómo se aprende* un sistema de certezas culturales y de creencias, no en las creencias mismas o en el universo simbólico y lingüístico en tanto tal.

A partir de resaltar, a mediados del siglo XX, el factor cognitivo en el aprendizaje, el énfasis en las estructuras cognitivas, las relaciones formales entre los elementos culturales, el análisis de esquemas de conducta, el análisis formal de la cultura a modo de gramática, los procesos de articulación de la realidad o la descripción del funcionamiento de las reglas que hay que constituir mentalmente para ser parte de un sistema cultural, se comienza a hacer énfasis en problemas referidos a los modos cómo aprendemos, conocemos, organizamos, estructuramos, captamos o articulamos el mundo y lo real; partiendo del principio de que todo ello es un proceso primario y necesario para el intercambio social e institucional. Lo que nos indica que, la propia vida social se soporta en el aprendizaje y en los esquemas mentales que éste transmite y reproduce. Algo que ya padres del estructuralismo antropológico como Lévi-Strauss comienzan a señalar cuando dice que, la cultura es una red de signos que proyectan funciones cognitivas básicas, profundamente enraizadas en las mentes de los sujetos, que envuelven al mundo cultural en una dialéctica de oposiciones binarias¹⁹.

Teniendo como fondo el giro cognitivo que ya autores como Lévi-Strauss estaban dando al tema de la cultura y el aprendizaje, por ejemplo, trabajos como los de Goodenough o Charles Frake, con una cierta visión psicológica, empiezan a cargar con las consecuencias de que la cultura es algo que se

19 En un sentido es considera una visión posicionalista: ve el significado de un signo como derivado de su relación con otros símbolos; y de su posición en la estructura mental, más que en sus contenidos.

aprende, pues señalan que lo que asimilan los seres humanos para ser parte de una cultura deviene en una explicación de lo que hay que aprender *mentalmente* para ser miembro de un grupo social. La descripción de una realidad cultural se convierte, así, en el estudio de los esquemas y dispositivos mentales que rigen el comportamiento, y su modo de transmisión.

Para Goodenough, por ejemplo, “la cultura de una sociedad consiste en lo que uno debe saber o creer para operar de una manera aceptable para sus miembros” (Reynoso, 1986: 31; Goodenough, 1975). Con esto, más allá de penetrar en la sociedad, se busca “irrumper” en la mente humana desde lo cultural y en el modo cómo se constituye; ya que, indica Frake, “debemos penetrar en las cabezas de nuestros sujetos” y en la manera en que adquieren forma (Frake, 1964: 133)²⁰. En casos como éste, ya con una estructura bien definida de estudio, en la antropología cognitiva de mediados del siglo XX el análisis del aprendizaje da paso al análisis de lo mental; lo que permite que tal corriente asuma más enfáticamente lo cognitivo como punta de lanza en su investigación. La mente se convierte en el núcleo del análisis antropológico, pensándola como el lugar en el que se procesa, organiza, administra, estructura o da significado al mundo y lo real, configurando la vida cultural —y social— de los sujetos²¹; claro está, en una clara correspondencia con la vida pública del hombre.

20 La posición de este autor entra en la segunda etapa de la Antropología cognitiva conocida como *Etnociencia*.

21 Por ejemplo, el trabajo etnográfico realizado por la antropología cognitiva gira en torno al estudio de las categorías nativas de clasificación mental de los fenómenos naturales y sociales, así como de los sistemas terminológicos de parentesco y otros dominios lexicalmente muy estructurados y formalizados [Véase: Tyler, 1976]. Hay que entender que la antropología cognitiva no pretende referirse a un dominio individual de significado en particular, sino a toda la cultura en su conjunto, tomada como un gran sistema de significación y clasificación mental y simbólica; pues, “el objeto de estudio [de la antropología cognitiva] no son los fenómenos materiales en sí mismos, sino el modo en que se organizan en las mentes de los hombres. Así, las culturas no son fenómenos materiales; son organizaciones cognitivas de los fenómenos materiales.” [Tyler, 1976: 3. El corchete es mío]. Las descripciones de los antropólogos cognitivos pueden abordar aspectos tan variados como el espacio de la casa, los tipos de alimentos, las enfermedades, los rituales religiosos, etc. Por ejemplo, en la formulación programática de Goodenough se propuso que, para actuar como un nativo, es necesario poseer algún tipo de representación categorialmente ordenada sobre la naturaleza de los objetos del mundo y sobre las reglas y normas de comportamiento en relación con ellos; de esta manera el objetivo de la antropología cognitiva consistirá en realizar una descripción sistemática y formalizada de las estructuras de saber, entendidas como una competencia cultural que constituyen el conjunto de los dominios semánticos de una cultura y que permite al nativo comportarse de manera ajustada a su entorno. En breve, la antropología cognitiva dirige su atención hacia los procesos convergentes y organizativos de la cultura. La diversidad se constituye en objeto sólo como “organización de la diversidad” [Wallace, 1970: 22]. Esta sección de la noción de cultura viene dada por un sentido del orden.

En ese primer movimiento de antropólogos el tema del aprendizaje se une al tema de los esquemas mentales, generando lo que podríamos llamar, una visión internalista²² de la cultura; pues tales esquemas —y lo que ellos nos hacen “saber”— se estudian como formatos del cerebro donde se han de almacenar en la memoria los términos y conceptos referidos a, por ejemplo, relaciones de parentesco, organización de los colores, sabores, objetos, etc. La relación de la cultura con el sujeto se daría sobre el modo cómo *la mente* nos dispone a ver el mundo. Como nos señala Reynoso al comentar el trabajo de Sanday en antropología cognitiva llevado a cabo alrededor de 1968, por ejemplo, ella “se sirve del concepto informacional de ‘estructura cognitiva’ para hacer referencia al formato en que los términos de parentesco se almacenan en la memoria, y de la noción de ‘proceso cognitivo’ para referirse a las maneras en que dichos términos son usados y puestos en interrelación” (Reynoso, 1986: 51).

Con ello se pretende diagramar un esquema casi formal de la relación de los elementos, procesos, hechos y acciones culturales en la mente humana, y la constante ubicación y uso de estos en todo comportamiento. El antropólogo cognitivo, entre tanto, debe poder conceptualizar y describir las unidades mentales de ordenamiento de la realidad implicadas en los acontecimientos culturales y de aprendizaje; saber las limitaciones de los modos cómo pueden ser adecuadamente combinadas y hacer una exposición predicativa de todos los órdenes cognitivos y simbólicos a través de los cuales el conjunto de individuos categorizan y sistematizan los fenómenos naturales y humanos por medio de un proceso de aprendizaje cultural. Como refiere Tyler, uno de los padres de la antropología cognitiva:

La antropología cognitiva constituye una novedosa perspectiva teórica, abocada a descubrir cómo organizan y utilizan su cultura los diferentes pueblos. No constituye tanto una búsqueda de alguna unidad generalizada en el análisis del comportamiento, como un intento de comprender los *principios organizativos subyacentes* al comportamiento. Se da por sentado que cada pueblo posee un sistema único para percibir y organizar los fenómenos materiales: cosas, eventos, comportamiento y emociones. El objeto de estudio no son estos fenómenos materiales, sino la forma en que están organizados en la mente del hombre. (Tyler, 1969: 3)²³

22 Al contrario, como señala Bartra, “la visión “externalista” afirma que la conciencia [y la mente] es una construcción que depende de las relaciones sociales y culturales basadas en el lenguaje.” [Bartra, 2008: 145. El corchete es mío]

23 Uno de los recursos utilizados en esta línea de pensamiento es lo que se conoce como análisis

Desde aquí, se entiende ahora a la cultura como un medio que condiciona y redefine los procesos sensoriales del hombre dentro de unos mecanismos *particulares* de aprendizaje, percepción, simbolización y cognición; un sistema simbólico que carga de significados²⁴ y sentidos a toda realidad a partir de esquemas mentales que asimilamos desde pequeños a través de la práctica y la acción (idea que retoma en cierto modo la antropología simbólica²⁵). De esta forma es que los sujetos sistematizan y ordenan los fenómenos físicos y sus experiencias con ellos. La experiencia del mundo sería, así, no sólo experiencia sensorial, sino que abarcaría también toda forma y categoría²⁶ simbólica. Estas últimas difieren de los fenómenos y de los procesos materiales en tanto son *estructuras* que establecen un orden mental; las categorías y los conceptos son un sistema simbólico relacional, formal y mental que pone en contacto al hombre con el mundo, y establece un conjunto de proposiciones y creencias mediante las cuales las vivencias, las experiencias y los acontecimientos tienen forma cultural. La cultura —cog-

componencial. La intención de este tipo de método es revelar las reglas usadas por los individuos para distinguir, clasificar o calificar nuevos especímenes de una categoría a partir de una serie de alternativas contrastantes. El procedimiento consiste en determinar los rasgos mínimos de significado que diferencian a los segregados de un conjunto. En lo que respecta a sus límites, los antropólogos que usan este método “se limitan a aplicar un método simple a ciertos aspectos menores de la cultura, que son principalmente lingüísticos: no explican absolutamente nada. Incluso cuando afirman haber descubierto algunas formas de ‘conocimiento’ inconsciente, son meramente descriptivas, no exponenciales” [Service, 1973: 26]. O, como señala Burling, “la ventaja del análisis componencial respecto de las tesis de Whorf radica en que éste se basaba únicamente en el lenguaje, mientras que aquel establece una relación entre el lenguaje y eventos del mundo no lingüístico” [Burling, 1964: 25]

- 24 Cuando se habla de la cultura como un proceso de cognición y simbolización, obviamente es imposible referirnos a estos mecanismos sin señalar su aspecto básico, ello es, producir significación. Aunque la obra de Goodenough, Dan Sperber, Víctor Turner o Clifford Geertz pertenecen a corrientes “diferentes” dentro del campo de la antropología, este aspecto es común en ellos.
- 25 Aunque para muchos antropólogos no existe realmente un “paradigma” simbólico dentro de la antropología, sino un rótulo para designar una variedad de posiciones, el asunto, más allá de señalar si es un modelo o no, es señalar aquellas posiciones donde claramente se ve como su objeto de estudio clave al símbolo, caso, por ejemplo, la obra de Víctor Turner [véase: Turner, 1999]. Como bien señala Reynoso, “el caso es que la antropología simbólica parece constituir una modalidad de indagación que, a contrape- lo de lo habitual, se define por su objeto (el símbolo), más que por sus métodos o por sus teorías. [...] Subyacente a todo el espacio teórico de la antropología simbólica se encuentra una concordancia en un interés específico por un objeto elusivo, que no es otro que el símbolo” [Reynoso, 1987: 9-10].
- 26 El concepto de *categoría* supone que las cosas están dentro de un orden conceptual y poseen todas las propiedades inherentes al sistema; en nuestro caso, al sistema cultural. Como señala Eugenia Olavarria, “las categorías son un medio de comprender el mundo y sirven a ese propósito de manera flexible dentro de un sistema cultural” [Olavarria, 1997: 33].

nitivamente— representaría también un espacio para que la gente organice sus experiencias valorativas y emocionales a través de esquemas cognitivos; por lo que, ésta consiste en planificar las gratificaciones de los impulsos y los deseos mediante reglas sociales o códigos de conductas que el hombre asimila mentalmente. Los mismos estados valorativos y emocionales son dependientes de lo que como individuo y grupo debemos saber para poseer conductas valorativas y canalizar las emociones.

Por otra parte, la cultura representaría también, en esa línea cognitiva, un sistema de normas y de recetas para determinar y encauzar las decisiones que tratamos de tomar, pues toda *decisión* sería tomada desde las posibilidades que los esquemas mentales nos ofrezcan, lo que el saber nos permite hacer y desde lo que las reglas interiorizadas mentalmente como una relación medio-fin nos permite buscar. Es el establecimiento de un conjunto de principios gramaticales y conceptuales por los que determinamos los diferentes fines y acciones; un conjunto de normas lingüísticas y cognitivas con base en lo mental para saber qué decidir, qué hacer y cómo hacerlo²⁷.

Ahora bien, retomando el punto del aprendizaje sobre los anteriores aspectos, queda claro el papel que juega éste como un proceso constitutivo, pues para que la cultura estructure formas de pensar, simbolizar y conocer la realidad a partir de principios conceptuales y gramaticales, ésta necesita de la constitución de un sujeto cultural capaz de aprender y de un proceso que lo permita; un sujeto que se muestre y se despliegue sobre esquemas — mentales— compartidos y dentro de lo que los individuos aprenden a saber para tejerse en la red social. Harris y Cronen (Smircich, 1983) consideran que la cultura es una estructura de conocimientos transmitidos para saber y actuar, por tanto, gran parte de la labor de la antropología cognitiva, como hemos señalado, es identificar las reglas y creencias para entender cómo los miembros de la cultura saben y actúan. En esto el aprendizaje determinaría

27 Aunque no en una línea cognitiva ni en el campo de la antropología, la definición clásica de *hábitus* de Pierre Bourdieu se acerca a este enfoque. *Hábitus* es un sistema de disposiciones duraderas y eficaces, y un esquema de clasificación que orienta la percepción y las prácticas más allá de la conciencia y el discurso; funcionando por transferencia en los diferentes campos de la práctica. Estructura estructurada, en cuanto proceso mediante el cual lo social se interioriza en los individuos, y logra que las estructuras objetivas concuerden con las subjetivas. Estructuras predispuestas a funcionar como estructurantes, es decir, como principio de generación y de estructuración de prácticas y representaciones. [Véase: Bourdieu, 1988; 1987].

los patrones y las formas específicas por las que los individuos de una determinan cultura *establecen* y *organizan* su cosmovisión; siendo esta última el medio para interpretar el comportamiento de los demás o para guiar su comportamiento en una situación dada y en el propio funcionamiento de los sistemas institucionales.

Como señala Roberto Varela, la cultura sería, según el modelo cognitivo, el “conjunto de signos y símbolos que transmiten conocimientos e información, portan valores, suscitan emociones y sentimientos, expresan ilusiones y utopías” (Valera, 1997: 48). Igualmente, en consonancia con lo que hemos afirmado, para Goodenough:

La cultura es una sociedad que consiste en todo aquello que conoce o cree con el fin de operar de una manera aceptable sobre sus miembros. La cultura no es sólo un fenómeno material: no consiste únicamente en cosas, gente, conductas o emociones. Es más bien *una organización de todo eso*. Es la forma de las cosas que la gente tiene es su mente, sus modelos de percibirlas, de relacionarlas o de interpretarlas. (Goodenough, 1957: 150. La cursiva es mía).

Por otro lado, esos esquemas o modelos de organización, representación e interpretación cultural implícitos en los procesos de conocimientos y en la mente de los individuos, y transmitidos por el aprendizaje, permanecen, así, íntegros al lenguaje y al símbolo. De tal manera, que el antropólogo asume que para conocer los modos en los que los individuos crean una imagen del mundo y sus esquemas mentales, basta con conocer su lenguaje y la manera en la que dichos esquemas se proyectan en él a través de taxonomías, distinciones, catálogos y paradigmas (una premisa asumida desde muy temprano por la antropología). Cultura, conocimiento y lenguaje serían, así, realidades “paralelas” que el sujeto asimila mentalmente. Comunicar, conocer y hablar se presentarían como procesos análogos e “isomórficos” que, tomados como unidad, envuelven al sujeto en el mundo de la representación cultural desde marcos de pensamientos y acciones.

Así llegamos, ya con una antropología cognitiva encaminada con estos primeros antropólogos, al desarrollo de una antropología cognitiva que establece lazos con la antropología simbólica a finales del siglo XX (Colby, 1981; Ohnuki-Tierney, 1981), llevando mucho más allá de lo social el tema cultural; y escapando, hasta cierto punto, también de ese primer esquematismo

formal que asumía la antropología cognitiva para dar paso a una visión más integradora y procesual, donde los contenidos sociales y los *procesos sociales* también jugarían un papel importante como organizadores y reguladores cognitivos de la vida humana. Por ejemplo, con los trabajos de Dan Sperber o Víctor Turner adquiere mayor forma una definición de cultura basada en *procesos* cognitivo-simbólicos, ayudando a completar una imagen cognitiva más o menos compleja de la especie humana como *Homo Symbolicus*.

Aparece una comunicación entre la antropología cognitiva y la antropología simbólica²⁸ (al menos la antropología simbólica de corte cognitivo²⁹), permitiendo concebir una relación más firme, definida y sólida entre el símbolo y el esquema cognitivo; dando cabida a una imagen más refinada y articulada con mayor rigor y con objeto propio, de la cultura como un sistema de conocimiento y de ordenación mental que da significado simbólico al mundo³⁰ desde cualquier esfera de la vida humana. Ya con un claro enfoque y con un objeto propio caracterizador de los sistemas simbólicos, se llega al punto en el que, como señala Klein, la cultura pasa a significar el aporte que dan los

28 Todo sistema cultural, en tanto espacio simbólico, necesita de un mecanismo cognitivo que lo ordene. Los símbolos y los significados no operan solos, sino en tanto organizados en una serie de disposiciones cognitivas y epistémicas. De aquí, en parte, se entiende la cierta conexión entre la antropología simbólica y cognitiva; tanto la antropología simbólica como la antropología cognitiva buscan analizar la cultura en su función de ordenadora de la experiencia. [Véase: Ohnuki-Tierney, 1981: 453].

29 Vale mencionar dos autores clave, Sheldon Klein y Dan Sperber, este último con acento en el cognitismo. Sperber resalta en el simbolismo un carácter cognitivo en tanto dispositivo no semiológico que no versa ni sobre las cosas ni sobre las palabras, sino sobre la memoria de las cosas y las palabras. Es un saber acerca del saber, una *metaenciclopedia* en la enciclopedia que nos ayuda a alejar la perturbación y la ambigüedad social [Sperber, 1988]. Por su parte, Sheldon Klein, sobre la idea de procesamientos computacionales y códigos lógicos, establece que la cultura es un conjunto de reglas de comportamiento codificadas —primariamente— en cómputos mentales asimilados por vía cultural. [Klein, 1983]

30 Una antropología simbólica como la de V. Turner ofrece un caudal inmenso para conectarla con una antropología Cognitiva como la de Sperber. Tanto el uno como el otro le interesa develar los mecanismos internos de las culturas que ordenan las acciones de los hombres y le dan sentido. No sólo es mostrar la vida simbólica y cognitiva de una cultura, es exponer el *mecanismo* mental y psíquico que la define. En Turner, por ejemplo, confluye una idea, tomada de Van Gennep, del ritual como un proceso con su definición del símbolo. La síntesis entre la explicación del símbolo como unidad básica de la cultura y la comprensión procesal de los ritos es uno de sus objetivos. La obra de Turner va —gradualmente— proyectándose como el constructor de una consistente y polémica propuesta teórico-metodológica más puntual sobre el símbolo y el ritual. Por su parte, D. Sperber ofrece un marco de análisis cognitivo que permite completar lo que a nuestro respecto deja inconcluso V. Turner, a saber, los mecanismos cognitivos a través de los cuales está organizado, en la dinámica ritual, los símbolos dominantes e instrumentales. Más que representar obras disímiles, a nuestro criterio, son obras que se complementan al mostrarse como partes que se pueden engranar en la explicación del proceso ritual.

esquemas mentales-epistémicos a los individuos a través del uso de símbolos, alimentados y expresados en relación con los propios procesos exosomáticos. Vale mencionar cómo “las culturas de China, Tíbet, Japón y los Navajo aportan pruebas en apoyo de un modelo para el proceso cognitivo humano que supone que un componente importante de las reglas para el cálculo de la conducta humana reside fuera del individuo, en los fenómenos colectivos heredados que los antropólogos llaman cultura” (Klein, 1983: 151).

Tanto los procesos de cognición como el mundo simbólico operan al unísono manteniendo al hombre dentro de esquemas de comportamiento y reglas sociales y mentales. Lo simbólico no es únicamente un conjunto de signos que articulan o significan la realidad fenoménica o la realidad social, es además un *mecanismo* y un *dispositivo* que hace posible el mismo proceso cognitivo (Ohnuki Tierney, 1981; Sánchez Gómez, 1992; Shore, 1996; Velasco, 2013). En esa línea de trabajo es que hoy día muchos especialistas intentan descubrir la naturaleza tanto orgánica-biológica como simbólica de la vida cultural (Sperber y Hirschfeld, 1999; Rodríguez, 2006; Biró, 2014); haciendo de todo fenómeno cultural una expresión de nuestras formas más básica y esenciales que tiene la mente humana para hallar orden y corregir el caos; como bien serían los procesos rituales si le adjudicamos un valor organizativo y esquemático de la realidad, que persigue, más allá de la organización social, ordenar cierta información que puede desestabilizar el sistema cultural y el ordenamiento propio de la mente humana. En este sentido son claras las intenciones —aunque diferentes en métodos y en propuestas— tanto de la antropología simbólica y cognitiva al abordar aquella esfera de la cultura que, en su momento, dejaron a un lado algunos fundadores de la antropología: los mecanismos cognitivos y el funcionamiento simbólico que condicionan culturalmente —mediados por el aprendizaje— la vida humana; y que nos permite explicar, en otro ángulo, los elementos, procesos, funcionamientos, hechos o realidades de las culturas que otrora tiempo sólo se evaluaban bajo un aspecto funcional, institucional, semántico o lingüístico.

En esta línea de desarrollo podemos agregar, cosa que nos parece pertinente al menos mencionar, la distinción que realizan estas dos propuestas entre conocimiento proposicional y procedimental (Klein, 1983: 151); en los cuales lo cognitivo y lo simbólico se expresan. Dos aspectos clave resaltan en relación

con la cultura y los procesos mentales y simbólicos, muchas veces disociados o como expresión distinta de lo mental, las *acciones* y los *pensamientos*. El conocimiento proposicional —como espacio de la teoría y la forma— se refiere a las representaciones simbólicas y a las creencias que permiten a los sujetos tener un conocimiento de la realidad, las cuales se ejemplifican en proposiciones como: “los gatos y los perros son animales” o, “*Jepirra* es el lugar sagrado al cual el Wayú convertido en *Yoluja* se retira”. Por otra parte, el conocimiento procedimental (Cassidy, 1998) es el modo cómo los sujetos realizan sus trabajos diarios y resuelvan problemas, por ejemplo, los procedimientos de curación que se realizan en los rituales Wayú a través de la creencia en los *Wanülüüü*³¹. Así, tanto las creencias como las prácticas forman parte del eje simbólico y cognitivo que usa toda cultura para constituir las relaciones sociales.

Llegamos, pues, a un punto actual de la antropología donde estos dos modos de objetivación y subjetivación de la vida humana —lo simbólico y lo cognitivo— que definen de modo general lo cultural, se comienzan a observar de modo más enfático como elementos relacionados, al menos desde los señalamientos de Sperber, bajo la forma de un *dispositivo*. Como abordaremos con más detalle en los apartados que siguen, todo fenómeno simbólico (relacionado a creencias y prácticas) está mediatizado por una representación lingüística-conceptual y por un dispositivo de reconocimiento de información que define normas de actuar, creer y proceder. Como señala Sperber, “la simbolicidad no es [...] una propiedad ni de los objetos, ni de los actos, ni de los enunciados, sino más bien de las representaciones conceptuales que los describen y los interpretan.” (Sperber, 1988:141). El dispositivo conceptual-lingüístico es el mecanismo inicial por el que el dispositivo cognitivo, como medio de aprendizaje simbólico, se define e inicia sus operaciones de organización, reconocimiento y categorización perceptual de la información empírica y mental que lleva a los hombres a actuar y a creer. Según esta afirmación, como vuelve a señalarnos el autor, es por lo que “La antropología tiene por objetos esta posibilidad y estos límites” (Sperber, 1988:17); esto es, las posibilidades y límites de las capacidades humanas de simbolización y de conocimiento. La cultura es conocimiento y el conocimiento es un fenómeno que vive y se hace parte de toda la cultura³².

31 Sobre este aspecto, véase en otro lugar nuestro enfoque: [Balza García, 2010].

32 Nos parece importante este punto, puesto que, como trataremos de mostrar, la posición de Sperber,

Entender el fenómeno simbólico como un medio para organizar cognitivamente la información a través de redes conceptuales y lingüísticas, permitiendo las creencias y los procedimientos más allá de ser un sistema semiológico, es un *dispositivo* que permite el funcionamiento de la memoria, las creencias y las acciones; por ello, “(...) no se trata de interpretar los fenómenos simbólicos a partir de un contexto, sino, muy al contrario, de interpretar el contexto a partir de los fenómenos simbólicos” (Sperber, 1988:98); considerándolo, en especial, como fenómeno cognitivo de aprendizaje. Por lo que, debe entenderse “que si bien el símbolo juega un papel importante en la comunicación social, ésta no es una función constitutiva del simbolismo que permita predecir su estructura” (Reynoso, 1987: 55). La vida social no puede, *sui generis*, explicar o mostrar los dispositivos cognitivos —ni epistémicos— expresados en el fenómeno simbólico, pues éstos, al contrario, son los que le dan vida al mismo universo social, ya que es un dispositivo biológico y naturalmente adquirido que permite la realización de nuestras capacidades simbólicas (tal vez por ello la antropología de corte social-funcional no podía proveer un análisis tal mecanismo cognitivo, pues su énfasis en lo social no le permitía darse cuenta también de las características orgánico-sociales de tal sistema de cognición; tampoco las implicaciones cognitivas que tenía el mecanismo de aprendizaje).

La vida cultural, expresada por un conocimiento proposicional y procedimental, es el resultado de un dispositivo filogenéticamente esencial a la naturaleza humana que condiciona y limita precisamente la variabilidad cultural:

Las capacidades humanas de aprendizaje son filogenéticamente determinadas y culturalmente determinantes. Están determinadas del mismo modo para todos los miembros de la especie: no son, pues, determinantes de las **variaciones** culturales, sino sólo de la variabilidad cultural. La variabilidad cultural es a la vez posibilitada y limitada por las capacidades humanas de aprendizaje. (Sperber, 1988: 17).

En otro caso nos diría Rappaport, la cultura es comunicación cognitiva y, en último caso, comunicación cognitiva de significados dentro de lo que él

que se muestra a través de su modelo cognitivo, a nuestro criterio, se puede observar y “materializar” en toda situación cultural, caso, por ejemplo, en el ritual mismo; especialmente en casos como el ritual de curación Wayú. El mecanismo cognitivo que describe Sperber, según creemos, se muestra tanto en la mente humana como en acciones sociales como los ritos de curación.

llama: *entorno cognitivo* (Rappaport, 2001). Éste actúa, orgánicamente constituido, como la memoria de un computador que se encarga del control automatizado de un proceso, y que tiene como fin el orden y el funcionamiento del sistema. Si la memoria no reconoce una información o un tipo de archivo, éste regula todo el sistema para que la falla sea agregada o excluida del entorno. En este sistema “automático” las señales concernientes al estado de las variables se reciben en la memoria donde son comparadas con valores ideales de referencia (el saber o las creencias fundamentales de una cultura); y en caso de que los valores sean críticos, se inician programas de normalización (la memoria colectiva hace pertinente una información). Mediante este símil, según Rappaport, por ejemplo, se puede saber cuál es el valor adaptativo de una ideología, y si resiste a los embates de las variables que hacen crítico o no al sistema.

A diferencia de Sperber, aunque completando una misma línea cognitiva de análisis de la cultura, Rappaport coloca el acento en el *entorno cognitivo* y no así en los esquemas o dispositivos mentales. Desde el entorno cognitivo la cultura se reduciría a una lucha de fuerzas entre éste y los saberes que se van agregando a él. Esto implicaría un valor del entorno social como marco cognitivo, siendo el mismo proceso de comunicación y transferencia de significados el dispositivo que le da dinamicidad, pues parte del hecho de que el sentido y la función de las relaciones culturales se establecen dentro de una comunicación de *representaciones significativas*. La cultura, algo ya señalado desde el propio inicio de la antropología, es una representación del mundo, un modo de darle sentido a la realidad a través de historias, mitos, descripciones, teorías, proverbios, productos artísticos o espectáculos; todos cargados de significación producto de entornos cognitivos particulares.

Según todo lo anterior, como vuelve a señalarnos Sperber, es por lo que la antropología tiene por objeto la posibilidad y los límites de la cognición (Sperber, 1988); en otras palabras, las posibilidades y límites de las capacidades humanas de simbolización y de conocimiento. La antropología cognitiva —e igualmente la antropología simbólica—, según vemos, se expresarían como estudios acerca de los límites y posibilidades del saber simbólico, y como análisis del funcionamiento de la cognición dentro de sistemas culturales. Ahora bien, una posición así implicaría claramente un acercamiento mayor —más no total— a factores epistemológicamente relevantes, pues al ser

lo social “substituido” por una preocupación hacia componentes cognitivos, simbólicos y perceptivos, el tema del conocimiento, la experiencia y la relación primordial hombre-mundo emergen consecuentemente; lo que recoge preocupaciones que ya venían vislumbrándose en la misma epistemología de finales del siglo XX³³. Estando todo ello relacionado con el aspecto articulador, estructurador y organizador de la realidad y la cultura.

Como señala Erich Kühler, antropólogos como Edwin Hutchins, Resnick o Suchman, que no contradicen los principios básicos de la antropología cognitiva al señalar que una acción cultural podría estar más allá de la mente humana (Kühler, 2005), respaldan y amplían la posición de Sperber al reafirmar que ciertamente la cultura es un proceso de cognición y aprendizaje; sólo que, el conocimiento se encuentra diseminado entre la mente, el cuerpo, la acción y los escenarios organizados culturalmente. El conocimiento y los procesos cognitivos, ampliando los criterios de la antropología cognitiva y simbólica, tal y como los puede presentar Sperber y Goodenough, afecta y reside también en las herramientas que las personas utilizan, como los ritos; en el entorno que permite que sean posibles determinadas soluciones o en las instituciones que regulan las funciones de los individuos y sus interacciones. La cultura es conocimiento y el conocimiento es un fenómeno que vive y se hace en toda ella.

Ahora bien, sea ya en términos mentales o exosomáticos, lo que viene a marcar la diferencia entre los tradicionales enfoques antropológicos funcionalistas y la antropología cognitiva de mediados y finales del siglo XX, es su modo de analizar la cultura desde su función como organizadora de la realidad y el mundo. En tanto entra en juego el tema de la cognición, lo más importante estudiar es la manera cómo adquiere sentido todo nuestro

33 Tales ideas se recogen, en una visión restauradora a través de la cual se intenta exponer la relación entre cultura y epistemología, por ejemplo, en trabajos como: [Knabenschuh de Porta, S. “Del espacio lógico al ver aspectos. Hacia una epistemología cultural a lo Wittgenstein”, en: *Revista de Filosofía*, N° 70, 2012-1, Centro de Estudios Filosóficos - Facultad de Humanidades y Educación, L.U.Z., Maracaibo, pp., 123-150. I.D. “Compatibilidad vs. Conmensurabilidad. La “gramática” wittgensteineana ante un reto (inter) cultural”, en: Rivera, S. y Bassols, T. (Comp.), *Wittgenstein en español II*, Colección Humanidades y Arte, serie Filosofía Ediciones de la UNLa, Buenos Aires, 2010, pp., 175-199. I.D. “La indecidibilidad epistémica como marco de acción. Wittgenstein ante una paradoja cultural”, en: *Revista Lógoi*, N° 18, Escuela de Filosofía-Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2010, pp., 19-44. Fuentes, Y. “Creencia, certeza y conocimiento: ¿un problema gramatical o de visiones de mundo?”, en *Revista Lógoi*, N° 18, Escuela de Filosofía-Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2010, pp., 35-45].

entorno, y lo que ello implica para poder movernos en sociedad. Lo que emerge como objeto de estudio, culturalmente orientado, es un aspecto que ya desde los inicios de la epistemología se trata de comprender, claro está, sin el agregado cultural que tal antropología le impone: la relación sujeto y mundo (objeto). Lo que la convierte, según creemos, en una antropología epistemológicamente orientada (o en una epistemología antropológicamente orientada, podría ser otro caso). Como señala Morales Inga:

En una primera instancia, la AC estudia la parte cognitiva de la cultura, al determinar cómo esta interactúa con procesos psicológicos tales como razonamiento, memoria, emoción o percepción. En una segunda instancia, la AC analiza la función cognitiva de la cultura, al considerarla como una forma de conocimiento (...) los antropólogos cognitivos buscan comprender cómo nace la cultura mediante el entendimiento colectivo del entorno en grupos humanos, para descubrir patrones de similitudes y diferencias transculturales. Es tratando la cognición como un fenómeno cultural que la AC puede aprehender sus diversas manifestaciones (inteligencia, cognición espacial, razonamiento, taxonomías, esquemas, representaciones colectivas, juicios morales, etcétera) para determinar cómo contenido y procesamiento difieren en múltiples sociedades (...). (Morales Inga, 2019: 9).

En todo caso, la cultura, en sus dos niveles, esto es, como sistema de mediación representacional o como sistema de prácticas, representa un mecanismo de aprendizaje y cognición por medio de la cual se transmiten y se construyen significados. Es esto, en última instancia, lo que se produce en un proceso ritual de curación por medio de un cierto mecanismo de aprendizaje y cognición, como veremos. Como sistema de mediación, en tanto generadora de representaciones, creencias, conceptos, valores, normas, etc., la cultura es una actividad de mediación significativa, instrumento entre la gente y el mundo que habitan, medio para aprehender y operar cognitivamente dentro del mundo. En cuanto prácticas, la cultura es un conjunto de acciones reales y temporales que integran al sujeto en el contexto particular de situaciones vivenciales. En otras palabras, como señala Bourdieu al definir su noción de *"hábitus"*, la cultura es un cuerpo de disposiciones con dimensiones históricas por medio del cual los individuos adquieren competencia cognitiva al iniciarse en la realización de significados mediante los cuales se crean una serie de expectativas sobre el mundo y sobre los modos de estar en él.

Ahora bien, es en ese orden de comprensión, análisis y visión cognitiva de la que se ha alimentado en los últimos años, en gran medida, los estudios antropológicos; y desde donde el mismo concepto de cultura ha tomado otras formas de comprensión. Y es desde tal enfoque antropológico, también, donde podemos ver que una de las funciones clave de los ritos y los mitos es su capacidad para producir orden cognitivo; sea que se expresen en situaciones sociales y semánticas, la función principal y más arraigada a la naturaleza orgánica de la especie humana, es lo que puede hacer un rito y un mito para que la experiencia, la mente y la percepción³⁴ no colapsen y puedan estabilizar un sistema de respuesta física y racional a las contingencias de las circunstancias.

2. Procesos y sistemas rituales. *La forma cognitiva y binaria de una ejecución simbólico-social*

Desde los comienzos de la antropología como disciplina científica, el ritual, o para ser más precisos y darle el carácter de dinamicidad que éste posee, los *procesos rituales*, ha sido un elemento fundamental para entender las culturas, sus dinámicas, su funcionamiento y su capacidad para producir orden y estabilidad humana en una serie de etapas. Los procesos rituales son espacio-tiempo liminales con una carga sagrada, y fundamentales en toda organización cultural. A través de ellos los diferentes grupos humanos organizan, integran y resuelven una gran cantidad de conflictos y situaciones dispersas. Éstos, como bien señala R. Rappaport, pueden versar sobre cosas aparentemente triviales

34 A este respecto, [cf. Douglas, 1973]. A partir de esta idea, Mary D. define, por ejemplo, al rito como un proceso de focalización que ayuda a la percepción, o mejor, construye un tipo de percepción que sólo puede ser entendida participando de él. El rito vitaliza los modos habituales y sociales de percibir. Los procesos rituales “producen un cambio de la percepción (habitual) en la medida en que modifica los principios selectivos” [Douglas, 1973]. La percepción ritual puede integrar datos sensoriales que no se toman en la percepción habitual, y que son datos esenciales para reajustar esta última. En este sentido, es absurdo decir que la percepción ritual ocupa un puesto secundario en el conjunto total de nuestras percepciones al señalarse que, “el rito nos ayuda a experimentar con mayor viveza lo que de todos modos habríamos experimentado”. El proceso ritual no es solamente un apoyo visual o táctil que nos permite entender mejor una norma o unas instrucciones, pues éste “puede ocupar un primer lugar en la formulación de la experiencia. Puede permitir el conocimiento de lo que de otro modo no se conocería de forma alguna” [Douglas, 1973]. Igualmente, Rappaport señala que la presencia de significación y la ausencia de un sinsentido en la dinámica ritual, en su celebración y en las disposiciones de los participantes para convivir perceptivamente en dicho espacio, se dan porque en el rito “las expresiones son predominantemente verbales, esto es, expresiones con palabras, y como tales tienen un significado simbólico (...) y los actos, al ser formalizados, adquieren inmediatamente un significado” [Rappaport, 2001].

y sutiles, por ejemplo, la consagración de un árbol, la realización de un baile, la iniciación de un joven, la investidura de un rey o el cambio de posición social, pero, sobre todo, expresan contenidos necesarios para la perpetuación y el orden de la vida social humana, por lo que, pueden ser considerados “como el acto social básico para la humanidad” (Rappaport, 2001:66).

El acto de perpetuar y restablecer el orden cultural es una condición natural de los procesos rituales, allí donde la normalidad y cotidianidad de una cultura no puede cargar con la saturación de sí misma, ni con aspectos nuevos que no encuentran normalización en la esfera racional y social de la vida pública que se vive diariamente: una nueva creencia, una nueva práctica, un nuevo estatus social, una nueva edad con cambios en su conducta o un nuevo rol. Actúa como catalizador de la desestabilización generada en algún punto de la normalidad del sistema cultural, y puente regulador entre la saturación y un orden “primigenio”; el orden de la certeza que hizo posible la emergencia de un determinado sistema social. Se acciona como dispositivo estabilizador al articularse en el mismo la memoria de una certeza cultural como única capaz de darle continuidad al sistema. Considerándolo en relación con el mito, como bien apunta Mircea Eliade, la continuidad y la estabilización es posible porque es la expresión, encargada de regular lo irregular, de una memoria primigenia o mítica. Como nos señala el autor, la iniciación ritual “es una recapitulación de la historia sagrada del mundo y de la tribu. Con este motivo, la sociedad entera se vuelve a sumergir en los tiempos míticos del origen, y sale regenerada (cognitiva y epistémicamente)” (Eliade, 1959: 45. El paréntesis es mío). A través del tipo de organización simbólica de los procesos rituales, la cultura reintegra y hace vivir los componentes y las certezas esenciales que la definen y le dieron origen; únicos posibles para que lo nuevo, lo anormal o lo desviado encuentre de nuevo el orden y su lugar.

Los procesos rituales en su aspecto cognitivo son, así, realidades culturales donde se construyen —o donde se expresan vivida y necesariamente— modos y formas de percepción y organizaciones sensoriales y mentales esenciales para la dinámica y la estabilidad cultural. Éstos, como nos dice Mary Douglas, “crean una realidad que no puede subsistir sin ellos”, de manera que, “no es excesivo decir que el rito significa más para la sociedad que las palabras significan para el pensamiento. Pues es muy posible entrar en co-

nocimiento de algo y hallar luego palabras para ello. Pero es muy imposible mantener relaciones sociales sin actos simbólicos” (Douglas, 1973:89). La realidad y la red simbólica que los procesos rituales despliegan para integrar en un acto particular de acciones y propósitos a un grupo humano, hacen emerger tipos de certezas primigenias y formas de relaciones sociales que, dada su garantía de recuperación de lo que debe ser aceptado, no podrían darse en ámbitos comunes de convivencia social sino sólo en espacios especiales de organización simbólica. El tipo especial de organización simbólica y de ejecución de actos que sólo pueden expresarse en los procesos rituales, ocupan un espacio primordial para volver a marcar la estabilidad de la cultura; su dispositivo recrea un orden primigenio a través de modos particulares de conocer, reconocer, percibir, articular epistémicamente y vivir el entorno. Su sistema de símbolos [dominantes e instrumentales (*cf.* Turner, 1999)], y sus mecanismos cognitivos de enfoque, métodos nemotécnicos y control de experiencias, construyen, reconstruyen y hacen perceptible un tipo de contenido vivencial necesario para la continuidad de las culturas, y que no se expresa en espacios sociales propios de lo común.

El proceso ritual ofrece un marco de enfoque que limita la experiencia, confina los temas y deseos pertinentes de sus participantes y, además, excluye a los intrusos; últimos incapaces de asumir nuevos esquemas cognitivos o limitados a participar de los mismos. Este proceso ayuda a seleccionar experiencias que van en función de los intereses que persiguen sus participantes, la sociedad y la misma estructura ritual; a saber, reordenar la experiencia cultural y el mundo percibido fracturado por un fenómeno social incompatible con lo que habitualmente el sujeto llama ‘mundo’. Esta experiencia y los límites rituales se generan dentro de un espacio de *control* simbólico y cognitivo por medio del cual el rito dirige hacia un punto “la ejecución de secuencias más o menos invariable de actos formales y de expresiones no completamente codificadas por quienes la ejecutan” (Rappaport, 2001:56); y dirigen la atención y la evocación controlando lo que éstas deben mantener como reconocible. Los procesos rituales envuelven en una esfera sagrada a sus participantes, que se limitan a un espacio-tiempo particular de atención y evocación; o, como señala Van Gennep (2008) y V. Turner (1999), son colocados en una liminalidad o espacio liminal. La ejecución ritual circunscribe bajo reglas y estructuras no explícitas a sus par-

ticipantes. Dado que, la forma de “<decir> y de <hacer> (dentro del ritual) es intrínseca a lo que se está diciendo y haciendo” (Rappaport, 2001:75 el paréntesis es mío), la ejecución ritual circunscribe y *limita* a sus participantes dentro de un discurso y unos movimientos corporales particulares —y casi únicos— de evocación, y que despliegan cierto misterio que no puede ser reconocido —ni conocido— en espacios sociales habituales.

Como nos dice Turner, la experiencia liminal —y límite— del proceso ritual dirige la percepción de los individuos hacia espacios enigmáticos de enunciados y movimientos, pues los atributos o los caracteres particulares allí presentes “son necesariamente ambiguos, ya que esta condición y estas personas eluden o se escapan del sistema de clasificaciones y posiciones en el espacio cultural. Los entes liminales no están en ningún sitio ni en otro; no se les puede situar en las posiciones asignadas y dispuestas por la ley, las costumbres, las convenciones y el ceremonial” (Turner, 1988:102). Un espacio liminal es la focalización de la percepción hacia un lugar donde las categorías y las leyes sociales, cotidianamente vividas, dejan de tener cierto sentido para abrirles paso a un nuevo orden perceptivo de realidades e imágenes. Es un lugar en el que se invierte o se desestructura el orden y el sistema social habitual, paradójicamente, para ordenarlo y reorganizarlo integrando variables experienciales correctivas.

La focalización de la experiencia en el proceso ritual hacia un espacio liminal “se compara frecuentemente con la muerte, con el encontrarse en el útero, con la invisibilidad, la oscuridad, la bisexualidad, la soledad” (Turner, 1988:102). Es un lugar de alteración de lo social como medio para logra devolver un orden y una estabilidad a un sistema cultural “violentado” por la discontinuidad. La atención simbólica y cognitiva en el proceso ritual, mediante la demarcación de un tiempo y espacio liminal, permite avivar, controlar, reajustar e integrar la cultura. Paradójicamente, la incursión del individuo en ese espacio sagrado, dice Mary Douglas, “le permite avivar su memoria y eslabonar el presente con el pasado” (Douglas, 1973:90). Cosa fundamental, como ya hemos señalado, para la estabilidad del grupo y su relación con el espacio sagrado y primigenio de los mitos. Este último punto es algo que vamos a observar, por ejemplo, en los ritos de curación Wayú. A través del encierro el enfermo puede, como mecanismo cognitivo, avivar su memoria vinculando

un presente con un pasado, y generar un proceso particular de percepción y *experiencia* —sagrada— que le ayuda a su recuperación.

En términos epistemológicos la focalización liminal ayuda a la percepción y a la memoria, o, en otros términos, construye un tipo de percepción liminal o de evocación de recuerdos que sólo pueden ser articulada, establecida y “entendida” participando de ella. Ésta permite vitalizar los modos habituales y sociales de percibir y recordar. En otras palabras, los procesos rituales “producen un cambio de la percepción (habitual) en la medida en que modifica los principios selectivos” (Douglas, 1973:90). Ésta puede integrar datos sensoriales al conjunto de experiencias del sujeto que no se toman en la percepción habitual, y que sirven para reajustar, ampliar o transformar esta última. Dada esta particular forma cognitiva de funcionamiento del proceso ritual, sería absurdo decir que la percepción y la memorización liminal ocupan un puesto secundario en el conjunto total de nuestras capacidades cognitivas y nuestras experiencias, diciendo que, el rito nos ayuda a experimentar con mayor vivez lo que de todos modos habríamos experimentado. Lo que en el proceso ritual se experimenta y percibe no es algo que pueda darse fuera de sí mismo, por lo que, no es simplemente un apoyo visual o táctil que nos permite entender mejor una norma o una instrucción pública compartida; al contrario, éste “puede ocupar un primer lugar en la formulación de la experiencia. Puede permitir el conocimiento de lo que de otro modo no se conocería de forma alguna” (Douglas, 1973:91). Dicho de otro modo, no exterioriza solamente la experiencia haciéndola surgir a la luz del día, sino que modifica, *funda* o articula la experiencia al expresarla en sus *componentes fundacionales*. Modifica la experiencia y la estructura social habitual haciéndola presa de un nuevo espacio expresivo en relación con aquellos principios epistémicos que hicieron posible el surgimiento de una cultura en particular.

La experiencia ritual, de ese modo, siendo un espacio expresivo, se convierte en un área donde se articula, se intercambia y se canaliza mentalmente un tipo especial de información. El intercambio de información, como otra característica de carácter cognitivo y simbólico de este proceso, es esencial al mismo, y se da sobre un espacio determinado de expresiones verbales, significados y símbolos, los cuales entrañan una manera de interpretar, comprender y vivir la realidad que es complemento esencial de la realidad cotidiana. El

intercambio de información, la presencia de significación y la ausencia de un sinsentido en la dinámica ritual, en su celebración y en las disposiciones de los participantes para convivir en él, se dan porque en el rito “las expresiones son predominantemente verbales, esto es, expresiones con palabras, y como tales tienen un significado simbólico (...) y los actos, al ser formalizados, adquieren inmediatamente un significado” (Rappaport, 2001:63). Por tanto, “el ritual no es sencillamente un modo alternativo de expresar cualquier cosa, sino que ciertos significados y efectos (comunicativos) pueden conseguirse mejor, o incluso *solamente*, en el ritual” (Rappaport, 2001:65. El paréntesis es mío).

Como resultado, el proceso ritual, como hemos venido señalando, no es solamente un proceso y un espacio particular de acciones y símbolos en el que se intercambian emociones, normas, reglas o pasiones, sino, en términos epistémicos, un proceso que permite intercambiar y *construir y fundar* información, percepción y significados que conectan dos órdenes de saberes y conocimientos: el saber fundacional (certeza vital) y el saber ordinario. Este proceso activa mecanismos cognitivos que tratan de establecer, transmitir y procesar *conocimientos* que no poseen ningún tipo de correctivo o sobre los cuales no existe ningún tipo de duda, pues son los primeros conocimientos que ubicaron a la cultura, y que permiten corregir los conocimientos que se expresan —o forman parte— de la historia o de las situaciones contingentes de la cultura. Este hecho hace que el proceso ritual sea un mecanismo de aprendizaje cognitivo y simbólico a través del cual se transmite información.

Punto que también se justifica si agregamos que el ritual es un proceso de aprendizaje y de transmisión de información generado por la presencia de dos sectores o sistemas que interactúan en una dialéctica armónica y cognitiva, a saber: *el sistema individual o privado y el sistema público o colectivo*. La transmisión de información en los espacios de práctica ritual obedece a un movimiento comunicativo entre el área privada —o del participante— y el área pública —o del ritual—. Por ejemplo, como señala Rappaport, los procesos “físicos y psíquicos que se producen en el interior de la intimidad de un joven se resumen y transmiten a un sistema (social) público (el rito)” (Rappaport, 2001: 155). En las prácticas rituales, a pesar de su integración y totalidad, existe una separación, no en términos de contradicción o disociación, sino de distinción y de colocación de distancias, entre lo que representa

el saber compartido de una cultura y lo que experimenta o percibe quien se integra al rito; esto es lo que permite, en parte, la dinamicidad del proceso.

Por un lado, aparecen el o los participantes y, por el otro, la forma ritual que integra el propio patrimonio de la cultura, y que les define su trayectoria o camino simbólico a seguir dentro del mismo. En este proceso, por ejemplo, siguiendo la ejecución de actos formales, el individuo puede transmitir cierta información al sistema orgánico del rito, la cual puede llegar a ser reconocida y organizada por los elementos que representan el eslabón de los principios constituyentes de la información que es inherente al propio rito como parte de un sistema compartido de creencias. Los participantes al integrarse al proceso ritual pueden transmitir ciertos significados a la totalidad del sistema receptor del rito, que están relacionados con lo que el proceso ritual intentará modular en relación con lo que el mismo proceso tiene la *posibilidad* de ofrecer. Aunque los procesos rituales prescriban una conducta formal que regula su realización, como hemos señalado, la entrada de información, posiblemente nueva por parte del iniciado o participante quien, en gran medida puede estar experimentándola por primera vez (aunque no es, estrictamente, una información nueva para el mismo procesos ritual), puede establecer pequeños cambios en la decodificación de los símbolos y significados presentes en el proceso, y que el rito intentará reconocer y modular para ofrecer el mejor modo de su ejecución de acuerdo a la estructura y la forma que éste posee; de acuerdo con lo que está hecho el rito y en función de las posibilidades que posee para establecer las pautas a seguir; pues aunque el participante entre al rito con una nueva experiencia para él, el proceso ritual no puede salirse de la forma y posibilidad con la que está hecho. Por ejemplo, como veremos más adelante, en los ritos de curación Wayú el enfermo, a través del encierro ritual, debe asumir las prescripciones que el mismo ritual le exige y ofrece a través del Piache³⁵, pero éste, el enfermo, puede agregar al mismo ritual elementos que no estaban presentes en él, como por ejemplo, sus creencias en ciertas deidades³⁶, el tipo de exigencia solicitada a través de los sueños para curarse

35 A lo largo del trabajo usaremos indistintamente la palabra *Outsü* o Piache para referirnos al Chamán encargado de ejecutar y guiar los rituales de curación dentro de la cultura Wayú.

36 Llama la atención, sobre todo en sectores cercanos a Maracaibo como el Mojan o Paraguaipoa, cómo la práctica de curación Wayú ha insertado elementos religiosos criollos. Ha insertado, por ejemplo,

o, su “nueva” experiencia de la enfermedad que padece; en función de ello, el proceso ritual establecerá las mejores condiciones rituales de acuerdo con las posibilidades y normas del propio rito.

La actividad ritual, de acuerdo con lo anterior, generaría una dinámica de distinción o distancia entre los diferentes elementos que la conforman, con el fin de cumplir la función cognitiva básica que se propone; a saber, equilibrar las tensiones epistémicas e incertidumbres sociales que se producen cuando no hay equilibrio entre un orden establecido y una información nueva. Desde la distinción, en términos de V. Turner, entre símbolos dominantes e instrumentales, hasta la separación, cada uno con una determinada ubicación simbólica y física dentro del rito, entre el iniciado y el guía del rito, las prácticas rituales establecen una reciprocidad entre una condición pública, social y colectiva y una condición individual o privada para aminorar el caos cultural y cognitivo en el que puede caer el grupo. Los rituales son procesos de integración e intercambio por medio de los cuales la información allí establecida va dirigida a restablecer un orden social y la vida epistémica de los participantes; como parte de los fines para los que están hechos. La paradoja de los rituales es que se definen en función de lo social, en la medida que, se dirigen también a lo individual. Volviendo sobre el ejemplo anterior, el enfermo Wayú que entra al encierro ritual para restablecer su salud y aliviar su cuerpo y librarlo del mal lo hace, además, con el fin de ordenar su cultura nuevamente, que por causas de la transgresión de una prohibición o por un mal impuesto por algún espíritu, fue desordenada en términos del *reconocimiento* y *conocimiento* de una información conocida ordinariamente que no puede —ya— encontrar una percepción clara de la experiencia que se vive (¿quién produjo el mal y por qué razones?); por lo que se hace necesario acudir a un espacio y a un proceso particular donde se puede explicar y reconocer.

Como señala Rappaport, “la celebración del ritual, pues, es adecuada por su naturaleza binaria, no solamente para hacer distinciones en los fenómenos continuos, sino también para articular procesos que son diferentes

deidades criollas como el Negro Felipe o María Lionza. Ciertamente esto se ha producido no por la misma formalidad del rito, sino por la nueva información que introducen sus participantes al mismo. A este respecto, es interesante ver el trabajo de Nelly García sobre la función resemantizadora que produce en las creencias religiosas Wayú las iglesias protestantes, véase: [García Gavidia *et. al.*, 2004].

o inconmensurables. Distinción y articulación son funciones que contrastan” (Rappaport, 2001: 160). Los sistemas públicos y privados, aunque no es plenamente el ritual quien los distingue culturalmente, éste “sí agudiza el límite entre ellos, aislando uno del otro al mismo tiempo y de la misma forma que los articula” (Rappaport, 2001:161); con el fin de ponerlos en contacto para hallar una salida a la ambigüedad, la distorsión, la fractura y la discontinuidad. La distinción y articulación son necesarias para la vida del ritual, pues señalan la básica interdependencia de los sistemas individuales con el sistema social; pero, por otro lado, resaltan también la necesaria individualidad de los participantes para la supervivencia de la cultura. Ciertamente, pese a su necesaria interdependencia, se necesita un mínimo de discontinuidad o individualidad en los ritos, de otro modo produjese que “los desórdenes originados en cualquier lugar podrían expandirse rápidamente por todas partes”, y todo el proceso ritual y la cultura en total, que mantienen fuertemente un lazo comunicativo, “estaría continuamente sujeto a tensiones intensas y contradictorias” (Rappaport, 2001:161). Esto último ayuda a que una parte del sistema no afecte totalmente a toda la cultura. En los ritos de curación Wayú, para que no afecte a todo el sistema cultural, al enfermo se le encierra o se le aísla en una enramada y se le coloca en un chinchorro; esto, con el fin de distinguirlo de los demás elementos “sanos” de su cultura y del Piache o Chamán; pero, paralelamente, su función es integrarlos nuevamente a la continuidad social.

Lo que procura el proceso ritual —en tanto lo asumimos como un mecanismo simbólico y cognitivo— es, en parte, distinguir lo individual y su perturbación y luego articularlo en relación con lo social para reordenarlo y darle nuevamente coherencia cognitiva. En el rito la totalidad social se previene o se recupera de un posible trastorno comenzado en lo individual, en la medida que, como señalamos, lo individual mantiene su distinción, pero en relación con la posibilidad del sistema. Este punto, que ampliaremos más adelante, es muy importante, pues nos permite entender la trascendencia social que adquiere la enfermedad de tipo *Wanülüü* dentro de los Wayú³⁷. Como es una

37 En el caso del Wayú, el tipo de enfermedad que amerita la intervención del mundo sagrado-espiritual Pülasü es la enfermedad *Wanülüü*. Como es una enfermedad generada por la incidencia de seres espirituales como *Pulowi*, *Yoluja* o *Wanülüü*, seres igualmente *Pülasü*, se necesita la intervención de un plano de realidad espiritual para poder curarla. Por ser una enfermedad donde sus causas son ampliamente simbólicas, necesita igualmente un proceso altamente simbólico como los rituales.

enfermedad producida por seres espirituales-míticos, la cultura total la aísla procurando que no afecte totalmente al sistema. También, a través de este tipo de enfermedad se mantiene la distinción —y de algún modo la separación— entre el enfermo y lo social; esto último representado en la figura del Piache.

Esa característica del ritual es un mecanismo de supervivencia de lo cultural que se establece para mantener una articulación entre lo público y lo privado; entre la estructura y las partes. Es un mecanismo a través del cual se genera aprendizaje y relaciones cognitivas entre lo social y lo individual. El rito se alimenta de la información del individuo, en nuestro caso del enfermo, a su vez que, le enseña cómo restablecerse y asimilar un conocimiento difuso para él. Las prácticas de curación Piache, por ejemplo, buscan, a través de una memoria mítica, negociar con ciertas entidades espirituales para reconocer una información o un conocimiento difuso (*i.e.* la causa de la enfermedad *Wanülüü*) que le permita al enfermo obtener una solución. Los procesos rituales establecen mecanismos cognitivos para poder reconocer el mal, a su vez, para obtener ciertos conocimientos que ayuden a devolver la salud al individuo alejándolo del mal; esto, en consecuencia, permite que la sociedad total se prevenga o se recupere de una perturbación parcial.

Esa última idea se define como *proceso de transducción*, la cual explica Rappaport como un intercambio de información entre dos sistemas, en este caso, el sistema privado y el sistema social-total (en nuestro caso, entre el enfermo y el Piache). Este proceso está dirigido a restablecer y ordenar una información defectuosa. El trastorno del orden en una cultura viene dado —en muchos casos— por la falta de comprensión de una información establecida o entrante en el sistema. En función de esto, “la celebración ritual reduce la posibilidad de dicho trastorno reduciendo, simplificando y haciendo que la información transmitida carezca de ambigüedad y tenga significado” (Rappaport, 2001:161). En palabras más precisas, en un proceso de intercambio de información “la celebración del ritual puede no solamente primero distinguir y después articular sistemas casi autónomos y distintivos; también puede reducir la probabilidad de

Aunque han variado ciertos aspectos en la concepción de esta enfermedad desde que M. Perrin la describió en los años 70 y 80, sobre todo en sectores cercanos a Maracaibo como el Mojan, Cojoro o Paraguaipoa, hay ciertos aspectos que siguen vigentes en la concepción de la enfermedad dentro del Wayú, como la concepción dual entre un tipo de enfermedad cotidiana o no tan grave (*Ayuulee*), y una enfermedad de un orden mucho más espiritual (*Wanülüü*).

que uno provoque trastornos en el otro” (Rappaport, 2001:162). La totalidad del sistema cultural ayuda a lo individual a restablecerse cognitivamente, con el fin de que no provoque trastornos en todo el sistema; producto del desconocimiento —o la falta de evocación— de una realidad.

El intercambio de información o proceso de transducción, entendido aquí como proceso cognitivo, se presenta en la práctica ritual para solventar problemas gracias a la capacidad de esta práctica para operar de modo binario. La distinción, a la vez que, la articulación de dos sistemas (público y privado), busca eliminar la ambigüedad que dio como resultado la necesaria ejecución del proceso ritual (para los ritos de curación, *el mal y quién lo produjo*, que desencadenó la intervención del Piache y los actos rituales requeridos para enfrentarlos). El rito es un espacio de clarificación cognitiva que, por vías de la articulación de una serie de normas y etapas, no explícitamente señaladas a sus participantes, intenta dar claridad y coherencia a los mensajes ambiguos e inciertos que emergen en el trato ordinario con las cosas y las personas; para esto opera generando una realidad adversa y contraria a la perturbación, que opere contrario al error como respuesta coherente y como medida de contención de dicha ambigüedad. En otros términos, el proceso ritual “protege los procesos sociales de la infección por procesos psíquicos contrarios” (Rappaport, 2001:163), que muestran una forma distinta a la falla: poseen sentido y orden. En un caso, procesos psíquicos contrarios que contengan —y controlen— la perturbación psíquica y mental del enfermo y su incertidumbre cognitiva ante las causas y el tipo de mal que lo afecta.

La eliminación de la ambigüedad, entonces, ocurre porque “los procesos psicofísicos privados y los órdenes públicos rituales, están articulados unos con otros y amortiguados unos por los otros” (Rappaport, 2001:165), bajo la forma de una realidad que contrarresta la falla. Esta articulación obedece a un canon ritual establecido y admitido por todo el sistema cultural, el cual guía, limita y define los procesos mentales de los individuos. Así, “al participar en un ritual el ejecutante sale de su *intimidad*, por así decirlo, a un orden canónico *público* para obtener la categoría (y respuesta) que él entonces impone a su proceso privado” (Rappaport, 2001:165. El paréntesis es mío). Este orden canónico posee una configuración que establece el orden de la ejecución y estipula las categorías y el mecanismo a través de los cuales

sondear y buscar la información defectuosa o ambigua que hay que resolver; y que el participante necesita hallar para imponer a su situación crítica una solución. El orden establecido y admitido impone un mecanismo a través del cual el enfermo y el Piache son guiados para encontrar el camino a la solución privada y pública. A través de la distribución de una serie de símbolos (dominantes e instrumentales), y de la realización de unas secuencias de etapas, el Piache se guiará y guiará al enfermo en relación con lo que hay que hacer para restablecer la información que no reconoce (causas del mal y mecanismos de curación). A través del uso de un sistema de símbolos, en tanto que éstos “encarnan en su calidad de significantes a las categorías abstractas del pensamiento, permitiendo que éstas se transformen en hechos observables y vividos directamente como experiencias por los participantes” (Moulian, 2002: 53), el Piache puede enfrentar el mal y devolver la salud.

Dado todo lo anterior, diríamos con E. Leach que el proceso ritual es un almacén de información y conocimientos por medio del cual las sociedades —ágrafas o no— protegen, mantienen y transmiten los conocimientos más relevantes de su cultura para enfrentar el desorden (el mal o la mentira) (*cf.*: Leach, 1978. El paréntesis es mío). Las categorías y las certezas fundamentales que ordenan y le dan la forma particular dentro de una cultura a los fenómenos naturales, a la vida social, a las instituciones, a las conductas, a las creencias, a las acciones y a la cultura en general, se objetivan y se hacen actual y presente a través de actos y de la manipulación de objetos y símbolos en los ritos. Esta *objetivación* —y podríamos decir también que *subjetivación*— expresa patrones de conductas y una organización particular de cada cultura, que se transmite y se muestra en cada acto, en cada cosa usada en un rito y en los mismos participantes, y en su modo de actuar y reaccionar. Como refiere muy bien Moulian, para Leach “los pueblos primitivos (o no) usan ritualmente los objetos de modo similar a como nosotros empleamos los patrones de señales escritas o los códigos computacionales. Los mensajes no son enviados por los objetos en tanto tales sino por sus patrones de organización y el orden segmental (que contiene)” (Moulian, 2002:54. Los paréntesis son míos). Desde un enfoque estructural Leach, y mucho más Lévi-Strauss³⁸, par-

38 Vale recordar —nuevamente— que Lévi-Strauss es uno de los fundadores, o al menos eso es lo que se logra desprender de su obra, de muchos de los presupuestos base de la antropología cognitiva. Su análisis estructural del mito saca a la luz las relaciones binarias con las que nuestra mente trabaja.

te de la idea de que el ritual fracciona la experiencia en una serie de categorías diferenciadoras, portadoras, a su vez, de una información que contiene una *totalidad* cultural; en códigos, para Lévi-Strauss binarios, transmisores de información y ordenadores mentales que prescriben las culturas. Todo objeto y práctica simbólica que se despliega dentro del rito es esencial, no sólo como realidad física, sino en tanto portadores de un código y de una red informativa y organizadora que contiene lo que es la cultura; y por sus capacidades de condensación, unificación y polarización de sentidos, logran hacer que esa realidad esencial y fundacional no se exprese fraccionada.

En los términos expuestos hasta aquí, podemos cerrar el apartado señalando que, en su rasgo cognitivo, el proceso ritual es un tipo de espacio cultural en el que se codifica, decodifica y ordena información. A través de él se permite el acceso, el reconocimiento y la incorporación de saberes esenciales para la cultura y para los individuos. Su espacio simbólico: bailes, vestimentas, invocaciones, cánticos, lugares, movimientos, símbolos instrumentales, símbolos dominantes, en cuanto son una objetivación de las categorías del pensamiento, como señaló Moulian, funcionan sobre la organización y estructuración de un mecanismo cognitivo, el cual, por ejemplo, puede ir dirigido a mejorar algunos de los problemas que pueden surgir en el intercambio y comunicación de información habitual, caso, la ambigüedad, la mentira y las confusiones. El ritual, como medio de organización mental y mnemónica, brinda seguridad para que la sociedad reconozca información nueva y, además, no reproduzca ficciones y falacias. La estructura y el funcionamiento del ritual establecen algo que el fondo codificado de saberes presentes en la estructura social habitual no puede expresar por sí mismo: un *sistema fundacional* que fundamentalmente ordena y controla lo que puede perturbar lo social. La forma simbólica que en él se establece y se produce no deja ningún elemento entrante al mismo sin ordenar o reconocer. Busca estructurar un saber que la misma significación o contenido simbólico explícito en la forma habitual de convivencia social no puede hacer por sí mismo.

Para el caso aquí estudiado, la práctica de curación ritual de la enfermedad de tipo *Waniülüü* en la cultura Wayú, dirigida por un Piache, busca, en términos cognitivos, ordenar la información y dar significación al mal. Reconocer aquellos elementos simbólicos y espirituales que la sociedad no

puede entender y que, según ésta, causa la enfermedad *Wanülüü*. Para esto el Piache —o Chamán— como figura central de ese proceso ritual, en tanto elemento simbólico clave que permite el vínculo entre un pasado mítico y una realidad actual “profana” u ordinaria, articula una realidad fundacional para encontrar caminos que restablezcan la salud del participante y devuelva el orden social fracturado. A través del ritual el Piache puede acceder a la memoria —y a las certezas culturales— de su grupo y encontrar respuestas a las quejas y ambigüedades del presente; puede vincular el posible caos social del presente y restablecerlo a partir del orden que le proporciona la memoria mítica. Siendo un mediador entre la realidad sagrada y la realidad profana del Wayú, permite establecer el diálogo y la comunicación entre dos realidades significativas para él: el mundo *Anasü* y el mundo *Pülasü*.

En esos términos, la posibilidad de que el ritual de curación Wayú sea eficaz y pertinente para la cura o el diagnóstico del mal, depende de tres elementos simbólicos y cognitivos clave que marcan la eficacia de la práctica del Piache: 1) de su concepción dualista del mundo y la persona, es decir, de su noción dualista entre mundo *Anasü* y mundo *Pülasü*, así como, de su visión dualista del cuerpo entre fuerza vital (*Aa'in* o alma) y carne (*Eirruku*); 2) de su comunicación posible entre dos realidades significativas a través de la invocación o los sueños; y 3) del papel como actor social del Piache, el cual se puede observar como un símbolo axiológico, identitario y conservador de la memoria social, como un oficiante del poder de los espíritus y del pasado primigenio.

3. Representaciones y certezas míticas. *El mito y el saber cultural*

Para llegar a una noción clara del imaginario mitológico Wayú, y lo que representa dicho imaginario como componente cognitivo esencial de los procesos rituales, es importante analizar los aspectos característicos que definen a un mito; y cómo éstos están en una relación necesaria con los ritos. De igual modo, aclarar desde cuál posición antropológica se puede interpretar cognitivamente. Asimismo, abordar la relación del universo mitológico Wayú con una determinada concepción de la enfermedad que este grupo étnico posee. Cosa que, a nuestro criterio, se hace necesario, pues como asevera Carlos García Gual, como ocurrió con el término ‘Cultura’, “hay, acaso, tantas definiciones del mito como enfoques sobre él” (Gual, 1992:9).

El mito representa, en grupos étnicos como los Wayú, parte indispensable de su dinámica de vida y de sus creencias; principio constituyente que les permite explicar una serie de fenómenos y situaciones, establecer un estilo de conducta e instituciones, responder a un sinfín de hechos, crear un campo de expectativas y esperanzas, encontrar respuestas a muchas de sus preguntas o, en el mayor y más importante de los casos, conectarse con aquella parte de su cultura que define su identidad. Es la unidad que puede señalar la aceptación o rechazo de ciertas pautas de conducta, de unas determinadas prácticas o, en otro caso, de hechos, creencias, comportamientos o símbolos nuevos para su grupo. Para los Wayú, al menos en el contexto etnográfico de la Alta Guajira, donde aún prevalecen formas básicas de su cultura, el universo mitológico representa una guía clave para cada esfera de su vida. En el ámbito médico, por ejemplo, éste puede explicar muchas enfermedades, formar parte de los rituales de curación e integrarse a nuevas prácticas y creencias curativas; como las que se han establecido allí a través de un modelo bio-médico. Esto último supone que si el Wayú, en un esfuerzo por actualizar su sistema de prácticas curativas, intenta integrarse —o intentan integrarlo— a un modelo científico de medicina, tal integración, si se espera que se articule eficazmente y de manera complementaria, debe contar con elementos mitológicos³⁹. Ahora bien, sea que se integren o no, para los Wayú su mundo de imágenes míticas y de prácticas rituales son un factor muy importante en su concepción y diagnóstico de la enfermedad (*cf.* capítulos siguientes).

En todo caso, para entender todo lo anterior, y contar con una base de razones que justifiquen y muestren el carácter cognitivo de los ritos de curación Wayú, debemos superar la idea simple —y a veces ingenua— que se mantiene dentro de los ámbitos de la investigación médica y científica, esto es, la de considerar al mito como un discurso narrativo ficticio e irracional que no tiene peso en las acciones y métodos sanitarios que se despliegan para el tratamiento y diagnóstico de la enfermedad. Por el contrario, espacios de investigación como la antropología abren un campo de apreciación del mito mucho más fértil, pues en éste el imaginario mítico se entiende como un conjunto de narraciones reales con una acción social y cultural y con mecanismos particulares de ordenamientos perceptivos y cognitivos. Ciertamente, la ma-

39 Como veremos, en el caso del hospital de Nazareth en la Alta Guajira, a veces es difícil para el médico hacer entender al Wayú de la zona la importancia de cumplir un tratamiento o una intervención quirúrgica.

nifestación simbólica y la estructura cognitiva que reflejan los mitos *no* son para autores como Mircea Eliade (1973), Bronislaw Malinowski (1994), Lévi-Strauss (1975), Marcel Mauss (1979), Víctor Turner (1999) o Dan Sperber (1988), entre otros, sólo cuentos e historias ilusorias; son, en cierta medida, fuente de mucha realidad cultural y de ordenamiento social y cultural.

Si sólo partimos de la simple categoría de fantástico que comúnmente se le adjudica, la importancia del mito como generador de orden social no se observaría; con el sólo significado de fábula o narración alegórica no podríamos ver la expresión de una verdadera función cultural de éste, esto es, la de dar cuentas de su verdadero significado articulador y fundacional. Por tanto, para explicar la importancia que puede tener en otros espacios de realización cultura y étnica, el mito debe considerarse en esa segunda acepción, y no como mera fábula irreal e imaginaria. Esto es lo que, en cierta medida, ha impulsado a muchos autores a redefinirlo y a extenderlo bajo otros significados con mayor grado de importancia en la articulación de la realidad y la experiencia humana.

Con el desarrollo de los trabajos antropológicos y la descripción etnográfica, muchos investigadores se percataron de que la significación y el uso de dicho elemento cultural, en culturas como las africanas, las orientales, las indígenas o, en nuestro caso, la Wayú, es totalmente ajena y opuesta a la connotación y función que, por ejemplo, Grecia le había aportado; esto es, la de una ilusión que no va más allá de una expresión poética o literaria. En otras palabras, dentro de los grupos étnicos el mito no es solamente una narración ilusoria, al contrario, es fuente de verdad, una realidad vivida que expresa las experiencias y el mundo más fundamentales del hombre. El mito, como lo expresa uno de los padres de la antropología, B. Malinowski, “tal como existe en una comunidad salvaje, o sea, en su vivida forma primitiva, no es únicamente una narración que se cuenta, sino una realidad que se vive. El mito (...) no es una vana fantasía, ni una efusión sin sentido de vanos ensueños, sino una fuerza cultural muy laboriosa y en extremo importante” (Malinowski, 1994: 113-109). En palabras más claras del autor:

(...) <Los mitos> son, para los nativos, la constitución de una realidad primordial, más grande y más importante, por la que la vida, el destino y las actividades presentes de la humanidad están determinadas y cuyo conocimiento le proporciona al hombre el motivo del ritual y de las acciones

morales, junto con indicaciones de cómo celebrarlas. (...) El mito como un todo (...) siempre está hecho *ad hoc* para cumplir alguna función sociológica. (Malinowski, 1994: 123, 125).

Cuando los Dogón de Malí, los Pigmeos de Gabón, los Tonga de Mozambique, los Navajos de Norte América, los Judíos, los musulmanes o los Yanomami de Suramérica, vierten toda su confianza y estructura social en ciertas narraciones cosmogónicas, lo hacen porque la narración como tal es verdaderamente real; no es sólo una fábula, es un hecho que excluye toda fantasía e irracionalidad y, por tanto, se coloca como suceso efectivo y primordial no sólo para cada acto o creencia humana, sino para que una práctica tan esencial como los ritos tengan forma y efecto. Nos señala un autor clave en su estudio, Mircea Eliade, que “el mito <cosmogónico> es verdadero, porque la existencia del mundo está ahí para probarlo” (Eliade, 1973: 19); la existencia de una cultura y la forma social que ha adoptado para darle forma al mundo y a la experiencia humana, aparecen como hechos fenoménicos, como lo que *está ahí* existiendo porque así el mito lo ha mostrado. Si el mundo existe para una cultura, existe también aquello que lo expresa y lo demuestra; no puede ser falso si la realidad tal y como éste la ha construido, aparece frente a nosotros como hechos físicos y sociales. Aquí, mito, mundo y realidad se hacen equivalentes, pues la realidad no lo contradice; al contrario, lo articula y le da su verdad. De esta forma, la voz mito deja de ser sólo un relato “ingenuo y sometido a creencias erróneas, propias de civilizaciones primitivas que se caracterizan por la existencia de formas de pensamiento no sólo anteriores, sino también inferiores al conocimiento científico” (Madrid, 1991: 15). Los mitos son:

Parte de un todo orgánico; son un explícito desarrollo, en forma de narración, de ciertos puntos fundamentales del credo del nativo (...) La función del mito, por decirlo brevemente, consiste en fortalecer la tradición y dotarle de un valor y prestigio aún mayores al retrotraerla a una realidad, más elevada, mejor y más sobrenatural, de eventos iniciales (...) El mito es un constante derivado de la fe viva que necesita milagros; del status sociológico que necesita precedentes; de la norma moral, que demanda Sanción. (Madrid, 1991: 158-159, 171).

Entre los estudios contemporáneos clave y clásicos de donde ha derivado, en parte, la actual posición antropológica acerca del mito vale nombrar,

entre otros, a autores como Lévi-Strauss⁴⁰, Lévy-Brühl (1978), Gilbert Durand (2012), George Dumézil (1989), Clifford Geertz (2005) o el propio Mircea Eliade⁴¹. Para estos autores la reafirmación del mito como realidad,

40 Valga resaltar algunos elementos básicos con los que Lévi-Strauss define el mito, bien para comprender más adelante la obra de Dan Sperber y algunos presupuestos cardinales de la antropología cognitiva. Continuando con la tradición metodológica de Saussure, para Lévi-Strauss el mito entraña una relación de elementos que deben su significado, más que a su contexto, a la forma cómo se relacionan. Para este autor la realidad del fenómeno mítico está más allá del lenguaje mismo que lo muestra, por ello, “si queremos dar cuentas de los caracteres específicos del pensamiento mítico, tendremos que establecer entonces que el mito ésta en el lenguaje y al mismo tiempo más allá del lenguaje” [Lévi-Strauss, 1969:189]. El valor del mito, por tanto, continúa diciendo, está en lo que se sub-pone por debajo de lo que dice: “un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados: <antes de la creación del mundo> o <durante las primeras edades> o en todo caso <hace mucho tiempo>”. Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente” [Lévi-Strauss, 1969:189]. Si los mitos tienen un sentido, vuelve a señalar, “este no puede depender de los elementos aislados que entran en su composición, sino de la manera en que estos elementos se encuentran combinados” [Lévi-Strauss, 1969: 233]. Lo que discute Lévi-Strauss es el funcionamiento de la mente humana, y cómo ésta estructura los elementos narrativos del mito. Funcionamiento que la misma antropología cognitiva ha abordado para justificar muchos de sus presupuestos. Por otra parte, apoyado en la lingüística estructural, Lévi-Strauss distingue dos niveles del lenguaje en los que el mito se integra: uno, el nivel estructural y a histórico, y otro, el nivel estadístico e histórico. El primero es la lengua, el dominio del lenguaje y del mito como tal, donde se da la estructura; y el segundo, representa el habla, el nivel del lenguaje donde el mito se muestra como narración y desde donde se conoce. El mito, así, juega un doble papel, es narración y estructura, es un sistema histórico como a histórico; el mito es lengua y habla, dirá nuestro autor comentando a Saussure: “esta doble estructura, a la vez <histórica> y <a histórica>, explica que el mito pueda pertenecer simultáneamente al dominio del *habla* (y ser analizado en cuanto tal) y al de la *lengua* (en la cual se formula)” [Lévi-Strauss, 1969: 190]. El mito es la síntesis de esos dos elementos del lenguaje, es la fusión de una estructura y de un contenido, contenido que está sujeto al primero. El mito, de tal forma, “es lenguaje, pero un lenguaje que opera a un nivel más elevado” [Lévi-Strauss, 1969: 190], pues en él se da la suma de esos dos niveles de la expresión. Con esto, el mito viene a figurar como el tercer plano del lenguaje, esto es, el plano donde el presente, el pasado y el futuro se unen; donde lo diacrónico y lo sincrónico se asimilan en una misma unidad. En otras palabras, la figura mítica es la expresión de los ejes por los que las culturas se colocan en un mismo espacio estructural, el mito es expresión de la unidad dialéctica entre contenido y forma, pues en él discurren tanto lo que se dice como lo que permite que se diga. Dicho esto, la idea de Lévi-Strauss no es definir el contexto de un mito, sino “definir cada mito por el conjunto de todas sus versiones” [Lévi-Strauss, 1969: 190]. En el mito se da lo que sería la estructura de la mente humana, develada en este caso por el orden de lo lingüístico. Estructura, en tanto que sus elementos revelan cierta regularidad en diferentes contextos. Estructura, además, que no es del orden de lo biológico ni de lo psicológico, sino del lenguaje. Ahora bien, el mito opera, según Lévi-Strauss, bajo el elemento de la contradicción y oposición. Según este autor, “el pensamiento mítico procede de la toma de conciencia de ciertas oposiciones y tiende a su mediación progresiva”. La realidad del mito procede de la dinámica inasimilable de las contradicciones que se dan en las culturas humanas. Es decir, la mente humana funciona por cierta oposición, pero una oposición que nunca es irresoluble y estática, sino que se mantiene en estado móvil y progresivo.

41 La realidad del mito, según Mircea Eliade, y como veremos más adelante con algunos mitos Wayú, se expresa en la reactualización vivencial de éste; en la rememoración que cada cultura lleva a cabo bajo la forma de un rito o en la expresión de un determinado orden social e institucional. Un mito,

y en cuyo caso “realidad vivida”, es fundamental al momento de considerar las nuevas investigaciones etnográficas. La transformación de su significado, sentido y función, en vista de las nuevas teorías antropológicas y de los diferentes contactos culturales que ha necesitado hacer el antropólogo, ha sido inevitable y necesaria para poder comprender por qué los sistemas culturales realizan las cosas como las realizan. Permite, pues, rediseñar muchos elementos interpretativos y metodológicos que darán cuenta de los nuevos contextos culturales y su forma de funcionar y articular el mundo. Elementos que permiten alcanzar una visión más interna del funcionamiento y el valor cognitivo y simbólico del imaginario mítico (Wayú), al permitir adentrarnos en su modo particular de codificar, decodificar, organizar el sistema y distribuir los datos del entorno en un esquema organizativo que relaciona cada elemento del mundo en un circuito integrado de sentidos y certezas.

La forma del mito, dada su función significadora y fundacional, representaría, según su valor social y cultural, un elemento clave para entender la estructura social y las prácticas simbólicas con las que el hombre establece modos de acción, representación y conocimiento. Sería un fenómeno, ya en el contexto Wayú, clave y real que permite la eficacia de los símbolos y las acciones canónicas utilizadas por el Piache para conectar el orden público con las necesidades de los participantes en un proceso curativo dentro del

bajo estas condiciones, no irrumpe solamente en un tiempo remoto, un *illud tempus*, también se perpetúa tomando presencia en todo el contexto histórico de la cultura y en la experiencia *actual* del individuo. Un mito se reafirma y actualiza porque es el determinante en un tiempo sagrado de las condiciones que llevan a una cultura a ser lo que es: “los mitos revelan todo lo que ha sucedido, desde la cosmogonía hasta la fundación de las instituciones socioculturales” [Eliade, 1973: 1]. Los mitos, y en especial los mitos cosmogónicos, deben su condición de <mitos vivos> porque fueron sus palabras las que crearon las condiciones actuales, específicas y necesarias para que el hombre se viera en el mundo; por lo que, por la repetición del episodio cosmogónico se permite que el tiempo concreto y real pase a ser un momento sagrado-actual. Momento del que surgió la cultura “por la repetición del acto cosmogónico, el tiempo concreto (...) se proyecta en el tiempo mítico, *in illo tempore* en que se produjo la fundación del mundo” [Eliade, 1992: 28]. En pocas palabras, el mito condiciona a la cultura y la cultura reafirma el mito reactualizándolo. “De una manera general se puede decir que el mito, tal como es *vivido* por las sociedades arcaicas (...) se refiere a una <creación> que cuenta cómo algo ha llegado a la existencia o cómo un comportamiento, una institución, una manera de trabajar, se han fundado; esta es la razón de que los mitos constituyan los paradigmas de todo acto humano significativo (...) que, de una manera u otra, se <vive> el mito, en el sentido de que está dominado por la potencia sagrada, que exaltan los acontecimientos que se rememoran y se reactualizan” [Eliade, 1992: 28]. De tal manera, para Eliade un mito es una *hierofanía*, esto es, la presencia de lo sagrado, la irrupción en el mundo de lo profano y de lo cotidiano de lo trascendental o divino.

ritual. Elemento que permite centrar la evocación, la memoria, la percepción y la experiencia de los participantes alrededor de los saberes fundacionales, en cuyo origen, expresado en el mismo, se encuentran las respuestas y las posibilidades de conectar el mundo sagrado con el mundo profano; y establecer los límites del mismo proceso ritual al especificar lo que puede ser hallado y lo que puede integrarse en la conciencia y en la mente de los sujetos que participan del mismo. La eficacia simbólica del imaginario mitológico es el fundamento clave para especificar, develar y descubrir el marco generador de sentidos con el que el grupo hace emerger un modo de concebir y tratar al enfermo dentro del proceso ritual; y que comienza a revelarse en el mismo momento cuando un orden superior de la cultura comienza a jugar un papel importante en la explicación del hecho patológico.

Si asumimos que el *sentirse enfermo*, concepto que utiliza la sociología y la antropología de modo bastante amplio, y que fue desarrollado por Mechanic (1972, 1995) para ser aplicado al componente subjetivo de cada episodio de enfermedad, se define como la forma en la cual determinados síntomas pueden ser diferencialmente percibidos, evaluados y actuados (o no actuados) por diferentes tipos de personas según diferentes contextos, no cabría duda que, en el contexto mitológico, también existe un tipo de concepción del estar enfermo y de los modos para *reconocer*, *conocer* y hacer frente a la enfermedad. Como apunta Mechanic (1978), diferentes patrones de *sentirse enfermo* pueden ser considerados desde varios puntos de vista, por ejemplo, como producto de distintas experiencias sociales, culturales y de aprendizaje, o como parte de un proceso que enfrenta una realidad trascendental y sagrada en la cual *sentirse enfermo* es un sólo aspecto de un repertorio más amplio de competencias que cada individuo siente y realiza en función de darle sentido a su desgracia, y hacer más manejables las experiencias nuevas e inestables dentro de una realidad cultural más amplia.

Visto así, como parte del modo que tiene la antropología (médica) para entender la enfermedad y la salud, una *experiencia mitológica de la enfermedad* es igualmente una forma válida de entender al enfermo y la salud, pues esta experiencia es del mismo modo un producto social y cultural definido sobre un determinado sistema coherente de símbolos y reglas; que involucra, así, una determinada creencia y representación del mundo, la vida, el cuerpo

y el sentirse sano. Para comprender la enfermedad dentro de un sistema particular de acciones y significados, la clave está en captar la organización social de un grupo, pues en última instancia dicha comprensión permite explicar la razón de ser que está detrás de los conceptos y símbolos que la sustentan y le dan forma. Si la enfermedad es vista como una expresión tangible de la disfunción social, entonces se conformará la prógnosis de manera que se adapte a las necesidades dominantes de los mecanismos de control social que la definen. Si la enfermedad y el sentirse enfermo son captados e interpretados dentro del mundo del mito, será ese mismo orden mítico el que los explicará. Se explicarán desde el mismo orden social que el mundo del mito construye y funda, pues la disfunción cultural que permite un modo de tratar y concebir al enfermo y a la enfermedad dependerá, en última instancia, de los mecanismos de control cognitivo que las estructuras míticas fijen en el sistema social y en los sujetos que la experimentan y que participan del ritual de curación, para encontrarle sentido al enfermo, a la enfermedad y a la cura.

En general, siguiendo a Mircea Eliade en su definición de mito, éste “es una realidad cultural extremadamente compleja, que puede abordarse e interpretarse en perspectivas múltiples y complementarias (...) el mito *cuenta* una historia sagrada; *relata* un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los <comienzos>. Dicho de otro modo, el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia” (Eliade, 1973:18). Cuenta y muestra los elementos míticos primigenios que ayudan a establecer un puente entre el imaginario Wayú y sus ritos de curación, entre el ámbito privado del participante y el marco canónico del rito, entre lo que se desconoce y lo que tiene que ser conocido, captado, articulado, percibido y evocado; o, en el mayor de los casos, permite venir a existencia un marco de organización sagrada que permitirá re-fundar lo fracturado y distorsionado.

4. El *Dispositivo cognitivo*. Procesos epistémicos de memorización y organización perceptiva, puntos clave de la antropología cognitiva sperberiana

Aunque ciertamente hasta ahora hemos estado hablando y refiriéndonos a la idea de *dispositivo cognitivo*, como un rasgo de los procesos rituales y de los mitos que conforman tales procesos, sólo ahora podemos abordarlo

en detalle. En lo que respecta al estudio del fenómeno simbólico desde el campo de la antropología cognitiva, en especial desde la obra de Dan Sperber y desde los postulados clave de la actual antropología cognitiva, la cual seguiremos aquí en sus tesis más importantes, y que iremos ampliando y aclarando aún más a lo largo del trabajo, hemos de considerar la idea acerca de que el simbolismo es un dispositivo cognitivo que establece en las culturas, a lo largo de su desarrollo y cambios, un aparato de aprendizaje. Según Sperber, el fenómeno simbólico de todo sistema cultural es un dispositivo cognitivo o epistémico que genera mecanismos de aprendizaje.

Como señala Sabine Knabenschuh, no podemos sino entusiasrnos por una presentación del fenómeno simbólico tal como lo ofrece Dan Sperber en su libro *El Simbolismo en General* (Knabenschuh, 1994:66). Su obra nos conduce poco a poco sobre sus tres tesis principales, ello es: a) el simbolismo no es un lenguaje; b) el simbolismo es un sistema cognitivo; y c) el saber simbólico es una metaenciclopedia. Tal sistematización permite al autor, metodológicamente, conducirnos hasta su tesis básica: el simbolismo es un *dispositivo cognitivo* de organización mental que ubica y ordena las distintas representaciones conceptuales defectuosas o ambiguas que se presentan en la vida cultural del hombre; no es un sistema sólo semiológico o semántico, sino un *ordenador cognitivo*. Su primera tesis apunta hacia una crítica de aquellas posiciones que considera, tienen una visión lingüística y semántica del simbolismo. Así, por ejemplo, subraya aquellas posiciones criptológicas que consideran al simbolismo como un conjunto de significados que requieren de un saber especial o de una serie de usos para su decodificación. Esta posición, que para Sperber se hace patente en campos como la antropología simbólica, en especial en obras como la de V. Turner⁴², trata de ver en el uso de los símbolos el comentario exeético de éstos.

Sin embargo, idea compartida con la antropología cognitiva, esta última posición comete el error de colocar la exégesis de los símbolos en el uso mismo, dando a entender que el uso hace el papel de explicación. Lo paradójico, que trata de mostrar Sperber, es que la explicación, al ser entendida a manera de uso, dejaría de ser una interpretación del símbolo para convertirse, ella misma, en algo que tal vez suministrará información adicional para la interpretación.

42 A pesar de la crítica a Turner, consideramos que existen puntos en común entre estos dos autores que sirven a nuestro trabajo, y que iremos presentando a su debido momento a lo largo del mismo.

En esta posición “la exégesis no es una interpretación sino un desarrollo del símbolo y debe ella misma ser interpretada” (Sperber, 1988:58). Allí, no hay realmente una explicación del símbolo, sólo una ampliación de este al campo de la acción. Lo mismo sucede, de cierto modo, en lo que Sperber define como la concepción psicoanalítica del inconsciente como mecanismo de interpretación del fenómeno simbólico. En ella se pretende justificar la interpretación del fenómeno simbólico no desde un saber especial no generalizable, sino desde un saber universalmente inconsciente. Esta interpretación, en principio, puede llevar a una solución semiológica del simbolismo al conectar un significante consciente con un significado inconsciente, pero, retomando una crítica recurrente a las teorías freudianas, Sperber señala que las asociaciones inconscientes ofrecidas por las teorías psicoanalíticas no cumplen con el alcance pretendido. Como dice, “estas asociaciones (...) aun suponiendo que siempre se produzcan y que se produzcan ellas solas (...) no constituye una interpretación de los símbolos. Consideradas como interpretaciones, estas asociaciones no son, en efecto, menos misteriosas que el símbolo interpretado”, ya que, “para interpretar un símbolo con una idea asociada no se ha de sustituir el primer término de la asociación por el segundo, sino considéralos juntos” (Sperber, 1988:71).

En este último caso, al igual que el anterior, no se trata de una interpretación sino de un desarrollo del símbolo. Estas visiones semiológicas en las que se pretende vincular siempre un significado con un significante están estructuradas sobre la pregunta: ¿qué significan los símbolos?, “y esta cuestión da ya por supuesta dos cosas: que los símbolos están definidos y que significan. Como estos presupuestos son erróneos, la cuestión formulada no admite verdadera respuesta” (Sperber, 1988:76). Los símbolos, más que significar, *funcionan*; por lo que hay que considerar mejor la noción de *fenómeno simbólico*, pues ésta abarca un campo más amplio de acción y dinamicidad vinculada a la misma idea de *mecanismo*, más que a la de significación o sentido. Si los significados y los sentidos funcionan es porque hay un mecanismo —detrás— que permite tal cosa, y tal cosa, en sí misma, no puede ser algo que sólo signifique. Caeríamos —con ello— en un infinito de significaciones sin una base final, algo absurdo.

Dado lo anterior, es claro reconocer que Sperber y gran parte de la antropología cognitiva se relacione con teorías como la estructuralista, en

especial con la de Lévi-Strauss, dado que, para los estructuralistas a partir de Saussure la pregunta por lo simbólico ha pasado del terreno de la significación al del funcionamiento. En esa línea estos autores “han establecido, sin proponérselos ellos mismos ni darse cuenta, que los símbolos funcionaban sin significar” (Sperber, 1988:78). Este enfoque amplía la visión de la interpretación simbólica al buscar no sólo su significación semántica, sino su *mecanismo de funcionamiento*. A través de, por ejemplo, la idea de la oposición binaria o la inversión simbólica expuesta por Lévi-Strauss⁴³, la pregunta sobre el significado de los símbolos se traslada a la búsqueda de su mecanismo organizador. Como señala gran parte de la antropología cognitiva, el fenómeno simbólico es un medio para organizar la información, aquí una conexión con el proceso ritual, pues, “los elementos simbólicos organizan la representación mental de conjuntos de los que forma parte” (Sperber, 1988:98). La característica básica del funcionamiento simbólico (ritual) es ordenar todo concepto y representación —como observamos en el punto anterior— de la que forma parte.

Podemos entonces sostener, junto con Sperber y la antropología cognitiva, que el fenómeno simbólico también es un dispositivo cognitivo que no versa solamente sobre un saber empírico o enciclopédico (sobre el saber del mundo y la sociedad), o teórico-semántico (conjunto de proposiciones analíticas de carácter formal y con significado), sino también sobre las entradas empíricas ordenadas en un conjunto de categorías mentales. En otras palabras, el fenómeno simbólico no versa —estrictamente— “ni sobre las cosas ni sobre las palabras, sino sobre la memoria de las cosas y de las palabras. Es un saber acerca del saber, una meta-enciclopedia en la enciclopedia” (Sperber, 1988:38); un ordenador mental de la vida cultural. Es un saber que trata sobre la percepción de las palabras pronunciadas y de “la intelección de sus relaciones y fundamentos semánticos” (Knabenschuh, 1994:87). El dispositivo simbólico-cognitivo ordena las representaciones mismas y el conjunto de creencias que se activan en un determinado grupo social. Permite señalar qué tipo de información debe ser considerada pertinente para que pueda entrar

43 Frente a este autor sus críticas no son tan radicales como con los anteriores, pues para Sperber Lévi-Strauss es realmente el fundador del análisis cognitivo de los símbolos. Por esto, “cuando se haya desligado la obra de Lévi-Strauss del fardo semiológico con el que se complacía en cargarla, se comprenderá que fue también él el primero que sentó las bases para lograr un análisis del simbolismo desembarazado, por fin, de la absurda idea de que los símbolos significan” [Sperber, 1988:112].

en las creencias y prácticas de una cultura como parte de su conjunto de saberes; en función de cómo las certezas fundacionales establecen el esquema-mecanismo para hacerlo y las vías para darles posibilidad semántica.

El dispositivo simbólico-cognitivo determina una condición focal, así como, un campo de evocación. Él organiza y reorganiza la información empírica y sintética entrante, de modo que, la puede hacer pertinente a una condición social. Organiza y reorganiza lo que no puede ser ordenado por el simple lenguaje; lo que no puede ser cubierto semánticamente. Establece la pertinencia de la representación conceptual defectuosa o de la información ambigua que no es reconocida por un grupo cultural; por ejemplo, las causas de un mal en el caso de la enfermedad entre los Wayú. El fenómeno simbólico focaliza la atención de los miembros de una misma cultura en las mismas direcciones, determinando campos de evocación, percepción y atención paralelos y estructurados de la misma manera; en la forma que los principios epistémicos constituyentes de una cultura lo permiten.

Considerado así, podemos caracterizar el funcionamiento del dispositivo simbólico en tanto medio cognitivo de organización de información, a través de un esquema que muestra muy bien las fases operativas que éste realiza para reordenar la cultura y lograr que la información o significados ambiguos, oscuros y no entendibles dentro de ésta, se hagan reconocibles y claros. Como podemos ver en la figura 1, realizada por Knabenschuh (1994), el mecanismo simbólico se pone en marcha precisamente cuando hay una entrada de información conceptual defectuosa; es decir, cuando no se logra comprender o reconocer ciertos datos perceptivos señalados a través del lenguaje y los conceptos; por ejemplo, en un ritual de curación Wayú, las causas de la enfermedad *Wanülüüü* y los medios o requisitos necesarios para curarla.

Ante esto, el dispositivo simbólico modifica su estructura focal y explora en la memoria pasiva de un grupo cultural, su memoria mítica, la información necesaria para restablecer la condición incumplida; esto es, el reconocimiento exacto —o más o menos cercano— de cierta información ambigua o nueva que está entrando al sistema. Cuando esto sucede la información así hallada en esa memoria pasiva, que muy bien representa aquí la memoria mítica que ayuda a los grupos étnicos a comprender y organizar una información inexplicable y a re-encontrarse con sus certezas fundacionales, es de

nuevo integrada al dispositivo conceptual y lingüístico del grupo para explicar y comprender lo confuso o nuevo. La nueva información encontrada en la memoria simbólica del grupo sirve para reconocer e integrar al conjunto de sus creencias, la información defectuosa o extraña al grupo.

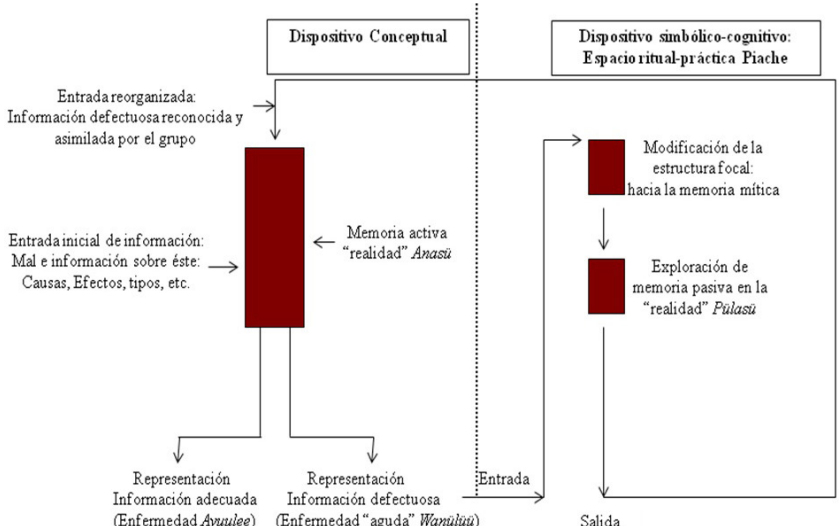


Figura 1. Esquema cognitivo sperberiano (Versión ampliada a partir de: Knabenschuh, 1994).

Como muestra el caso, acotando aspectos que iremos desarrollando en este trabajo a partir de los ritos de curación Wayú, este dispositivo simbólico o cognitivo, algo que no muestra Sperber y que nos permite plantear aspectos clave acerca de una *antropología cognitiva del rito*, opera muchas veces en los grupos étnicos a través de la ayuda del rito-mito. Ciertamente, la exploración de una memoria pasiva que ayuda en el reconocimiento de una información incomprensible para los individuos de un grupo social puede hallarse en la práctica del rito y en las certezas fundacionales míticas que guían a éste. El proceso ritual, al realizarse en espacios especiales fuera de una estructura social habitual, bajos reglas específicas y medios muy particulares, se convierte en una especie de “memoria pasiva” que involucra toda la sabiduría primigenia del grupo, no siendo su factor determinante la memoria actual o activa; la memoria habitual del grupo sino la memoria que fundó el mismo sistema de certezas culturales que le dan forma a cada aspecto social e institucional de la etnia. El proceso ritual funciona como una especie de memoria pasiva

que ayuda a encontrar e integrar la información defectuosa al conjunto de creencias del grupo. El proceso ritual, como memoria fundacional, opera cognitivamente, ciertamente como ya señaló V. Turner, alrededor de símbolos dominantes y símbolos auxiliares; pero no como fin último la significación, sino la puesta en marcha de un *mecanismo* (cognitivo) que ayuda a integrar la significación, reconocerla y ordenarla. Tenemos, entonces, con Turner una división y categorización de lo simbólico dentro del rito, y con Sperber, un funcionamiento cognitivo-interno de esa categorización.

Tales planteamientos, con el agregado de nuestra interpretación, nos permite ver y comprender el proceso ritual, definido por ciertos elementos simbólicos, como un “proceso cognitivo” del grupo Wayú que ayuda a reorganizar y a revitalizar su mundo de creencias y prácticas sobre lo qué es y cómo tratar a la enfermedad; en nuestro caso, la enfermedad *Wanülüü*. Transformando la interpretación de Sperber y la de la antropología cognitiva moderna en un sistema operativo, podemos inspeccionar la mitología Wayú y los ritos de curación de ese grupo sobre una base que integra —o está relacionada con— aspectos asociados a la cognición humana; mostrando la incidencia que tales aspectos tienen dentro del grupo en tanto medios de aprendizaje y como organizadores de la información y de la vida social de esta etnia. Por lo cual podremos observar la dinámica de su cultura en relación con los modos particulares de tratar a la enfermedad y ordenarla dentro de un sistema de creencias y prácticas *fundacionales*.

5. La oralidad y el símbolo como ejes organizadores de los procesos rituales y de los mitos

El estudio de la oralidad es un campo muy conveniente dentro de la investigación antropológica y etnográfica; esto, debido a que, parte del objeto de estudio de la antropología se ubica en los grupos culturales ágrafos. Dentro de estos grupos la oralidad, entendida como oralidad primaria⁴⁴, es un complejo sistema simbólico de comunicación y memorización que ordena las secuencias narrativas de las historias y de las tradiciones en un espacio

44 El término ‘oralidad’ refiere a la comunicación hablada, pero Walter Ong propone distinguir una oralidad primaria y otra secundaria: una es la que se produce en la presencia real de los hablantes sin la presencia previa de una tradición escrita; y la otra, la que se presenta en los medios de comunicación ya con tradición escrita.

particular de conocimiento y aprendizaje. La tradición oral estipula un orden de narración que ubica a un determinado grupo cultural dentro de un particular y complejo sistema de representaciones y epistemes.

Esta tradición manifiesta o articula diferentes modos de memorizar, entender la historia, crear mitos y ritos, constituir las cosmovisiones, las relaciones sociales, las instituciones y organizar y concebir el espacio y el tiempo; un tanto diferente a las culturas con tradición escrita. La antropología, en ese universo oral, puede entenderse como una reflexión sobre el hombre que contempla sus particulares representaciones en un mundo de diálogo, voces y sonidos; una reflexión sobre los perfiles epistémicos y cognitivos en los que el hombre ordena su vida y le da sentido a través de la oralidad. La antropología, así, en parte, tendría la dimensión inherente de poder derivar y contrastar la certeza de sus teorías en la cotidianidad oral de los grupos culturales; es decir, en aquellos marcos (étnicos) donde se producen las relaciones más elementales y espontáneas del habla.

La oralidad, en términos esenciales del comportamiento étnico, sería el teatro de operaciones de la antropología, pues muchos de los puntos clave de la investigación antropológica se dirigen a la práctica discursiva del lenguaje hablado. Y aunque no se dé la posibilidad de que todas las consideraciones teóricas de la antropología estén ligadas —estricta y directamente— al juego conversacional, o que toda teoría antropológica haga tangible el peso de la oralidad en sus aseveraciones, o el trabajo etnográfico no coloque directamente el diálogo como medio metodológico para la obtención de sus datos, toda teoría antropológica se sirve de algún modo de la oralidad.

La antropología resalta esa importancia hacia la oralidad, aún tácitamente, porque ésta supone un complejo cultural, histórico, económico y social hablado conformado por una estructura y un movimiento propio. Existe una estética, una gnoseología, una lógica, un proceso de aprendizaje, una forma de conocer y un modo de representación que los hombres llevan a ejercicio a través de la oralidad. Este proceder se ve plasmado, en muchos aspectos, a través de las narraciones míticas y los procesos rituales. Estas narraciones y prácticas en grupos ágrafos son una forma de uso predominante, cuyo desarrollo y diversificación hace posible cumplir funciones sociales, presentar una cosmovisión y desarrollar estructuras institucionales que no son, a grandes

rasgos, propias de la cultura mestiza o urbana de nuestro tiempo. No podríamos, por tanto, sino presentar y tener como base el estudio de aspectos de la oralidad relacionados con los procesos rituales y con los mitos; toda vez que, gran parte de su expresión es expresión oral. Las narraciones mitológicas y los procesos rituales, antes de ser un compendio de literatura mitológica y de acciones sin forma y sin una estipulación formal y gráfica del proceso, son historias y acciones que se cuentan y se viven en el habla y en la misma ejecución del rito. El mito se cuenta, el ritual se canta y se expresa.

Las proyecciones expresivo-comunicativas y sociales de la oralidad no deben entenderse, limitarse y reducirse —estrictamente— al campo fonético; al habla como significante, a los significados lingüísticos; deben entenderse también a partir de todo el organismo *presencial* del sujeto y su cuerpo. No se trata sólo de una serie de sonidos transportadores de un mensaje que buscan un destinatario; lo oral no se agota en ese trámite explicativo de las potencialidades del habla, pues la oralidad exige presencia física de los interlocutores, y ello supone unas formas ínter-perceptivas que trascienden claramente el mensaje hablado. La expresión oral de un mito, por ejemplo, no sólo soporta el sonido y el signo lingüístico, también el contexto simbólico-gestual del narrador que, como tal, agrega elementos hermenéuticos al círculo de interpretación de los participantes. Por otra parte, el ritual, por ejemplo, tampoco es sólo un agregado de formas gestuales y sonidos, es un intercambio entre participante y guía (Chamán o Piache) que conecta universos, deidades y sentimientos en un círculo de eficacia simbólica.

Lo oral participa de lo colectivo, lo trascendental y presencial, pues es una actividad dialógica —lingüística-corporal— que necesita del fundamento de la relación y el intercambio, y no, básicamente, es una actividad individual e interiorizante. Como señala Carlos Pacheco, “en un contexto oral, el esfuerzo por comprender la realidad y la producción verbal de significados a menudo tienen lugar como un intercambio dialógico, un intercambio realizado frente a una audiencia o en interacción con ella, más que como el resultado de una tarea reflexiva individual” (Pacheco 1992: 39). O, como expresa también Rems Nna Umeasiegbu, refiriéndose a la cultura Igbo de África, “el contar historias es un acontecimiento social” (Rems, 1980) y, por tanto, prerrogativa de todos los miembros de la comunidad física y simbólica.

La oralidad, en toda su extensión y como soporte para entender los mitos y los ritos, no se le puede percibir, entonces, sino en términos de su articulación gestual-corporal, simbólica, emocional, cognitiva y social. La expresión oral es una articulación de significados para la cual no existen auditorios ideales; esto, debido a su orientación testimonial y a las características y modos particulares que adquiere tanto en el espacio del narrador como en el espacio de lo que se narra y se recuerda. Suceso acentuadamente indiscutible, pues el sistema oral se basa en la organización de sonidos que ponen en actividad la lengua, los oídos y, por tanto, la cercanía de los cuerpos:

[...] ya que el discurso oral sólo puede ser registrado en memoria y en la presencia, y no sobre ninguna superficie o materialidad autónoma de escritura, requiere que tanto el emisor como su audiencia la sean apoyados por múltiples y peculiares recursos mnemónicos, tales como el desarrollo de una trama narrativa, el uso de diferentes tipos de “fórmula”, la utilización de patrones fonéticos, sintácticos, métricos, melódicos, rítmicos o míticos, la recurrencia de tópicos o lugares comunes, el soporte de movimientos corporales o el apoyo estructural de modelos binarios de analogías o contraposición. (Pacheco, 1992: 40).

Eso, sin lugar a duda, debe ponernos al corriente de que la articulación cognitiva y simbólica de los discursos mitológicos y las prácticas rituales, a través de todos sus recursos orales, permite hacer claro que dichos recursos se promueven bajo determinadas condiciones que exigen la presencia de los participantes, su interacción y su completa comunicación en un espacio particular de formas y situaciones; a la vez que comunes, a la vez que singulares. A la vez que temporalidades profanas de lo cotidiano, a la vez que circunstancias de carácter sagrado de lo consagrado.

Es la naturaleza misma de lo oral, esa especial unión que se da entre la presencia, lo fonético, la intención de comunicar, la necesidad expresiva, la recuperación de nexos con el todo y el pasado, la inercia instintiva, la apertura perceptiva, el amparo de la sensibilidad, la obligación de reflejar sentimientos o, la verbalización del conocimiento, lo que propicia un desbordamiento del caudal comunicativo y cognitivo de lo humano a través de esta. Las “cosas” expresadas oralmente no son sólo significados, se constituyen de otros sentidos; forman parte de los mecanismos intelectivos naturales del hombre para generar aprendizaje y conocimiento. Hasta el punto de que, es

creíble considerar que en el hombre la percepción absolutamente intuitiva y sensorial no opera intelectivamente si no es por una posterior verbalización y enseñanza cognitiva de sus efectos; o, en palabras de Cassirer, una simbolización de sus efectos.

La tradición y el lenguaje oral, de acuerdo con sus características, se sitúan frente al lenguaje escrito y despliega sus características frente a él; lo oral como forma comunicativa y lo escrito como establecimiento del saber y, por tanto, ejercicio de poder. Este contraste se establece, según la idea de Raffaele Simone, en el hecho civilizatorio de que la escritura abrió, por sus características, una nueva forma intelectual. Es el hecho de percibirse por el sentido de la vista, pero poniendo claramente otros mecanismos intelectivos en marcha, lo que supone, frente a la expresión oral, una modificación sustancial en el orden jerárquico sensorial. La escritura, en un nuevo orden emergente, posee dos funciones principales: “Una es el golpe imprevisto de la información, que consiste en comunicar a través del tiempo y del espacio, y que procura al hombre un sistema de narración, de memorización de registro,” mientras la otra, “asegurando el pasaje de la esfera auditiva a la visual”, consiste en permitir “reexaminar, disponer de otro modo, verificar las frases incluso hasta las palabras aisladas” (Le Goff, 1991: 140).

Frente a esto, el proceso de comunicación oral, explícito y necesario en los mitos y en los ritos, no presenta esa esfera de memorización, de narración o de verificación de la información en un plano material; al contrario, necesita de otros mecanismos nemotécnicos y narrativos; necesita, en términos de Lévi-Strauss, más de una *eficacia simbólica*. La oralidad necesita más del fundamento efectivo, de la eficacia del símbolo y del mecanismo cognitivo que soporta el habla. La eficacia simbólica es el mecanismo básico por el que la información oral cala y es absorbida en la mentalidad indígena; de aquí que, resulte necesario integrar los mitos a todo el espacio social indígena y no marginarlos sólo al ámbito del cuento; también que, en el rito se considere fundamental definir sus pautas formales de acción y su correcta participación de los integrantes para que se haga efectiva la función simbólica. Creemos que es un elemento clave que nos permite entender, desde la oralidad, el porqué de la importancia cognitiva del símbolo en los procesos rituales y en las narraciones míticas; en parte, como señalamos, porque es

un medio que poseen las culturas de tradición oral para mantener la memoria y “verificar” la información.

Ahora bien, para hacer más clara esta última idea hay que entender que en la comunicación oral se instalan una serie de campos intermedios: el lenguaje icónico, el gestual, el simbólico, el representacional, el alegórico y, fundamentalmente, el campo expresivo de la imagen. Todos ellos, pero sin duda el de la imagen, operan provocando una convulsión en las maneras intelectivas de percibir que llevan a los sujetos, participantes de los mitos o, en especial, de los ritos, a introducirse en el mundo del fenómeno simbólico y a buscar su eficacia. En consecuencia, ya no conocemos tanto a través de los cauces orales, como por influencia de todo el mundo expresivo de la imagen.

El mundo de la oralidad coloca y articula un mundo figurativo de imágenes eficaces, y éstas, bajo una dinámica y un contexto social, mantienen la fuerza viva del imaginario y la memoria cultural. Una cultura de tradición oral —como la Wayú en sus remotos orígenes— se sirve de su imaginario para dar vida a las relaciones sociales, y aunque autores como Sartre opinen lo contrario y la definan como la loca de la casa, el imaginario cultural, o como lo define Gilbert Durand (2012), *el imaginario simbólico*, es un gran complejo estructural que da vida a los mitos, los ritos, la poesía, la literatura y, más aún, a todo el procesos cognitivo de aprendizaje y conocimiento con el que los grupos étnicos organizan su mundo. En el mundo de la oralidad el juego de imágenes se muestra más claro y bastante fructífero para entender los mitos, los ritos y su eficacia simbólica, pues el repertorio de diálogos y narraciones orales necesitan de una memoria figurativa que permita mantener una coherencia de lo que se dice; pues es ésta la que en el mundo de la oralidad determina enfáticamente el resguardo de las tradiciones y de los procesos cognitivos de enseñanza y aprendizaje. Pero esta memoria figurativa no es algo estático y pasivo, al contrario, la memoria figurativa es dinámica y fluctuante. Esto es lo que nos permite entender la dinámica de los procesos rituales, esto es, una dinámica de imágenes y de símbolos contentiva de un mecanismo de captación y percepción de información.

En la oralidad la dinámica imaginaria está muy latente a través de una memoria igualmente dinámica, pues ésta, al no apoyarse en un resguardo físico como la escritura, necesita valerse de una estructura de imágenes

siempre en movimiento y en reestructuración; así como, de un mecanismo cognitivo que le proporciona eficacia de acción a sus símbolos. En forma de un tipo de proceso relacionado a la cognición, en la oralidad la memoria imaginaria puede agregar algo nuevo y particular a los diálogos y a las narraciones en las que se encuentra un grupo étnico determinado. Los cambios y la reestructuración de las narraciones son algo siempre presente que debe su soporte a las organizaciones cognitivas de la mente y la percepción.

Esto quiere decir que, la oralidad puede actuar como actualizante de aquellos sentidos que soportan aún nuevos cambios semánticos dentro de un grupo, u olvidar aquellos que ya no cumplen ninguna función o se han “desactualizado” en relación con alguna comunidad. Esto último se produce a través de un proceso cultural denominado “homeóstasis” o “amnesia estructural”, generado por procesos de aprendizaje vinculados a la actualización de un sistema de creencias. Como sostiene Carlos Pacheco, “la memoria colectiva general y cada cantor o narrador oral en particular, tienden a actualizar el pasado, conservando viva por repetición sólo aquella parte que mantiene su relevancia o validez, de acuerdo con las circunstancias presentes y dejando de lado todo lo que desde esa perspectiva aparezca como incoherencia, contradicción o simplemente contenido inútil” (Pacheco 1992: 42). Bajo estas circunstancias orales podemos apreciar lo que significa un proceso ritual y la capacidad de sus participantes para introducir ciertos aspectos singulares en el mismo —y en el sistema de creencias de su cultura— desde sus circunstancias privadas; expresando en la misma oralidad del rito lo nuevo que puede ser experimentado y lo que, por su innecesaria función, puede dejarse a un lado.

En este marco de ideas es que, señaladas las características cardinales de la oralidad, podemos ver la importancia de la oralidad en el estudio del mito, el rito y las imágenes; pues, como hemos señalado, la imagen y la estructura cognitiva que posibilita su presencia determina a través de la oralidad, el resguardo de las tradiciones y las prácticas étnicas. Ahora bien, dicho punto de la oralidad en relación con la imagen y los procesos cognitivos se estructura a través de lo que se conoce como *fenómeno simbólico*; pues es éste, el mundo y los procesos simbólicos, a través de los cuales todo el universo de las narraciones orales del mito en relación con las prácticas rituales cumple su presencia en la cultura.

6. Los procesos simbólicos y la cultura. Sobre símbolos dominantes y símbolos instrumentales

Llegados a este punto, abordaremos, paralelo a su descripción cognitiva expuesta arriba, y sin que esto se entienda como una oposición sino como una complementación a la idea cognitiva de los procesos rituales, la importancia del fenómeno simbólico desde algunas otras ideas clave. La idea consiste en extraer otras características de la actividad simbólica que ayuden a comprender la visión ritual-sanitaria del Wayú y que complementen la visión cognitiva de Sperber. El desarrollo de una teoría antropológica, enfocada en el mecanismo simbólico, permite analizar el modo específico cómo están organizadas, dentro los grupos étnicos, las prácticas rituales y las creencias mitológicas.

Los trabajos antropológicos de Víctor Turner, quien ha desarrollado un modelo teórico y metodológico para analizar los mitos y los procesos rituales dentro del ámbito de los símbolos, permiten establecer criterios interpretativos que llevan a entender las redes mitológicas y los procesos rituales dentro del espacio del fenómeno simbólico. Aunque su modelo se diferencia en muchos aspectos del trabajo antropológico-cognitivo, existen —hoy día— algunos puntos resaltantes con los cuales podríamos conectarlos para construir nuestro marco de enfoque interpretativo del proceso ritual. Nuestro interés es mostrar qué aspectos de cada una de estas teorías, en relación con el tema del fenómeno simbólico y cognitivo, el imaginario mitológico y los procesos rituales, son los más adecuados para nuestro análisis del mito y las prácticas rituales de curación Wayú. Para ello, nos parece pertinente comenzar señalando algunas características generales con las que ha sido organizado el estudio del símbolo y el mito en el ámbito de la teoría antropológica; estudio que ha servido de soporte a la teoría de V. Turner.

La comprensión del símbolo se ha visto atravesada por dos niveles de análisis que marcan pautas diferentes en el horizonte de su apreciación. En un primer momento, y vinculado directamente con la lingüística y con la filosofía del lenguaje, el símbolo se entendió como una subclase del signo⁴⁵;

45 Es larga la historia que ha definido al signo como una partícula un tanto diferente a la noción de símbolo o englobante del mismo. En primer lugar, el signo se puede entender como una señal de carácter referencial que une a un significado con un significante. Como señala Umberto Eco, el signo es “un indicio evidente del que pueden extraerse deducciones con respecto a algo latente” [Eco, 1990: 21]. El signo es un constructo humano través del cual algo presente (el significante) muestra algo oculto o latente (el significado).

esto es, una especie de seña que está en lugar de algo y para alguien. En esta línea se encuentran autores como Ch. S. Peirce (1958), A. Schaff (1974) y el mismo U. Eco (1990); y resalta que el símbolo es abordado —casi únicamente— bajo una perspectiva lingüística en la que se reconoce —sobremano— su aspecto discursivo, objetivo y formal, y en menor medida, su aspecto imaginario, psíquico y emotivo. Este tipo de estudio no involucra directa y ampliamente el espacio antropológico.

En oposición a esto, y de corte antropológico, perspectiva que estamos asumiendo aquí, surge una tendencia contraria en la que el símbolo se entiende como un fenómeno cultural “independiente” del signo, con sus propias reglas y con su propio campo de actuación y acción. En este perfil, aunque conforman obras un tanto diferentes teóricamente entre sí, se unen autores como E. Durkheim⁴⁶ (1993), Lévi-Strauss (1969), Gilbert Durand (2012), Clifford Geertz (2005), Dan Sperber (1988) o Víctor Turner

Como señala Rafael Luciani, “el signo nunca produce conocimiento, sino que le presupone, por ello no es creativo ni mántico, sino semántico, así como no puede ser presencia sino representación” [Luciani, 1997: 199]. En esta misma línea se inscriben las primeras obras del pensamiento occidental que dedicaron parte de su trabajo al análisis del lenguaje. San Agustín, por ejemplo, define en su obra *Sobre la Doctrina Cristiana* al signo como “todo lo que se emplea para dar a conocer alguna cosa”: o, “como toda cosa que, de la fisonomía que en sí tiene y presenta a nuestros sentidos, hace que nos venga otra cosa distinta” [De Hipona, 1969: I. 2, 2 y II. 1, 2, respectivamente]. El signo es una cosa que, siendo algo, significa una realidad distinta a sí mismo. Como señala M. Beuchot, hablando de Pedro Abelardo, el signo se concibe en los textos clásicos y medievales bajo una función referencial [Beuchot, 1991]. En Guillermo de Occam el signo es algo que supone, entendiendo suposición como “la posición en la oración de algo en lugar de otra cosa, así cuando el término está por algo en la proposición hace que se use aquel término (o el pronombre que le muestra) por algo de lo cual se verifica el término (...) supone por aquello de que es verificado” [Citado por: Luciani, 1997: 109]. El signo es un término que hace el papel de la cosa que se representa; como dice Foucault, “el signo encierra dos ideas, una de la cosa que representa, la otra de la cosa representada y su naturaleza consiste en excitar la primera por medio de la segunda” [Foucault, 1996: 70]. Como también señala Durand, el signo es producto de la actividad consciente que funciona fundamentalmente como un mecanismo de economía, pues permite nombrar una cosa sin necesidad de hacerla presente. Es el lugar donde se asocia un significado con un significante, donde el primero *indica* al segundo, y en el que, su sentido es arbitrario. Por el contrario, el símbolo nos introduce en una realidad a la cual él mismo pertenece. El símbolo, como lo define también Durand, es de por sí figura, y como tal, fuente, entre otras cosas, de ideas. El símbolo no es un mecanismo de economía, un medio de expresión del que se pudiera prescindir sin ningún problema, sino un auténtico medio de conocimiento, mediación de verdad. El símbolo es *Epifanía*; lo inefable, aquello por lo que no existe ningún concepto verbal. El símbolo se *encarna* en y por la imagen, se expresa en una figura, por lo que, toda simbolización es una *revelación* [cfr. Durand, 1971]; o, como bien expresa P. Ricoeur, *el símbolo da que pensar* [cfr. Ricoeur, 1983: 36-37].

46 Es bueno aclarar que, E. Durkheim no pertenece propiamente al campo de la antropología, sino al de la sociología.

(1999-1988), entre otros. Estos autores, a pesar de sus diferentes enfoques, reconocen que el símbolo no es un reducto del signo; al contrario, es una esfera más englobante que involucra todos los espacios de la cultura y el hombre, y no así, sólo el espacio del discurso o la palabra.

Desde una visión antropológica el símbolo se diferencia del signo en cuanto aquel es la unión de dos significados en el que el primero remite al segundo. Suprimido el significante, característico del signo, aquí tenemos que ver con un significado que evoca a otro. Como consecuencia, la función de significación, que algunos autores proponen en llamarla *función de simbolización*, está caracterizada no por la arbitrariedad y la linealidad, sino por la motivación y la espacialidad. Esto impide que en un símbolo un significado sea sustituido por otro cualquiera, dado que, no todo significado puede estar en lugar de otro.

Al no existir un significante (código general y abstracto de descifración), el significado en el símbolo y su modo de aparecer y funcionar es un código particular que exige interpretación. Alleaur afirma que, “un símbolo no significa: evoca y focaliza, reúne y concentra, de modo analógicamente polivalente, una multiplicidad de sentidos que no se reducen a una significación ni solamente a algunas. Una nota musical no tiene sentido sino cuando se determina de una vez por todo, si bien no sea cualquier nota. Depende tan estrechamente de su contexto rítmico y sonoro como el símbolo de su contexto mítico y ritual al que está asociado” (Alleaur, 1976: 12-13).

Esta posición y concepción del mundo simbólico se observa también en Víctor Turner alrededor de su idea de ‘símbolo dominante’ y ‘símbolo instrumental’. Una de las propiedades del primero, en relación con el proceso ritual, es su carácter condensador. Este concentra, unifica significados dispares en una sola formación simbólica y, polariza sentidos. Nos dice Turner, “antes de seguir adelante con nuestro análisis, tal vez sea conveniente formular de nuevo las principales propiedades empíricas de los símbolos dominantes (...) 1. Condensación, 2. Unificación, 3. Polarización de sentidos” (Turner, 1999: 33). En el proceso ritual existe el símbolo “más anciano”, llamado comúnmente símbolo dominante, y “refiere a valores que son considerados como fines en sí mismos, es decir, a valores axiomáticos” (Turner, 1999: 22). Este símbolo afina su capacidad y posibilidad de representar sintéticamente claves profundas de la cultura y sus creencias.

Según el autor⁴⁷, el símbolo dominante, al desplegar su trama de significados, coloca y *funda* las normas éticas y jurídicas de un grupo cultural en relación con fuertes estímulos emocionales. Este tipo de símbolo es un elemento estructurante que genera, siguiendo un tanto a Durkheim, una cohesión social. Los fines del ritual, a través de dichos símbolos, serían, por tanto, lograr que los individuos acepten su destino en la vida; es decir, que asuman los papeles que la sociedad les asigna; al mismo tiempo que, adapta y readapta periódicamente a los individuos a las condiciones básicas y a los valores incontrovertibles de la vida social. Por otra parte, al lado de éste, existen otros símbolos suplementarios que son “medios para el fin principal del ritual” (Turner, 1999: 35), esto es, los símbolos instrumentales.

La función organizadora, ordenadora y reductora de la ambigüedad social del fenómeno simbólico, en casos como los grupos étnicos, se engrana, dentro de los procesos rituales, a través de la constitución de símbolos dominantes; que son, como señala Turner, como “puntos relativamente fijos tanto en la estructura cultural como en la social” (Turner, 1999:35). Los símbolos dominantes permiten fijar alrededor de un punto la dinámica ritual, ubicando, alrededor de éstos, precisamente, una serie de símbolos auxiliares o instrumentales considerados como medios para la consecución de ciertos fines.

Ahora bien, en el caso de los procesos rituales de curación Wayú todo lo anterior es patente. En los ritos de curación Wayú, específicamente los relacionados con las enfermedades de tipo *Wanülüüü*, como veremos, hay una dinámica entre el Piache, considerado por nosotros como símbolo dominante, y toda una serie de símbolos instrumentales (figuras míticas, vestimenta, tambores, etc.) con los cuales opera éste para llevar a cabo la eficacia del rito. Por el eje instrumental, se precisa gran parte de la secuencia ritual, y por el eje dominante, se definen las reglas de articulación, operatividad, ordenamiento e interpretación.

Algo posible, como bien señala Turner, ya que, “el símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual” (Turner, 1999:21). O, en palabras de Sperber, es el ámbito más

47 El enfoque metodológico de Turner ha sido denominado *análisis simbólico procesal*, y discutido por la pretendida universalidad de sus pasos de análisis [cf. Melgar, 1998].

esencial a través del cual se “organiza la representación mental de conjuntos de los que forman parte” (Sperber, 1988: 98). Los fenómenos simbólicos, del que el símbolo dominante en el proceso ritual es el más emblemático, organizan el contexto y proporcionan pautas de reconocimiento y de ordenamiento. Los símbolos dominantes son como fuerza “en la medida en que son influencias determinables que inducen a las personas y a los grupos a la acción” (Turner, 1999:40).

De la misma manera que poseen dicha fuerza, poseen un poder que reside en su función simbolizadora o evocadora⁴⁸. No se trata, como en el signo, de que un significante sustituya lógicamente al significado, sino, como en el caso de la música, se trata de percibir vibraciones armónicas a través de un sentido interior. El campo del símbolo es el espacio del misterio y lo oculto,

48 No hay que confundir el fenómeno simbólico con la definición clásica de metáfora, esto es, como un recurso sólo evocador de analogías. Sólo tal vez podríamos acercar la noción de símbolo a la de metáfora si entendemos esta última bajo las nuevas definiciones que a partir del siglo XX se comenzaron a generar; esto es, aquellas que la entienden como elemento cognitivo que define nuestras capacidades perceptivas. Ciertamente, la idea de metáfora como constructo epistémico surgió sólo a mediados del siglo XX en autores como Max Black, Lakoff y Johnson, Nelson Goodman, John Searle y Donald Davidson. Anterior a ellos, en los griegos, por ejemplo, específicamente de la mano de Platón y Aristóteles, la metáfora era —o es— un recurso sólo retórico y poético, o un símil que transfiere el nombre de una cosa a otra. En la *República* Platón habla de la metáfora como sinónimo de apariencia, pues los poetas, considerados los autores de metáforas, no son más que creadores de vanas imágenes [cfr. Platón, 1986: 605c]. Por otro lado, Aristóteles en su *Poética* habla de la metáfora como un elemento lingüístico por el que se puede transferir el nombre de una cosa a otra, la metáfora es un intercambio de significados por analogía [cfr. Aristóteles, 1998: 1457b]. A diferencia de estas últimas definiciones que han perdurado a lo largo de la historia medieval y moderna, surge, a partir de autores como Vico y Nietzsche, una revalorización de la metáfora como unidad esencial en todo proceso perceptual de organización sensorial. La metáfora, a partir del siglo XX, es vista, así, como un recurso esencial de todo nuestro sistema conceptual por el que construimos significados y sentidos. Como señala Lakoff y Johnson, “nuestro sistema conceptual ordinario, en términos del cual pensamos y actuamos, es fundamentalmente de naturaleza metafórica” [Lakoff y Johnson, 1986: 39]. Bajo esta idea, la metáfora no se concibe sólo como un tropo o un símil, sino como una unidad en sí misma generadora de sentido. Ahora bien, esta noción, que consideramos apenas cala en los estudios antropológicos y epistemológicos, echa por tierra la idea simple de carácter retórico y racionalista que considera a la metáfora como un simple recurso poético supeditado a la literalidad de las expresiones e imágenes. Esta posición deja a un lado los prejuicios epistémicos de carácter positivista y neopositivista que consideran a la metáfora sólo como materia marginal de críticos literarios y poetas que, faltándole la capacidad de construir un lenguaje científico y objetivamente correcto, sólo refieren a la realidad de manera confusa. De este modo, la concepción tradicional, que como señalamos tiene parte de su origen en la obra platónica y aristotélica, y que aún se siente en el ambiente filosófico de nuestra época, no permite ver el gran potencial creativo y constructor de realidades y percepciones que genera, al igual que el símbolo, la metáfora [Para una revisión más extensa de estos planteamientos, véase: Balza García, 2006].

tras él se esconde un sentido, un mundo, unas vivencias y unas certezas fundacionales, las cuales, por medio de la actividad inconsciente del hombre, definen la estructura y el orden social, las instituciones y las prácticas. El orden que proyecta el símbolo se guarda y tiene valor en el símbolo mismo, pues éste reúne los caracteres esenciales de una identidad. La función del símbolo es precisamente la de hacer que emerja todo un orden cultural y social al cual él mismo pertenece.

La imagen simbólica no es sólo y sencillamente una imagen, es la presencia de todo un mundo de sentidos donde se guarda un misterio. Se convierte en transfiguración de una representación concreta en función de un sentido siempre más indefinido. El símbolo es una representación que hace aparecer, o como señala G. Durand siguiendo a H. Corbin, manifiesta un significado escondido; es la *epifanía de un misterio*. El símbolo une dos significados, uno visible y uno invisible; se trata de dos partes infinitamente abiertas. La parte visible está impregnada de un grado máximo de certeza y posee tres dimensiones concretas: es al mismo tiempo cósmico, esto es, hunde su capacidad creativa en el mundo visible que nos rodea; onírico, se enraíza en los gestos y recuerdos que emergen de nuestros sueños; y poético, interpela al lenguaje. Pero la otra parte del símbolo, la invisible e indecible, se rige por una lógica diferente (Durand, 1971)⁴⁹.

Según Turner, y siguiendo en parte esta última idea de G. Durand, el símbolo dominante posee dos esferas, esto es, una sensorial y otra ideológica. La esfera sensorial presenta un juego de imágenes que se integran usualmente a fenómenos y procesos naturales y fisiológicos. Este contenido está estrechamente relacionado con la forma externa del símbolo o, como señal G. Durand, con la parte visible del símbolo; lo que se muestra como figura o significado primero. Este polo sensorial concentra imágenes de las cuales “se pueda esperar que provoquen deseos y sentimientos” (Turner, 1999: 31). Por el otro lado, se encuentra la parte ideológica, ésta agrupa un sentido oculto que hace emerger componentes de orden social y moral; “a principios de organización social, a tipos de grupos corporativos y a normas y valores inherentes a las relaciones estructurales” (Turner, 1999: 31)⁵⁰.

49 Para una revisión de esta idea sobre una variedad de trabajos de campo, véase: [Durand, 1995].

50 En este segundo nivel se observa lo que anteriormente señalaba E. Leach y Lévi-Strauss, que el símbolo es un organizador mental, un código relacional de categorías que ordenan al hombre y a la cultura.

Este segmento es el segundo significado que se esconde tras la imagen sensorial o primer significado, y que, en términos de C. G. Jung, es el espacio donde se agrupa la esencia ordenadora y cohesiva del mito y el rito (Jung, 1939; 1948; 1957). Y es precisamente en esta parte ideológica del símbolo, como organizadora y como estructura garante del orden social y cultural, donde podemos vincular la obra de Turner y la de Sperber⁵¹. Al igual que el dispositivo cognitivo, esta parte ideológica del símbolo dominante, al menos como nos la acaba de señalar Turner y pese a las críticas de Sperber⁵², funciona, en nuestro caso en el proceso ritual, como organizadora de las anomalías que se pueden presentar en la estructura social. Su función, siendo la de condensar una serie de valores garantes de la vida social, despliega, en la conciencia de los participantes del rito, un orden y una disposición de reglas y principios epistémicos fundacionales para que éstos, al salir de esa antiestructura ritual, asuman, comprendan y se inserten, bajo la negación de la ambigüedad, en una nueva posición de orden.

Al igual que el dispositivo cognitivo, el símbolo dominante busca hacer comprensible una cierta información básica de la cultura en la mente de los participantes⁵³; que los mitos fundadores han articulado para que la vida cultural tenga sentido, y necesaria para el orden social. Como refiere Melgar, todo símbolo dominante dentro del proceso ritual posee una función cognitiva que afirma el valor y la norma primordial, y una función coercitiva que abre juego a la emoción (Melgar, 1998); en su esfera ideológica organiza la vida social de un grupo humano, pero, precisamente, en función de que también organiza la vida mental de cada uno de los participantes del rito. El proceso ritual, a través de sus símbolos dominantes, conforma una antiestructura que genera una reorganización del orden social y una restauración mental y cognitiva de los individuos que allí participan, pues actualiza en ellos esos principios epistémicos fundacionales.

51 Realmente creemos, como señalamos al comienzo del trabajo, que tanto una antropología simbólica como la de Turner como una antropología Cognitiva como la de Sperber no distan mucho. Tanto la una como la otra sólo tratan de mostrar los mecanismos por medio de los cuales los individuos comprenden cierta información y ordenan su mundo en una serie de categorías y esquemas culturales.

52 Pese a las fuertes críticas de Sperber a V. Turner, creemos realmente que las dos teorías pueden tener puntos de contacto, o al menos una puede ampliar a la otra, o mostrar lo que tal vez en alguna de ellas está tácito.

53 En el caso de los rituales de curación Wayú, y me atrevo a decir que, en todo tipo de ritual de curación, el símbolo dominante que cumple estas funciones se presenta en la imagen misma del Piache o Chamán. Él es el mediador encargado de ordenar y generar principios de organización simbólica, cognitiva y social.

Los órdenes que genera la parte ideológica del fenómeno simbólico no son solamente de carácter social o moral, también de carácter cognitivo-epistémico; y aunque no lo deje explícito Turner, se puede apreciar desde la obra de Sperber. Como señala este último autor, y como hemos tratado de explicar anteriormente, el simbolismo, en este caso los símbolos dominantes, operarían también como un sistema cognitivo, “un dispositivo autónomo que, junto con los mecanismos de la percepción y con el dispositivo conceptual, participa en la constitución del saber y en el funcionamiento de la memoria” (Sperber, 1988:19). El símbolo dominante recrea un pasado, condensa y clarifica sentidos ambiguos no claros para la estructura social habitual, por ello, “(...) no se trata de interpretar los fenómenos simbólicos a partir de un contexto, sino, muy al contrario, de interpretar el contexto a partir de los fenómenos simbólicos” (Sperber, 1988:98). Son ellos los que nos dicen, por ejemplo, cómo funcionan los ritos, los mitos, la cultura y todo el conjunto de disposiciones perceptivas que despliega el hombre para ordenar, reconocer y significar el mundo.

Considerado así, queda por señalar en qué campo de acción el símbolo o fenómeno simbólico produce orden. Según Sperber, el mecanismo simbólico posee dos tipos fundamentales de contexto donde produce equilibrio: *el contexto del campo de acción y el contexto cultural*, este último como agregados de sentidos abstractos. El segundo de estos campos es el orden que se establece en el conjunto de creencias o representaciones conceptuales y articuladas que produce el conocimiento teórico. En este campo se produce lo que sería, principalmente, la interpretación indígena, y opera como un conjunto de certezas cognoscitivas sobre la realidad, caso, por ejemplo, el conjunto de creencias o saberes mitológicos. Asimismo, el primer campo es el conjunto de prácticas generadoras de un orden y de una regularidad. Es el campo de *acción del saber*, el lugar de las prácticas y las acciones. Según esto, y tomando ya una idea de Turner, el símbolo tendría diferentes niveles de realización, a saber: uno, el nivel de interpretación indígena; dos, el nivel operacional; y tres, el nivel posicional. A parte de esto, y creando aquí un puente entre la obra de Turner y Sperber, podríamos hablar de un cuarto nivel, esto es, el nivel cognitivo-epistémico. Nivel que creemos define y ordena los otros niveles de interpretación y acción del fenómeno simbólico.

Podemos entonces concluir, que las funciones principales del símbolo son, ante todo, articular a quien lo produce o lo recibe en un orden cognoscitivo-epistémico-cultural, e identificarlo como sujeto dentro de él y en relación con los otros; interpelar a los otros como personas, pues no se trata de dar información sobre la realidad, sino de dar *forma* a la realidad (informarla) como mundo cultural. El símbolo implica la reunión del objeto simbolizado, la expresión proclamada y los sujetos participantes. La percepción del símbolo excluye, pues, la actitud del simple espectador y exige una participación del actor a partir del intercambio de un saber implícito.

El símbolo también pertenece a lo pre-conceptual⁵⁴ del proceso de la comunicación humana, pues además se comporta como un *mecanismo fundador* y no sólo como significación; se adentra tanto en lo cognoscitivo-epistémico como en lo social desde donde re-une a las personas, de ahí su eficacia. Según Jean Chevalier, “el símbolo es bastante más que un simple signo: lleva más allá de la significación, necesita de la interpretación y ésta de una cierta predisposición. Está cargado de afectividad y dinamismo. No sólo representa, en cierto modo, a la par que vela; sino que realiza, también, en cierto modo, al tiempo que deshace. Juega con estructuras mentales. Por eso se le compara con esquemas afectivos, funcionales, motores, para mostrar bien que moviliza de alguna suerte la totalidad del psiquismo” (Chevalier, 1986: 19).

Se debe entonces asumir la irreductibilidad esencial del símbolo al signo, pues lejos de ser un derivado del signo, posición frecuente en una línea semiótica y empirista como señalamos anteriormente, el símbolo es una nueva clase de elemento cultural junto al signo. Todorov indica que el símbolo actúa a través de un revestimiento ornamental, un recubrimiento de la verdad con joyas preciosas, y cita a San Agustín quien afirma de Cristo que en él la realidad está velada; “está escondida no para negárnosla, sino para suscitar el deseo a través de este mismo ocultamiento”.

El símbolo como articulador y ordenador de la realidad, los esquemas mentales y la experiencia, presenta las características básicas de toda cultura, esto es, la facultad humana de desarrollar mecanismos cognitivos y sociales de control,

54 Entendemos aquí pre-conceptual como todo aquello que está antes del sólo orden gramatical o sintáctico presente en las palabras y los signos.

ordenamiento y coerción. En él podemos encontrar los rasgos característicos que fundan las representaciones míticas y, consecuentemente, el orden social y ritual. El espacio de lo simbólico desborda el espacio de lo mitológico y lo ritual, no sólo para presentarlo, sino también para motivarlo y ordenarlo. El mito y el rito son fenómenos simbólicos, y como este último es un mecanismo cognitivo de ordenamiento, entonces los dos primeros son también sistemas que ordenan el comportamiento, la estructura social y las relaciones humanas. Con esto, se puede entender que el fenómeno simbólico es la puerta de entrada para concebir la estructura de las prácticas rituales en su carácter cognitivo-epistémico. Y en el caso de los rituales de curación, éste va asociado —o funda— toda una realidad relacionada con la salud del grupo y el individuo, en un marco que incluye una idea de enfermedad y de sentirse sano.

7. La enfermedad y la salud como representación social y su carácter mítico y ritual. *Las enfermedades Wanülüü, un caso Wayú*

El campo de la antropología médica se organiza en particular sobre el concepto de enfermedad. A partir de una definición amplia en un contexto antropológico de dicho concepto, la antropología médica nos advierte que la diversidad de contextos culturales acarrea consigo además una diversidad en la noción de *enfermedad, salud y curación*. La representación de estos conceptos varía cuando varían las culturas, y ninguno puede comprenderse plenamente fuera del contexto cultural al que pertenece y de la estructura social de los grupos que comparten determinadas opiniones y estrategias de adaptación y de supervivencia.

Como resultado, esta perspectiva pluralista nos hace desconfiados respecto a los discursos que describen el significado de la enfermedad sobre procedimiento netamente científico-deductivo. Esta visión pluralista que adopta la antropología médica en relación con los conceptos de enfermedad y curación permite despertar nuestro espíritu crítico en relación con el sistema médico propio de nuestra civilización tecnológica. El modelo médico occidental ha realizado una operación de reduccionismo que ha privado a la enfermedad de algunas características culturales peculiares; además, no ha permitido crear una posición amplia de lo que ésta representa a nivel de visiones y prácticas sociales.

Ante esto, hay que considerar que los significados de *enfermedad y curación* son de carácter social y cultural y, por tanto, no son estáticos, pues algunas veces pueden cambiar a medida que las creencias culturales, los valores, las representaciones y unas determinadas prácticas de una cultura para enfrentarlas cambian. De igual modo, la representación y el tratamiento de las enfermedades pueden cambiar, dentro de una misma cultura, durante su curso o de acuerdo con el nivel del grupo implicado; esto es, que se les puede dar un significado, observar o tratar unas veces en un nivel individual, como muchas otras, en un nivel colectivo (como sucede entre los Wayú)⁵⁵; lo que supone que habrán formas de representación y curación relacionadas con la capacidad del propio individuo para tratarlas; como otras, donde la participación del grupo se hace necesaria. Así, aunque representen modos o niveles diferentes de tratarla, su significado será siempre un significado social y cultural. Enfermarse y curarse tienen muchos significados específicos impuestos por la cultura y el nivel del grupo, y éstos enmarcan la experiencia de enfermedad para el individuo y la sociedad.

Es el contexto sociocultural donde el sujeto vive quien le da guías en términos de qué hacer cuando siente dolor o disconformidad, de cómo expresar esos sentimientos verbal y no-verbalmente, de quién requerir ayuda y, de lo que se espera de los roles y normas que deberían ser tomadas en cuenta para comportarse de acuerdo a las prescripciones de la cultura; y, más aún, de las *causas* que provocan la enfermedad y sus síntomas, que también pueden variar de acuerdo a la relación del individuo con el entorno y con su sistema de creencias. Cada cultura tiene su propio lenguaje de síntomas, causas y curas del hecho patológico de la enfermedad. Existe una definición social y cultural de los síntomas y curas la cual es aprendida a través del proceso de socialización y aprendizaje. Durante el proceso de socialización y aculturación de cada persona, dentro de un determinado sistema de creencias, ésta es enseñada acerca de las posibles causas de las enfermedades, del rol de su familia ante ellas, de los proveedores de salud y de las normas sociales que definen su conducta.

55 Aunque ciertamente la cultura y la sociedad son las que reconocen y señalan qué es estar sano o enfermo, hay que recordar, como veremos más adelante, que para el Wayú existen dos niveles de tratar a la enfermedad, esto es, una de carácter un tanto individual (*Ayuulee*) y otra de carácter más colectivo y social (*Wanüliü*).

En el contexto Wayú, como mostraremos a lo largo de todo el trabajo, la educación, las creencias, los valores, las experiencias, las percepciones y el modo de organización mental de los sujetos, relacionados con las causas de la enfermedad⁵⁶ (mal) y sus modos de enfrentarla, son expresados, organizados y relacionados alrededor de una memoria mítica y dentro de ciertas prácticas rituales. Para el Wayú su ambiente cultural está plagado de una serie de seres míticos y sagrados considerados, en muchos de los casos, los elementos patógenos; seres que también forman parte de las certezas fundacionales del grupo y que representan, a nivel social, el contenido de sentido que le da forma a sus relaciones sociales e instituciones. Asimismo, la cura de las enfermedades se adscribe a un conjunto particular de prácticas de curación ritual y Chamánica⁵⁷ que, de modo análogo al contexto de una racionalidad científica,

56 Dentro de los grupos indígenas es muy variada y diversa la concepción y las causas de la enfermedad. Como refiere muy bien Enrique Solana, los grupos indígenas conectan con una serie de elementos sociales y míticos su concepción y causas de la enfermedad; resultando con esto, una red muy compleja de elementos culturales que dan vida a los sistemas sanitarios indígenas. Por ejemplo, de modo general, son al menos cuatro las situaciones que consideran muchos grupos indígenas originan las enfermedades: uno, causas naturales: se refieren todos aquellos factores que afectan de manera directa el estado físico de los individuos, por ejemplo, las condiciones climáticas, la calidad de los alimentos o los accidentes que producen lesiones músculo-esqueléticas (en este último caso los Wayú, por ejemplo, suelen recuperarse de una fractura a través de la ingesta de licor de culebra). Dos, causas sociales: son las generadas a partir de la trasgresión de una norma social. Su explicación se da a partir de la idea de que una conducta personal ha afectado la vida social. Por ejemplo, se puede hablar del incumplimiento de ciertas prestaciones estipuladas a través de un contrato matrimonial o de la negativa a cumplir con determinados cargos religiosos. En el caso del Wayú, por ejemplo, puede ser el incumplimiento social de un sueño o el incumplimiento al encierro por parte de la joven Wayú en período de menstruación. También, por ejemplo, el Sr. Miguel Ángel Jusayú refiere otra serie de cosas prohibidas que el Wayú debe cumplir para no ser atacado por la enfermedad [Véase: Miguel Ángel, S/F]. Tres, causas calendarías: se explica como la influencia sobre la salud de determinados períodos de tiempo o de la posición de los astros. Es posible que determinados días de la semana resulten especialmente peligrosos si se combinan con determinada estación del año, y con una especial disposición de los astros. Resulta, por ejemplo, peligroso para el Wayú visitar en ciertos períodos ciertos lugares, algún bosque o zona desértica. Cuatro, causas espirituales: se explica como la incidencia de diversos seres sobrenaturales sobre la salud y el cuerpo del individuo. Ello se produce en respuesta a las faltas cometidas por los hombres que causan el enojo divino. Esta última causa es la que trataremos de exponer en los Wayú. [cf. Enrique, 1996: 19-26].

57 En adelante, me referiré con esta idea al tipo de ritual de curación que tiene como fin curar el tipo de enfermedad *Wanülüü*. Ritual donde la figura del Piache u *Outsü* es esencial. También, es oportuno señalar aquí que tomaré —indiferentemente— las categorías de Piache u *Outsü* como conceptos que refieren a la figura del Chamán dentro de los Wayú. Para nosotros tanto el concepto de Piache como el de *Outsü*, éste último un concepto plenamente Wayú, refieren por igual a la figura del Chamán tal y como lo describiremos en posteriores capítulos.

permiten hacer familiar lo extraño, interpretar y aprender a vivir con la aceptación del dolor y la angustia y, además, a controlar lo patológico.

El tipo de experiencia simbólica que tienen los Wayú sobre la enfermedad, la historia de vida del enfermo y las prácticas curativas se organizan alrededor de prácticas rituales y figuras espirituales; que explican cómo alguien llega a recibir el mal y cuáles son las vías más pertinentes al grupo para sacarlo (el mal) del cuerpo del individuo como del grupo. El mal es producto del enfrentamiento y los conflictos del individuo o la sociedad con seres sobrehumanos y sagrados, los cuales son integrantes de un complejo sistema de creencias y de una determinada serie de narraciones míticas. La enfermedad es producto de los males impuestos por la trasgresión de un espacio sagrado o un tabú, o por el ataque de un espíritu; y ésta, a su vez, es enfrentada, en muchos casos, por un proceso ritual dirigido a reestablecer los valores cognitivos y sociales perturbados por el hecho patológico.

Para el Wayú, como para cualquier sistema cultural, el control y el significado de la *enfermedad* y la *salud* dependen fuertemente de su sistema simbólico, el cual, a su vez, se ordena a partir de un complejo sistema cognitivo. Sistema que, igualmente, permite la eficacia de las prácticas curativas (rituales Piache), como veremos. Ahora bien, antes de continuar con este último punto, el cual es un punto básico de nuestro trabajo de investigación al darnos los elementos caracterizadores que explican por qué la enfermedad y la salud pueden adquirir una forma mítica y ritual, según el marco amplio de análisis antropológico, abordaremos parte del complejo sistema simbólico que contextualiza al Wayú en relación con una determinada significación de la enfermedad y la salud.

Entre el Wayú, aunque ciertamente han variado algunos elementos desde hace algunos años en ciertos sectores urbanos donde este grupo se ha asentado, la concepción de la enfermedad y el modo de concebir sus causas pueden ser, de modo general, de dos tipos, esto es, las enfermedades *Ayuulee* y las enfermedades *Wanülüüü*. Las primeras son de un orden que involucran básicamente al individuo y sólo secundariamente al grupo social total; se trata de una enfermedad sin una “importancia trascendental” que, en la mayoría de los casos, puede tratarse directamente por el enfermo y su entorno familiar. Estas enfermedades se pueden catalogar de “benignas”, y son atribuidas a una

descomposición pasajera del cuerpo causada por factores climáticos o por contaminación a través del medio físico. Este tipo de enfermedad obedece, más que a causas meramente sociales o espirituales, a causas naturales y físicas.

Por otro lado, se encuentran las enfermedades *Wanülüü*⁵⁸, enfermedades asociadas a seres⁵⁹ como *Wanülüü*, deidad relacionada con *Pulowi* o la muerte. Éstas son producto del encuentro de los individuos del grupo con entes sobrehumanos; y provocan una angustia social ya que están ligadas a los actos del mundo sagrado-espiritual sobre el mundo humano. Esto obliga, para enfrentarlas, a recurrir no sólo a la familia total del enfermo, también a la cultura en general. Esta enfermedad desborda lo individual para dar paso a lo social, pues, como bien señala M. Perrin, ésta introduce otros elementos con un mayor peso colectivo; vale mencionar, la acción del *Piache*: “cuando se sobrepasa cierto umbral de angustia, cuando el individuo enfermo y su familia no pueden hacer frente por sí solos a la enfermedad, van a consultar un especialista: El Chamán o *Piache*. A su vez éste implicará a todo el grupo social e irá a buscar a otra parte una explicación al mal, en el universo simbólico de la sociedad” (Perrin, 1982: 8).

La importancia de asumir un análisis antropológico y cognitivo de este último tipo de enfermedad como un hecho social total⁶⁰, es que involucra,

58 Enfermedades que, por su condición de estar relacionadas con una serie de creencias míticas y prácticas rituales, como a su vez, a un orden social, son parte central de esta investigación.

59 Son muchos los seres dentro del imaginario Wayú que pueblan la Guajira y causan el mal al Wayú. A parte de los descritos arriba, también se encuentran: *La Chámá*, ser con apariencia de mujer que vive en lugares despoblados, selváticos o montañosos y puede apoderarse de algún caminante campestre o de la persona que se pierde en el monte. *El Aka'lakuui*, ser diminuto y extraño muy peligroso que vive en lugares solitarios, sólo se mueve durante la noche y suele atacar a las personas que andan solas por el campo. *El Epe'yüi*, animal enorme que tiene la facultad de transformarse en un hombre para perjudicar o dañar a personas reconocidas, como a mujeres castas y vírgenes. *El Mma'rrüla*, espíritu de un Wayú muerto que emite un olor muy desagradable parecido al excremento de gallina. *El Shanétáinrü*, es un ser que tiene la forma de una mula y que al rebuznar puede causar la muerte de todos los que lo escuchan. *El Kérralia*, es una figura que se ve durante la noche recorriendo distintos lugares y suele atacar a las personas que van solas por el campo, es peligroso y puede tomar la figura de un hombre. Para una versión más completa de esta lista, Véase: [Jusayú, M. A., “Seres extraños y peligrosos existentes en la guajira”, en: *Temas sobre Tópicos de la cultura Waiu*. Dirección de Cultura, SEDINI Servicio de Documentación e Investigación Indígena, área de culturas indígenas. Universidad del Zulia-Facultad de Ciencias. Maracaibo-Venezuela].

60 Esta idea, como muy bien la expone M. Mauss en obras como *Ensayos sobre el don* [1925] o, *Sociología y Antropología* [1950], al contrario de lo que sucede, por ejemplo, con Malinowski, trata de abarcar las realidades culturales y sociales en su totalidad, en especial usando su famosa expresión: *hecho social*

de modo bastante directo, tanto el imaginario mítico Wayú, los símbolos y prácticas rituales y el sistema de relaciones sociales de dicha cultura; así como, la concreción de un determinado saber y un mecanismo cognitivo presente en dicha etnia. Cuando se pasa del plano *Ayuulee* de la enfermedad al plano *Wanülüü*, los mecanismos que se ponen en movimiento para enfrentarla y definirla son ya de un orden que involucra la comunidad en general y, de un modo más importante, su memoria y experiencia mítica. En ese nivel de angustia se trata de buscar y entender ya no sólo los síntomas del enfermo, también, de modo muy detallado, las causas últimas y espirituales del mal; para lo cual se hace indispensable poner en contacto al enfermo con un proceso evocativo y perceptivo que lo lleven al reconocimiento de su daño y a la entrada de nuevas formas de información que le permiten controlar el mal.

En el plano de la enfermedad *Wanülüü* es indispensable que tanto la totalidad del grupo familiar y social como la intervención del Piache se involucren para conocer las causas espirituales últimas del mal. Como vuelve a señalar M. Perrin, “para la enfermedad *Wanülüü* ya no se interesa explícitamente a los síntomas —pues se les piensa que ya no se les puede controlar por los medios ordinarios— sino a las causas últimas del mal” (Perrin, 1982: 8-9). Estas causas adquieren relevancia a un colectivo social que las acepta como reales y fundamentalmente significativas en la medida que, el dispositivo cognitivo del Piache, a través del proceso ritual, ayuda a aceptarlas, reconocerlas y ordenarlas en un conjunto de creencias míticas y de saberes tradicionales. En otras palabras, el reconocimiento y aceptación social de la enfermedad *Wanülüü*, como sus posibles soluciones, son apoyadas por la intervención del Piache quien las organiza a través de ciertos mecanismos mnemónicos.

Todo esto nos da señales de que el concepto de enfermedad no es un concepto aislado; por el contrario, hablar de los significados de la enfermedad dentro de cualquier grupo social es hablar de un determinado conjunto de representaciones y prácticas para tratarla. A este respecto, las prácticas de

total. Un hecho social total conlleva siempre dimensiones económicas, religiosas o jurídicas, y no puede reducirse a uno sólo de estos aspectos. La dinámica cultural “pone en juego a la totalidad de la sociedad y de sus instituciones”, porque los problemas que plantea “son al mismo tiempo jurídicos, económicos, religiosos e incluso estéticos y morfológicos”; son “un todo, sistemas sociales completos” [Mauss, 1979: 258-260].

curación Wayú, en tanto están conectadas al conjunto total de representaciones de su cultura, cumplen también la función de mantener la memoria del grupo y de generar espacios de aprendizaje por el cual los individuos de su grupo aprenden a reconocer, entender, experimentar, percibir y valorar sus creencias y saberes. Los espacios de curación ritual, con el Piache como figura central (símbolo dominante), sirven como mecanismo de resguardo de su memoria y de sus tradiciones al generar un espacio de conexión cognitiva entre su pasado y su presente. El orden simbólico que se genera dentro de los ritos de curación Wayú, como mostraremos, además de curar y dar significado a enfermedades como las *Wanülüü*, permite, por medio de figuras como el Piache, dar posibilidad, transcendencia cultural, orden, dinamicidad y contexto a todo el conjunto de sus creencias y prácticas.

A todo esto, podemos entonces señalar que los límites y las posibilidades del Piache al tratar las enfermedades de tipo *Wanülüü*, como todo el espacio social y cultural de significación de ésta, se da dentro de un determinado contexto. Pues si recordamos, teniendo como punto teórico clave la enfermedad como suceso social y la concepción mítica y ritual de ésta dentro de los Wayú, toda práctica y creencia cultural se da gracias a “la forma de las cosas que la gente tiene es su mente, sus modelos de percibirlas, de relacionarlas o de interpretarlas” (Goodenough, 1957). El Piache, al tratar la enfermedad *Wanülüü* en un proceso ritual, se funde en una identidad colectiva y en un imaginario mítico donde se descubren límites y posibilidades cognitivas; así como, espacios particulares de significación simbólica de la enfermedad y la salud en general.

Capítulo II

Aspectos etnográficos de la etnia Wayú en la Alta Guajira

1. Rasgos generales de la comunidad Wayú. Características físico-geográficas de Nazareth, San Juan y la Alta Guajira

La comunidad de Nazareth y San Juan forman parte del conjunto de comunidades que pueblan la Alta Guajira Colombiana y la Península de la Guajira. Junto a poblados como *Uremero*, *Sekuoruhu*, *Aruachani*, *Uribia*, *Muriribi*, *Shaamaruhu*, Flor de Mayo, Puerto Estrella, Buenos Aires, *Ureutke*, *Yutao*, *Majanariu*, *Talourumahana*, *Kuopohi*, *Parena*, San Isidro, Monterrey, *Karrouyecho*, entre otros, constituyen unos de los pocos poblados donde la cultura Wayú se ha mantenido con pocas alteraciones culturales o cambios estructurales significativos. Esto obedece, sin duda, a lo intrincado de la región, a la falta de vías de comunicación lo suficientemente estables y, al poco contacto *continuo* y de largo alcance con el criollo.

Las comunidades de Nazareth y de San Juan se ubican en la zona que, comúnmente, se conoce como la *Alta Guajira Colombiana*⁶¹ (véase Mapa 1). Esta región, que está ubicada al noreste de Venezuela y al noroeste de Colombia en el extremo norte de Sudamérica, bordeada por el mar Caribe y con una latitud de 11° 50' y 12° 07' norte y longitud 71° 34' y 71° 14' oeste, cubre un área aproximada de 15.380 Km², la cual, está habitada

61 Zona conocida mundialmente a partir del legendario Cabo de la Vela. Como se sabe, uno de los primeros puntos de referencia en la tierra firme de 'Indias'. Mucho después se sabría que dicho cabo es *Jepirra*, o senda por donde las almas de los Wayú muertos recorren el camino hacia su última morada en el fondo del mar [véase: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 2000].



En el sector de la Alta Guajira colombiana las actividades económicas son básicamente la crianza y comercio de ganado vacuno y caprino; y menos lícito, el contrabando —desde combustible hasta textiles y licor—, el tráfico de drogas, la extorción y el movimiento de mercancía entre Venezuela y Colombia. El Wayú se ha desarrollado en espacios ampliamente abier-

95

tos sin fronteras políticas, tanto que, es difícil —muchas veces— reconocer líneas geopolíticas de límites territoriales⁶³ bien definidas en su territorio. El Wayú no ha impuesto límites ni fronteras —estrictamente— formales o políticas al territorio de la alta Guajira, por ello, las comunidades Wayú se mueven sin limitaciones o restricciones jurídico-políticas. Para el Wayú ser venezolano o colombiano no importa, lo que importa, específicamente, es su reconocimiento étnico como Wayú. Razón por la cual la Península de la Guajira, particularmente la Alta Guajira colombiana, es un territorio con poca —o ninguna— distribución estrictamente formal de control fronterizo entre municipios. Ciertamente hay vigilancia militar en puntos básicos como *la Flor de la Guajira*, sector ubicado entre la zona de Castilletes y Puerto López, pero, más que representar un lugar de control para el Wayú o de vigilancia y control entre municipios, es un control fronterizo entre los Estados de Colombia y Venezuela.

La Península de la Guajira es un territorio donde opera —mayormente— un control y una representación de la división espacial estrictamente Wayú; así, cuando uno pregunta, por ejemplo, dónde terminan o comienzan los límites o las propiedades de algún Wayú o familia Wayú, la respuesta que uno obtiene no obedece a nuestros modelos occidentales de distribución espacial y territorial, sino al modo cotidiano cómo el Wayú entiende su relación con el otro en un clima de “protección” y de intercambio comunal. Como señalaba un habitante del sector, el señor Pedro:

Aquí en estas tierras cada Wayú sabe lo que tiene y cuántos chivos son suyos; respetamos lo del otro Wayú. Nadie tiene porqué colocar muros que dividan nuestras tierras, somos una misma familia en una misma tierra (Pedro, 2013: Nazareth)⁶⁴

Por otra parte, la Alta Guajira es un sector, paradójicamente, como se puede ver en el mapa uno (1), donde, a pesar de estar ubicado en puntos estratégicos de intercambio comercial con otros países a nivel fluvial, y de estar ubicado muy cerca de ciudades como Maracaibo o Riohacha, es una zona altamente abandonada por el gobierno venezolano y colombiano. Los

63 La distribución territorial presente en mapas o planos de un espacio como la Alta Guajira, no obedece, estrictamente, a una división Wayú, sino a una división geopolítica del gobierno venezolano y colombiano.

64 El señor Pedro vive en el sector de San Juan a 20 minutos de Nazareth, es de trato muy cordial y nos permitió compartir su casa y pasar algunos días allí en los trabajos de campo. Al parecer, fue también lugar de residencia de Michel Perrin.

niveles de desarrollo económico, urbano, vial o comunicativo son precarios para sectores como Nazareth o San Juan. Esto obedece, en parte, a lo intrincado de la zona y a lo inestable de su espacio físico.

El sector de Nazareth y San Juan son zonas muy inestables desde el punto de vista ambiental; en tiempos de sequía son muy áridos, en tiempos de lluvia son de difícil acceso debido a las fuertes lluvias que producen inundaciones, poseen altos derrumbes y el suelo y las vías de comunicación son muy intrincados. Esta situación se extiende aún a poblaciones cercanas a la Baja Guajira, por ejemplo, a sectores como *Cojoro* o *Kusia*, donde debido al régimen pluviométrico estacional, a las inundaciones regulares, a lo arenoso e inestable de su suelo y a lo erosivo del mismo, no se ha podido, durante largo tiempo, crear vías de comunicación eficientes. Algo observado a lo largo del camino donde la mayoría del suelo asfaltado ha sido removido y erosionado por las lluvias y la arena.

Además de lo anterior, el sector de la Guajira es un territorio de clima muy cálido y seco (véase Mapa 2) donde el Guajiرو ha sabido adaptarse.



Mapa N° 2. Clima de la Península de la Guajira y Nazareth

La vegetación de la Alta Guajira es xerófila y su geografía es de terreno bastante irregular. Igualmente, es homogénea en cuanto a sus características físicas, con sólo pocas diferencias entre las zonas costeras que son un tanto pantanosas en tiempos de lluvias y semiáridas en tiempo de sequía. En el centro de la Península es donde se puede observar un poco más de vegeta-

ción (a través de la presencia de ciertos bosques en las Sierras) y cierta cantidad de riachuelos provenientes de las montañas. En general, la Península de la Guajira está dividida en Baja Guajira: territorio menos árido con vías de acceso y carreteras mucho más estables, con una economía mucho más fluida y con alguna vegetación, especialmente pastos para la ganadería; y Alta Guajira: territorio ya nombrado, espacio seco con grandes extensiones llanas y con cierta presencia de Montes y Sierras, como el monte de *Macuira* en el parque nacional o el monte *Itojoro* cerca de Nazareth. Es una zona semidesértica con una temperatura regular alrededor del año de 26 a 35 °C, donde la mayoría de vegetación no es comestible y casi nula la presencia de cultivos.

Respecto a la comunidad de Nazareth y San Juan, asentamientos rurales que conforman la Alta Guajira colombiana, se ubican en el extremo noreste de la Península cerca del parque nacional de Macuira y Puerto Estrella, Colombia (ver Mapa N° 1). Se localizan a 12° 11' de latitud norte y 71° 17' de longitud oeste. Tienen una población aproximada de 18 mil habitantes distribuidos por el centro de Nazareth y dispersos por el sector rural de San Juan, sector ubicado a 20 minutos de Nazareth. Son zonas altamente secas bañadas por algunos riachuelos, como el riachuelo de *Ureki* que baja del monte *Itojoro*. Éste monte (véase Foto N° 1), ubicado al sur de la zona, representa, míticamente, el lugar de origen de Nazareth.

En Nazareth y San Juan las tierras son poco aptas para el cultivo masivo de cualquier rubro, y poseen un ambiente muy húmedo bañado de salinidad producto de su cercanía al mar. La triple combinación de sequedad, humedad y salinidad imposibilitan la producción, a gran escala, de cultivos comestibles, lo que representa un aumento en la atención del Wayú⁶⁵ hacia la cría de ganado, chivos⁶⁶ y la caza de venados⁶⁷ y conejos. Además de

65 Como señala Miguel Ángel Jusayú, el Wayú depende de la lluvia, de la cría de animales domésticos, del cultivo de la tierra, de los animales, las plantas silvestres y de la artesanía para vivir. Los hombres se dedican al cuidado de los animales domésticos y a la cacería. A ellos les corresponde hacer la casa, excavar el pozo o el jagüey, también hacer las sillas de montar, enjalmas, mochilas de cabuya, baticolas, cinchas, bozales, cuerdas o sogas, sombreros de paja, etc. En cambio, las mujeres se dedican a preparar la comida, atender a los niños, lavar la ropa, hacen las hamacas, bolsas, cinturones, fabrican vasijas de arcillas, tinajas, ollas y múcuras, recolectan las cosechas, acarrean el agua y buscan la leña [véase: Jusayú, S/F].

66 Por su característica de cultura pastoril, los habitantes de ese sector son poco dados a la pesca.

67 Como nos señalaba el Señor Juan Galván, el Wayú por esas zonas siempre ha sido cazador de vena-

esto, el suelo es muy duro, poco fértil y existe poca abundancia de bosques y árboles frondosos, lo que ocasiona que el Wayú siempre esté expuesto al sol y a las altas temperaturas (de aquí la abundancia de enramadas). Por otra parte, son áreas geográficas muy amplias y abiertas debido a la poca boscosidad, lo que permite que en horas nocturnas el paisaje sea bastante claro y despejado, y propicio para las grandes caminatas que el Wayú realiza diariamente. Sin embargo, a pesar de que son zonas llanas, existen variados montículos y montes pequeños desde donde se pueden observar y ubicar los diferentes asentamientos Wayú (véase Foto N° 2).



Foto N° 1 Monte Itojoro

Igualmente, la presencia de estos montículos y montes, como característica geo-física del territorio, permite a Nazareth la ubicación estratégica de los cementerios familiares Wayú (véase Fotos N° 3). Los montículos también son espacio-tiempo sagrados clave desde donde el Wayú puede mantener contacto visual con las tumbas de sus familiares muertos. Esto es una característica interesante en la zona de Nazareth y San Juan, allí la mayoría de Wayú poseen sus cementerios familiares⁶⁸, de acuerdo con el grupo, en

dos, lo que ha ocurrido es que ha disminuido el número de dicho animal, por ello, el Wayú ha tenido que adaptarse más a las condiciones de cría de chivo.

68 Míticamente los Wayú proceden de la Alta Guajira, lugar donde se supone se sitúan casi todos los

lugares altos. Estos espacios representan lugares sagrados para la práctica del doble entierro Wayú, la cual podemos entender sobre una concepción dual de la muerte: la muerte *Anasü* y la muerte *Pülasü*, en concordancia con el primer y segundo entierro. Es decir, por un lado, la muerte que se produce en este plano de realidad donde el cuerpo físico del Wayú deja de tener vida y, por el otro, la que definimos como muerte *Pülasü*, esto es, la muerte que se produce en el plano espiritual o sagrado, donde el “alma” del Wayú o *Yoluja* parte definitivamente a *Jepirra*. En esta última son los huesos los que se entierran.



Foto N° 2 Vista panorámica del mar y de un pequeño asentamiento Wayú

Como característica geo-física, Nazareth y San Juan son áreas, a pesar de los sofocantes calores diurnos, muy frescas y frías en las noches. Esta característica se presenta, según creemos, gracias a la humedad del ambiente, a las fuertes brisas, a su cercanía al mar y, muy importante, a la falta de carreteras asfaltadas que generan calor nocturno. Condiciones que proporcionan al Wayú una cierta calma necesaria para que éste aproveche las noches para contar historias y recrear las leyendas y los mitos de su cultura.

cementerios familiares de origen. Lugar, además, al cual se dirigen aún muchos Wayú a realizar el segundo y definitivo entierro. Este cementerio define el asentamiento ancestral de un núcleo familiar determinado, que reconocen como suyo los familiares que han vivido y permanecido en la Media o Baja Guajira por décadas [véase: Cuy Goulet, 1981].



Fotos N° 3 Cementerios familiares Wayú ubicados en Montículos

y a las fuertes brisas de la zona. Plantas, además, usadas para la construcción de corrales para chivos. Igualmente, éstas permiten la subsistencia, proliferación y protección del cardenal (rojo); animal muy importante para los Wayú en los mitos de creación (mito del pájaro *Utta*), los bailes y, mucho más importante para nosotros, en la utilización de su color en los rituales de curación.



Foto N° 4 Cactus de gran tamaño del sector de la Alta Guajira

En estas dos poblaciones, como en toda la Península de la Guajira, existe una abundancia enorme de plantas xerófilas con fuertes espinas y grandes troncos (véase Foto N° 4). El sector está lleno de cactus espinosos de gran altura, que muchas veces triplican en tamaño al Wayú. Son plantas de larga vida muy resistentes al calor, a la humedad

2. Acceso vial y medios de subsistencia

La comunidad de Nazareth y la de San Juan no poseen vías de comunicación asfaltada. Debido a lo intrincado del territorio el acceso a dichos sectores es bastante duro; y el medio de transporte y de movilización de carga debe ser resistente, en tiempos de lluvia, a zonas pantanosas, y en tiempo seco, a grandes cúmulos de arena. Debe ser lo suficientemente resistente a las irregularidades del terreno, que van, desde leves anomalías hasta grandes y pronunciados barrancos (por ello es regular el uso del Jeep). Nazareth como San Juan tienen una deficiencia en las vías de comunicación muy grande; acceder a dichas zonas sólo es posible en ciertas épocas del año (tiempo de sequía), y públicamente, en transporte bastante arcaico y duro.

El Wayú se moviliza en lo que se conoce como la ‘Chiva’ o ‘Chirrinche-ra’ (véase Foto No. 5); un camión de transporte acondicionado para carga pesada como chivos, cochinos, sacos de arroz, cajas de cerveza, equipaje o pimpinas de gasolina. Es un transporte bastante duro y hostil aún así para el Wayú, quien debe soportar hasta diecisiete horas de camino desde Maracaibo hasta el hospital de Nazareth, que representa el “Centro” de la comunidad. El Wayú debe soportar en dicho transporte no sólo la dureza del camión, sino lo intrincado del suelo y el azote de las ramas de Cují que rozan contra los pasajeros debido a la falta de protección del camión.

Existe otro medio de transporte como el Jeep particular o privado; pero lo único público es la ‘Chiva’ que sale de Maracaibo sólo los domingos y regresa los martes. Es el único medio de comunicación público que cumple hasta la función de traer encomiendas y cartas a parientes, tanto de Maracaibo hacia Nazareth como viceversa. Es por ello llamativo cómo Nazareth y San Juan han mantenido una práctica vieja en medios de comunicación, pues con todas las posibilidades que el gobierno y la tecnología tienen para proporcionarles medios más tolerables de comunicación vial, eso no se da.

Es un transporte muy arriesgado, pues debido a las irregularidades del suelo es común que se voltee; algo que sucede frecuentemente también con muchos camiones (3-50) que traen, en contadas ocasiones, mercancía o pasajeros. Han ocurrido casos, como en el 2015 cerca de *Cojoro*, donde un camión se volteó matando a cinco Wayú.



Foto N° 5 Camión de transporte a la Alta Guajira - ‘Chiva’

Por otra parte, sólo hasta Castilletes existe una carretera con algo de asfalto, en adelante, lo que sería propiamente la Guajira colombiana, las carreteras son sólo de tierra y piedras, y llegando a la Sierra, el paso es duro e intrincado. Con esto se puede observar cómo la realidad Wayú, en cuestión de transporte y vías terrestres de comunicación, se presenta bastante crítica. Como nos señalaba el Sr. Albano, a pesar de todo eso, todavía no existe realmente una política colombiana que vaya en miras de solucionar este problema, por lo que se sienten verdaderamente olvidados por parte del gobierno colombiano. Motivos por los cuales sienten más afinidad con el estado venezolano (al menos antes de agudizarse la crisis en Venezuela):

El Wayú siente que tiene mejores relaciones con Venezuela, pues casi toda la comida la trae de allá, la gasolina también y los familiares que salen de aquí quieren irse pa’ Maracaibo. El Wayú tiene más apego por ese país, siente que los ayuda más. La chiva que viaja todos los domingos lo hace es pa’ Venezuela y es más frecuente el transporte pa’ allá que pa’ Riohacha o Maicao (Albano, 2013: Nazareth)

Otro aspecto importante en relación con los medios de transporte hacia Nazareth y San Juan es que muchos de los Wayú que se mueven desde ciudades como Maracaibo hacia dichos sectores, lo hacen menos por visitas de placer, y más por participar en un primer o segundo entierro. Es recurrente observar en la ‘Chiva’, como en algunos camiones 3-50 que viajan hacia allá, una mayoría de Wayú que utilizan ese medio para tal fin. Por ello, muchas veces son las mismas personas quienes se devuelven en la ‘Chiva’ para Maracaibo después de cumplido el fin de su viaje. Muchas de esas personas son ancianas Wayú que, por compromiso étnico, acuden a la cita solicitada por familiares para un segundo entierro. Pese a su avanzada edad, se trasladan al sector para participar del rito; y pese a sus condiciones físicas, mantienen un aire de paciencia y tolerancia a dicho viaje, que como señalamos, es bastante hostil y doloroso, sobre todo para la espalda y la columna. Con todo, a pesar de ello, es un hábito adquirido luego de haber tolerado el estado del transporte y adaptarse a sus condiciones.

Otra característica que es recurrente ver en Nazareth y San Juan, como en otras partes de la Guajira, es la utilización del ‘asno’ como transporte. Aunque indudablemente es un animal utilizado para transportar carga, es común advertir su utilización como transporte humano. Y más aún, como transporte para Wayú de avanzada edad. Eso es algo de lo que uno se puede percatar al recorrer las calles de Nazareth y los poblados cercanos, mayormente la utilización del asno como transporte por parte de las ancianas Wayú. En este sentido, podríamos decir que, a diferencia de Maracaibo, por ejemplo, las condiciones físicas del animal son mejores debido al trato menos hostil que se le brinda y a la atención que se le tiene como animal de transporte⁶⁹.

Tanto así, que hemos advertido cómo se ha convertido en un cierto elemento simbólico dentro de los rituales de curación, al usarse simbólicamente como lugar de descanso y de asiento para el Piache u *Outsü*. Como muestra la foto No. 6, el ‘asno’ representa, al menos para varias Piaches de la comunidad, un lugar de descanso y un medio para ubicarse —estratégicamente— en los estados de éxtasis. Al ser un animal representativo dentro de la cultura Wayú, el ‘asno’ adquiere, dentro de los rituales de curación, matices de animal sagrado. Su participación dentro de un ritual tan impor-

⁶⁹ Aunque esto sea así, hay que mencionar que el uso de este animal sin controles sanitarios ha dado como resultado la aparición de epidemias y enfermedades como la encefalitis.

tante como ese, lo asocia directamente con el mundo, tan importante como sagrado, de los espíritus Wayú (*Aseyüü*). Podríamos decir que es un animal que acompaña al *Outsü* en su recorrido al mundo de los espíritus⁷⁰.



Foto N° 6 Piache en práctica ritual sentada sobre el símbolo del ‘asno’

Sea como sea, a la ‘Chiva’ y al ‘asno’ se le une otro transporte alternativo, el uso de bicicletas y motos. Aunque mayormente estos últimos medios de transporte, dentro de la comunidad de Nazareth como de San Juan, suelen ser utilizados por ciertos colombianos o venezolanos *Alijunas*.

3. Contexto sanitario de Nazareth y San Juan

Nazareth posee sólo un hospital (véase Foto N° 7) ubicado en la entrada de la comunidad y frente al internado; y cubre, asistencialmente, casi todos los sectores norte de la Península de la Guajira, contando el sector de San Juan. Es un hospital nivel local que debido a su ubicación geográfica y cultural debe hacer frente a una gran cantidad de inconvenientes económicos,

70 Con frecuencia el Chamán cumple su misión con la ayuda de los “espíritus auxiliares que lo acompañan durante su trance. Normalmente estos espíritus corresponden a animales. El animal simboliza siempre un nexo real y directo con el más allá. Para el Chamán el animal es un ‘doble’, su alter ego. Es él, el que se transforma en animal” [Mircea, 1986: 91-92].

sociales y culturales. Y es, clínicamente, el único lugar directo de la zona donde el Wayú obtiene la atención médica indispensable y la medicina necesaria. El hospital cuenta con tres Jeeps adaptados como ambulancias para cubrir emergencias médicas y traslados de enfermos y pacientes. También, como nos señalaba el Dr. Yamasáin Romero:

Es un hospital que posee cuatro quirófanos y el personal cada vez que se renueva se entrena muy bien en las patologías de emergencia; en las cirugías que hacemos como cesáreas, apéndices, traumas, partos. (Yamasáin, 2010: Nazareth)

Como señala el Herald regional de edición N.º 061 del miércoles 26 de enero del año 2000:

El Hospital de Nazareth es el centro asistencial más importante de la alta guajira, en él se atiende un promedio diario de 50 pacientes, y periódicamente se realizan cirugías especializadas por parte de la Patrulla Aérea Colombiana

El Hospital cuenta con tres médicos de planta: el doctor Ramiro, que por su condición de gerente no practica diariamente la medicina; el doctor Luís Mora, coordinador médico-científico; y el Dr. Yamasáin Romero, coordinador médico. Son los tres médicos de planta que se encargan de la atención especializada del hospital, pues los demás son médicos rurales en servicio social obligatorio. Estos últimos médicos anualmente son renovados y se les debe formar debidamente para enfrentar correcta y pertinentemente las situaciones que se presentan en dicha institución. La formación de los médicos rurales en dicho hospital, necesaria para enfrentar el contexto y la realidad Wayú, sólo puede ser enseñada y aprendida de manos de los doctores que laboran allí, pues sólo ellos conocen bien la realidad cultural Wayú y el contexto social de Nazareth.

El hospital cuenta con una sala principal de atención al paciente (véase Fotos N° 7) y ciertos cubículos especializados para algunas enfermedades, como las infecciones, la tuberculosis, las diarreas o las fiebres. Posee ciertos pasillos donde están ubicados los laboratorios y las habitaciones de los pacientes (véase Fotos N° 8). También el hospital cuenta con sus propios paneles solares y con una planta generadora de energía, así como, con sus propios medios de abastecimiento y almacenamiento de agua.

Por sus características rurales, el hospital no atiende algunas enferme-

dades graves, como el VIH, el cáncer o enfermedades de altos costos; éstas, comúnmente, suelen remitirse a la ciudad. El hospital sí está apto para el tratamiento de enfermedades básicas como la desnutrición o las alergias, también, un lugar capaz y eficaz para el proceso de parto. El hospital de Nazareth lleva su atención hospitalaria de manera gratuita; y las medicinas son distribuidas con cierto descuento para pacientes de bajos recursos, sobre todo para los Wayú de zonas distantes. Además de esto, el hospital brinda la posibilidad de incorporar a tratamientos regulares a pacientes muy graves, y llevar una vigilancia permanentemente a los pacientes en tratamiento.



Fotos N° 7 Hospital de Nazareth y Sala Principal de atención al Wayú

Por otro lado, hay que hacer notar que pese a la presencia del hospital y al manejo de una medicina gratuita, el Wayú en Nazareth se incorpora —igual y alternativamente— a ciertas prácticas de tratamiento tradicional, como los rituales de curación Piache, el masaje y la ingesta de licor de culebra, este último, realizado sobre todo para fracturas; igualmente es recurrente observar el tratamiento con yerbas y los casos esporádicos de tratamiento con punzadas calientes (*Azi'jaya*). Cada uno de estos modelos de tratamiento, al menos dentro del contexto de Nazareth, son propiamente Wayú y representan el legado de la cultura a las prácticas de curación. Aunque cada uno de estos procedimientos tiene un nivel de incidencia y de importancia dentro de su cultura, pues algunos conocimientos se han mantenido

más que otros en la memoria del Wayú, todavía calan en el imaginario y en sus prácticas. Dichas prácticas generan aún un interés, una utilidad, ciertas ventajas, algunas inquietudes y una cierta necesidad por parte del Wayú y algunos *Alíjunas*. Al menos para algunas enfermedades como las fracturas, los males infantiles, el mal de ojo, la locura, los dolores de cabeza o los dolores postpartos, este tipo de curación tradicional es aún indispensable y recurrentes; tanto que, como nos señala el Dr. Yamasáin, en algunos casos el hospital puede —hasta— trabajar en conjunto con este tipo de medicina, sobre todo, para fracturas y males infantiles:

B. G. R. *¿El Wayú todavía accede a la curación con los piaches?*

Dr. Y. R. *Si, accede muchas veces. Tienden a alternar, sobre todo cuando son niños, con aquello del mal de ojo, ellos tienden mucho a tirar para el lado del Piache, pues también son conscientes de los beneficios de éste. Inclusive los Piache nos remiten pacientes, ellos le dicen a los familiares que esto no es cosa del Piache sino de medicina, por eso le dice anda donde el médico. Y hemos tenido pacientes remitidos. Así como también tenemos pacientes que no hemos logrado esclarecer el diagnóstico y accedemos a que se trate con la medicina tradicional y ha mejorado el paciente. Y con ortopedias también, aquí hay una persona que le dicen el huesero. Y los que saben de verdad obtiene muy buenos resultados en los tratamientos ortopédicos con fracturas que no sean abiertas o expuestas, claro está. Pero con fracturas cerradas se obtiene muy buenos resultados.*

B. G. R. *¿Conoce algún típico tratamiento que utilice el llamado huesero?*

Dr. Y. R. *El ron de culebra que le llaman. Yo he tratado con el ron de culebra y da buenos resultados aquí lo hemos visto clínicamente.*

B. G. R. *Me han contado de otra que la llaman la pediatra.*

Dr. Y. R. *Ah, si, la pediatra. También es de niños, es para la diarrea, para aquellos niños que están enfermos y no tiene ninguna causa aparente y el mal de ojo.*

B. G. R. *¿Respetan entonces ustedes la medicina Tradicional Wayú?*

Dr. Y. R. *Si, y acá como institución la respetamos y trabajamos de la mano con ella.*

B. G. R. *Es decir que no son tan rebaceos a ella.*

Dr. Y. R. *No (Yamasáin, 2014: Nazareth)*



Fotos N° 8 Habitaciones de pacientes y pasillo central

Hay que notar que, cada una de las prácticas curativas tradicionales Wayú tiene su relevancia e incidencia, así, por ejemplo, la aplicación de las punzadas calientes o *Azi'jaya* en lugares específicos del cuerpo, mayormente donde es el dolor, es menos recurrente observarla; y mucho de su conocimiento y técnica de aplicación ya ha desaparecido, pues los jóvenes, como señalan muchos Wayú, ya no manejan dicho saber; es un conocimiento sólo para los ancianos. Al contrario, la utilización de yerbas, licor de culebra y el tratamiento directo del cuerpo y la enfermedad a través de purificaciones espirituales son aún bastante regulares y recurrentes, sobre todo su aplicación en niños y ancianos. Este tipo de práctica todavía es frecuente porque su saber es un saber aún compartido entre jóvenes y ancianos. Por otra parte, el chamanismo o curación ritual es una práctica que, a diferencia del *Azi'jaya*, sigue teniendo cierta relevancia en las prácticas de curación, en los tratamientos y, en general, en el imaginario Wayú.

Es notorio observar el número de Piaches que todavía operan en la zona, al menos nueve referidos, y que trabajan tradicionalmente el ritual de curación sin involucrar específicamente deidades criollas o *Alíjunas*; a saber, deidades como el Negro Felipe o María Lionza. También son Piaches que tienen una amplitud y una consistencia en el manejo de las técnicas y el

saber sobre la curación ritual. Eso es algo que observamos, por ejemplo, en la Piache Eloína González (véase Foto N° 9. Se ha omitido el nombre real por petición de esta), en quien se puede notar un manejo ampliamente tradicional de los símbolos, las imágenes y las técnicas de curación Wayú. Esta Piache vive, al igual que otras *Outsü*, bastante lejos de la comunidad de Nazareth; ha obtenido su poder por medio de otro Chamán y a través de un ritual de iniciación. Todo esto muestra cómo el chamanismo dentro de dicho contexto y en dicha comunidad sigue vigente, tanto en la práctica como en el saber; y junto a la medicina occidental, forman un conjunto de soluciones, no excluyentes, al problema de la enfermedad.



Foto N° 9 Piache u *Outsü* Wayú

4. Realidad y dinámica hospitalaria

Como mencionamos en el punto anterior, la comunidad de Nazareth cuenta con un sólo hospital dirigido —mayormente— por médicos, enfermeras y trabajadores de servicio Wayú. Es un hospital que cuenta con todos los servicios básicos de atención clínica y de un cierto tipo de transporte para enfrentar las emergencias (Jeeps). Con éste el Wayú tiene cierta seguridad en su atención médica, pues para muchos Wayú el hospital le resuelve y le cura gran parte de las enfermedades que en ciertas ocasiones un *Outsü* no puede curar, como las epidemias, las infecciones o, más delicado,

enfermedades graves como el cáncer o el Sida. Asimismo, el Wayú de la zona ha encontrado en el hospital un medio práctico para enfrentar casos como el embarazo y el parto. El hospital ha asumido la responsabilidad de estar atento a los embarazos y a los casos graves de cáncer o sida. Como nos señala el Dr. Yamasáin, los médicos del hospital revisan regularmente a los pacientes que se encuentran bajo un control de tratamiento, así como, a las mujeres embarazadas. En casos de pacientes que viven a grandes distancias, el hospital envía el transporte de la institución para traerlos al consultorio; o, en casos graves, donde el paciente no se puede mover, el doctor puede asistirlo directamente en su casa. También es regular⁷¹, en casos de ciertas enfermedades, enviar al paciente a la ciudad, o asistirlo a través de la realización de campañas de salud que provee a los habitantes de sectores alejados de Nazareth la atención necesaria.

B. G. R. *¿Se remite algún tipo de enfermedad a la ciudad?*

Dr. Y. R. *Si, las enfermedades de alto costo, las enfermedades más que todo de alto nivel, digamos que las emergencias catastróficas con las cuales ya no podemos. Pero somos muy renuentes a sacar al Wayú de su comunidad a menos que sea estrictamente necesario. Si es un cáncer, por ejemplo. Inclusive a veces cuando son patologías que podemos diferir esperamos las brigadas quirúrgicas que se hacen acá, que es un grupo de puertorriqueños que ya tiene como dos años que vienen a través de un programa que se llama misión guajira con grupo quirúrgico de Colombia que es la patrulla aérea de salud colombiana, que esa también viene anual y cada vez que viene hacen 200 o 150 procedimientos quirúrgicos y aquí evitamos remitir aquellas patologías que se puedan diferir.*

B. G. R. *¿Cómo es el acceso a los pacientes en zonas muy alejadas de aquí?*

Dr. Y. R. *El hospital cuenta con un grupo de atención, que se llama grupo de atención extramural. Ese grupo sale por lo general tres semanas al mes a sitios dispersos a llevar la atención a la salud. Por lo menos a zonas de la frontera, la zona que enmarca con las montañas y la zona que limita acá con la costa. Esos son los puntos neurálgicos donde sale el hospital a prestar los servicios de salud, y está conformado por un médico, un odontólogo, un auxiliar de odontología, un auxiliar de medicina, un auxiliar de promoción y prevención, un auxiliar de citología y este mes, se va a incluir laboratorio clínico a las zonas rurales. Ya*

71 Debido a las grandes distancias que se enfrenta el médico respecto a la ubicación de las viviendas del Wayú en la Alta Guajira, hablar de regularidad en las visitas médicas o en la realización de Jornadas de salud, es hablar de más o menos tres o, en casos especiales, cuatro veces al año.

tenemos una nueva bacterióloga contratada, ella va a ir a hacer los exámenes clínicos. Porque de nada sirve que uno ingrese una paciente embarazada a un control prenatal a siete horas de aquí en carro, y ella no se va a venir a hacer los exámenes a tres días caminando de aquí. En cambio, allá se le identifico, se le hicieron sus paraclínicos y se le da una vez el tratamiento si lo amerita, o se remite hacia acá, hacia el hospital si lo necesita.

B. G. R. *¿Cómo llevan el control para que un paciente cumpla a cabalidad el tratamiento que se le coloca?*

Dr. Y. R. *De acuerdo a su patología se le ordena el control en periodos desde el laboratorio que tenemos. Este es el laboratorio clínico del hospital donde contamos con un equipo que ni siquiera a nivel departamental lo tiene muchas clínicas. Y también, de acuerdo al criterio médico, se le solicita un control en x días, si es muy necesario o si por ejemplo es un paciente del programa de cáncer y es estrictamente necesario reevaluarlo, el hospital se encarga de ir a buscarlo y traerlo para hacerle su control o para hacerle su revisión.*

B. G. R. *Es decir, ¿es una obligación por parte del hospital ir a buscar al paciente?*

Dr. Y. R. *Sí, es muy necesario, y si la patología compromete la vida del paciente nosotros hacemos hasta la última instancia de ubicarlo, de buscarlo, traerlo, remitirlo y llevarlo. (Nazareth, 2010).*

Aunque no asuma totalmente la concepción y la práctica de la medicina occidental, el Wayú ha sabido responder y a convivir con ella; ha aprendido a aceptar los nuevos tratamientos clínicos. Esta labor ha necesitado de un largo camino de luchas y enfrentamientos, no tanto a nivel físico, sino a nivel cultural y simbólico. Como nos comenta el Dr. Luís Mora, el hospital tiene varios años de fundado y desde sus inicios ha estado en constante lucha con el Wayú en lo que refiere a su modo particular de concebir la práctica Sanitaria y la concepción de la enfermedad. No ha sido fácil para el hospital encajar en las prácticas curativas Wayú; y aunque hoy se acepte la medicina occidental mucho más que antes, el Wayú es a veces muy reacio a los modelos terapéuticos *Alíjunas*.

Bueno, este hospital tiene 34 años de haber sido fundado, el doctor Ramiro Uribe, el cual lleva 32 años acá en el hospital, dice que desde esa época hasta acá ha cambiado mucho la visión del Wayú respecto a la medicina occidental. El doctor Ramiro dijo que en sus inicios era muy difícil el acceso del Wayú a

la medicina occidental; a él le toco hacer un estudio y además de eso hacer una concientización y una educación al Wayú sin transgredirle su cultura. Y poco a poco fue ganándose los adeptos del Wayú a que aceptaran la medicina occidental. Hoy por hoy el Wayú acepta en un 90 por ciento el nivel de la medicina occidental. Y además por tradición en el hospital no se ha dejado de trabajar en conjunto con la medicina tradicional, aquí trabajamos con la medicina tradicional. El proceso fue duro, todavía no ha terminado el proceso, pero el Wayú ya acepta la medicina occidental hoy en día. (Dr. Luís Mora, 2012: Nazareth).

Como nos hace ver el doctor, el hospital ha representado, de cierto modo, un elemento de cambio para el Wayú y para la zona en general respecto a lo que se refiere a la concepción de la enfermedad y a los métodos curativos. Además, el mismo médico se ha abierto también al trato y al intercambio con la medicina Wayú (tradicional); de modo que, podemos observar una dialéctica cultural que se genera y se asume desde un trabajo en conjunto entre las dos medicinas. El hecho de que el hospital trabaje con lo que él llama la medicina tradicional Wayú, ya implica que el proceso de aculturación no se presenta en forma unidireccional, sino bidireccional. La práctica y la concepción occidental de la medicina presente en los tratamientos, como en la educación que reciben los médicos en las academias, no son totalmente aplicables, al menos en un contexto Wayú como el de Nazareth, si no se redefinen y se contextualizan a la vida cultural Wayú y del sector. Eso lo vemos, por ejemplo, en el tipo de educación que se les imparte a las enfermeras del hospital para poder tratar con pacientes Wayú. Ellas deben aprender a enfrentarse al paciente dentro de su contexto cultural sin violar o imponer drásticamente su cultura o concepción del mundo. Igualmente, al Wayú se le educa para que aprenda a asumir las prácticas médicas occidentales.

A los trabajadores del hospital, como los médicos o las enfermeras o, más aún, las parteras, a quienes se le educa para que aprendan a trabajar en sectores rurales de la alta guajira, como al Wayú, a quien se le imparte un conocimiento acerca de lo que son los métodos occidentales de curación, se le enseña a respetar al otro en su manera de representarse el mundo. Por ello, aunque el Wayú no cumpla cabalmente sus tratamientos o no asuma totalmente a nivel cognitivo y simbólico la medicina occidental, al menos,

ya consulta regularmente al médico. Esto permite que el hospital institucionalice y genere un clima de más seguridad alrededor de hechos clínicos como los partos. Como nos comenta nuevamente el Dr. Yamasáin, aunque el Wayú no cumpla a cabalidad los tratamientos:

Por lo menos ya accede a los servicios de salud y va cuando son cosas graves; ya nos consultan. Por lo menos los partos ya están organizados; ya están ordenados los números de partos institucionalmente para darle seguridad. También el hospital por medio de sus promotoras capacita a las parteras para aquellos partos en el área rural. Y tienen una continua educación las comunidades indígenas acerca de la medicina occidental. (Yamasáin, 2012: Nazareth)

Por otra parte, la educación y la inserción del Wayú en prácticas de curación occidental han hecho que éste no sólo se involucre directamente con los modelos Sanitarios que su cultura ha constituido, sino a asumir también una responsabilidad ante los tratamientos occidentales que se les coloca. El Wayú se ha visto comprometido, tal vez de modo inconsciente, a asumir un proceso de curación bajo una serie de remedios diversos. Se ha valido, ciertamente, tanto de remedios tradicionales como yerbas, el ron de culebra o las punzadas calientes (*Azi'jaya*), como de medicinas netamente farmacéuticas. El acceso a estas últimas, en el caso de Nazareth, se ha dado no sólo por el hecho de la inclinación del Wayú a este tipo de medicina, también gracias a la posibilidad de acceso que le administra el hospital para que éste cuente con ellas. El hospital le brinda al Wayú al menos la medicina básica dirigida a enfermedades puntuales como los virus, la infección, la desnutrición o el embarazo; casi siempre de modo regular y sin mayor complicación económica.

Por ello es interesante observar la ubicación de una farmacia en el hospital encargada de proveer las medicinas necesarias para el Wayú. Aunque no cuenta con una gran variedad de medicamentos, como de un espacio amplio o un horario de trabajo extendido y regular, pues básicamente funciona por las mañanas, la farmacia del hospital atiende habitualmente al Wayú y le administra, sin ningún costo, las medicinas necesarias. Como señala el Dr. Yamasáin, el Wayú tiene muchas posibilidades de acceso a los medicamentos exigidos para un tratamiento o simplemente recetados para algún dolor; también tiene a su disposición, pese a que se están haciendo esfuerzos para adaptarlo al horario del hospital y a un horario flexible para atenderlos.

Igualmente se subsidia al Wayú para que pueda obtener las medicinas o, en caso de alguna situación muy grave, el hospital asume la responsabilidad de los gastos, el compromiso del traslado y el tratamiento. De este modo, el Wayú puede contar, en parte, con un ente Sanitario responsable que le garantiza un cierto nivel en la calidad Sanitaria del sector:

B. G. R. *¿Y cómo accede el Wayú a la medicina y a los medicamentos clínicos?*

Dr. Y. R. *Actualmente con el advenimiento del régimen subsidiado, el 70% de la población está cubierta con un carné del régimen de seguridad social de salud, y el otro 30 % acá mismo se le entrega el medicamento cuando lo amerita. Se le entrega un dol o una aspirina, pero ya un paciente hipertenso, un paciente diabético, un paciente de posparto, un paciente de un programa especial o un paciente de cáncer, nosotros asumimos el costo de los medicamentos.*

B. G. R. *Otra cosa, ¿el Wayú respeta y se atiene al horario que el hospital coloca para las consultas, o no le presta atención a ello y viene cuando quiere?*

Dr. Y. R. *Se ha tratado de unos cinco años para acá de corregir eso, por el hecho de que ha aumentado, con el advenimiento de los carnés esos de seguridad social, el volumen de pacientes. Pero igual todo es educación, ellos han ido educándose y sí están optando por tomar los horarios como son, poco a poco, pero sí todavía tenemos uno que otro por ahí que viene por algún dolor de cabeza simple a la una de la mañana; pero si se van adaptando. (Yamasáin, 2012: Nazareth).*

El Wayú ha sabido entender los beneficios del hospital y ha logrado aprovechar de éste los recursos médicos y la facilidad de acceso a la medicina. Así, más que representar una amenaza cultural y social, el hospital y la medicina occidental han calado en la práctica Sanitaria del Wayú sin mayor conflicto o cambio total en el sistema cognitivo y simbólico del Wayú. La práctica Sanitaria occidental en el sector de Nazareth, a través del hospital, no excluye totalmente la práctica tradicional de curación Wayú; al contrario, se suele valer en algunos casos de ella. Asimismo, el hospital tampoco restringe las condiciones en las que el Wayú puede contextualizar y enfrentar la enfermedad; en este sentido, podemos ver cómo la construcción de enramadas dentro del hospital es una muestra de la confluencia de elementos culturales superpuestos.

El hospital de Nazareth, como muchos de los centros Sanitarios de medicina occidental a lo largo de la Península, no sacude los cimientos bási-

cos de las creencias Wayú, de aquí, como señalamos, no se genera una total exclusión de figuras como el Piache o el *Outsü*. Al contrario, el hospital se puede servir de él, así como el Piache puede aceptar la intervención del médico en casos en los que él considera pueden ser tratados por la medicina científica. Así como el hospital no excluye la medicina tradicional, el Piache no niega otros medios de curación, como el proporcionado por el hospital.

5. El Wayú y los sistemas de prevención y diagnóstico médico

Más allá del profundo sentido de bienestar que resulta de concebir la vida como armonía entre lo social y lo natural, y más allá de los recursos que les puedan ofrecer los medios asistencial hospitalarios criollos, fundados en una interpretación de la enfermedad de corte bio-médico, los Wayú han concebido y generado, en lugares como los anteriores, prácticas de curación basadas en una concepción de la enfermedad relacionada con las acciones de agentes externos —naturales, sobrenaturales o sobrehumanos— sobre el cuerpo (*Ataa*), y sobre la fuerza espiritual de cada Wayú (*Aa'in*, que suele traducirse como alma o, más precisamente, “energía”). La práctica sanitaria occidental, a través de centros de salud como los hospitales de Nazareth o de Manaure, no son sólo, actualmente, la única esfera de posibilidad con la que el Wayú cuenta para enfrentar los desórdenes físicos y biológicos de su cuerpo, tampoco el único medio para hallar explicación y solución a sus problemas de salud. Junto a la posibilidad de curación occidental, se encuentran sus prácticas ancestrales y tradicionales basadas en una concepción sagrado-mítica de la enfermedad.

Muchas de las enfermedades que pueden afectar a un Wayú pueden ser producto de la irrupción en un espacio sagrado; de la trasgresión de algún lugar donde habita algún *Wanülüü* o *Pulowi*. Del encuentro (*Oustawaa*) con alguna deidad mitológica o con algún espíritu del mudo *Pülasü*. Por ejemplo, los *Pülashi*, seres del mundo *Pülasü*, son seres que tienen un poder trascendental más allá del hombre y de este mundo físico, por lo que son seres contagiosos, peligrosos y prohibidos para el Wayú; pueden afectar el *Aa'in* de éste a través del robo o de la alteración de este. Como señala Perrin, son variados los modos a través de los cuales un Wayú se representa las causas del mal y la enfermedad; son diversas las maneras cómo el Wayú simbo-

liza el desequilibrio de su *Aa'in*. Aunque Perrin señala tres causas generales, subdivididas a su vez, que afectan el *Aa'in* del Wayú y que son reconocidas como *Wanülüü*, pues son causas producidas desde el mundo sagrado *Pülasü* (Perrin, 1986; 1982), actualmente, al menos en sectores como Nazareth y San Juan, sólo se mantienen aquellas representaciones más fundamentales y esenciales al grupo que describen ampliamente el problema del mal; a saber, por ejemplo: las enfermedades conocidas como *Kaliaa Sütüira Wanülüü*, esto es, ‘estar herido por un ser *Wanülüü*’; *La Pülowisiraa*, enfermedad causada por un *Pulowi* cuando un Wayú pasa por el lugar donde éste habita; la enfermedad *Yolujasiraa*, causada por el encuentro con el espíritu o “alma” de un Wayú muerto que puede ser un familiar o no.

Este último tipo de enfermedad —y de sus causas— se observa todavía en sectores como Nazareth, lugar donde la figura del *Yoluja* aún persiste y tiene una incidencia en las representaciones sociales de dicha etnia; por ello no es extraño escuchar a los viejos aconsejar que no es bueno irse por algunos sectores tarde en la noche debido a la presencia de algún familiar muerto. También encontramos el tipo de enfermedad conocida como *Apülainwaa*, enfermedad todavía enraizada en la vida del Wayú rural como urbano, ya que está vinculada a una práctica esencial y fundamental dentro de la vida de este grupo, esto es, el primer y segundo entierro. Este tipo de enfermedad tiene que ver con un proceso de contaminación resultante del manejo de osamentas en el segundo entierro, también, con la contaminación producto del asesinato. En el caso de niños, puede ocurrir una contaminación producto del contacto, en una gran variedad, con algún animal peligroso, por ejemplo, tenemos las causadas por: *alii* (la ardilla), *Uyaliwa* (mapurite), *kaliina* (gallina), *kale'kale* (cotorra), *samulu* (zamuro), *kaarai* (alcaraván), *jime* (pez), *sawainrü* (tortuga), *aleeket* (araña), *wüi* (serpiente), *Anuwana* (rey zamuro), *raawapelaawo* (rabipelado), *warulapai* (ave de rapiña), entre otros.

Toda esa gran variedad de animales puede producir, por su ingesta, el roce con el mismo o por alguna persona contaminada, enfermedades como la diarrea, fiebre, hernias, pestes, resfriados, vómitos, adelgazamiento, etc. (Perrin, 1982; Piache Eloína González, 2013: Nazareth). Igualmente, son muchos los seres, dentro del imaginario Wayú, que pueblan la Alta Guajira y causan el mal al Wayú. A parte de los *Wanülüü*, deidad relacionada con

Pulowi o la muerte, también se encuentran: *La Chámá*, ser con apariencia de mujer que vive en lugares despoblados, selváticos o montañosos, y puede apoderarse de algún caminante campestre o de la persona que se pierde en el monte. *El Aka'lakuui*, ser diminuto y extraño muy peligroso que vive en lugares solitarios, sólo se mueve durante la noche y suele atacar a las personas que andan solas por el campo. *El Epe'yüi*, animal enorme que tiene la facultad de transformarse en un hombre para perjudicar o dañar a personas reconocidas, como a mujeres castas y vírgenes. *El Mma'rrüla*, espíritu de un Wayú muerto que emite un olor muy desagradable parecido al excremento de gallina. *El Shanétáinrrü*, es un ser que tiene la forma de una mula y que al rebuznar puede causar la muerte de todos los que lo escuchen. *El Kérralia*, figura que se ve durante la noche recorriendo distintos lugares y suele atacar a las personas que van solas por el campo, es peligroso y puede tomar la figura de un hombre⁷².

Por otro lado, también encontramos, como nos decían algunos informantes en Nazareth, una separación general de estos tipos de enfermedad en relación con su posibilidad para ser tratadas: enfermedades *Wanülüü* que poseen curación (*Wanülüü-kepiz*) y las enfermedades *Wanülüü* que no tienen cura (*Wanülüü-mepiz*). Sea cual sea la causa espiritual que afecte la energía vital del Wayú o *Aa'in*, el mal puede ser reconocido por el Piache como una enfermedad con cura o sin cura (Sr. Albano-Alex, 2013: Nazareth).

Ahora bien, junto a esta concepción sagrada de la enfermedad la posibilidad de tratamiento que tiene el Wayú para ser atendido por la medicina clínica en el hospital de Nazareth, genera una dinámica de negociación y de vínculos entre los dos sistemas de curación. La negociación, entendida como un pacto o convenio entre los dos procesos de curación, muchas veces de modo inconsciente, se dirige tanto hacia la preservación de algunos elementos simbólicos esenciales (creencias míticas, división del mundo en sagrado (*Anasü*) y profano (*Pülasü*), representación simbólica del mal, etc.), como hacia prácticas tradicionales Wayú (ritos de curación, utilización de plantas, encierro, utilización de enramadas, etc.). Por igual, hacia el resguardo de ciertas prácticas occidentales (tratamiento con medicinas farmacéuticas, visita al médico, tratamientos clínicos). En razón de ello, podemos

72 Véase también: [Jusayú, S/F].

observar la recurrencia del Wayú a centros hospitalarios como el Hospital de Nazareth, pero, paralelamente, también su asistencia a emplazamientos Piaches. El Wayú no excluye ninguno de los dos sistemas totalmente, negocia con cada uno para ver quién le provee las mejores —e inmediatas— soluciones. Por ejemplo, al observar cotidianamente cómo el Wayú accede por cuenta propia al hospital, respaldado e “incentivado” por las políticas de éste y por los beneficios que le provee (como el carné de régimen de seguridad de salud y el subsidio del 70 % en las medicinas) y, por otro lado, el uso de algunas prácticas de curación chamánica o de plantas medicinales, nos podemos dar cuenta de la dinámica cultural que genera sectores como Nazareth en relación con la forma de enfrentar y concebir la enfermedad el Wayú. Éste se enfrenta tanto a las posibilidades que su cultura le provee para tratar a la enfermedad, como a las posibilidades de enfrentarla dentro de un contexto Sanitario ajeno al suyo.

Según esto, podríamos hablar de una redefinición de la enfermedad y la curación bajo una lógica del intercambio y no de la exclusión. La cultura Wayú, en el caso de Nazareth y San Juan, como en gran parte de la Alta Guajira o en sectores como el Moján o Cojoro, debe su gran capacidad de vinculación cultural a sus capacidades de negociación. Esta lógica de intercambio permite, en sectores como la salud, producir cambios en su manera de concebir la enfermedad sin, necesariamente, abandonar totalmente sus prácticas tradicionales curativas o asumir completamente las prácticas Sanitarias occidentales. Lo que se produce en esa dinámica de curación es una ampliación del campo de posibilidades del Wayú para tratar la enfermedad, gracias, por ejemplo, a la capacidad de reajuste con la que puede operar la conciencia y la mente de éste; igualmente, a la capacidad de reajuste que tienen sus sistemas de respuesta como sus ritos de curación. En eso radica —precisamente— su redefinición de la enfermedad, en adscribir a su grupo nuevos mecanismos de curación y representación de ésta a través de un dispositivo cognitivo de reajuste; sin que esto signifique trastocar sus certezas más esenciales. Así, más que una representación unidireccional de la enfermedad y la curación, se generan puentes entre dos tipos de realidades y modelos sanitarios. No se trataría, en tal caso, de una frontera espacial en cuyos lados opuestos se relacionan dos culturas, sino de las interrelaciones de dos órdenes culturales cotidianos en espacios compartidos.

Esto es algo que podemos observar dentro del mismo hospital de Nazareth, lugar donde el Wayú intercambia diariamente sus prácticas culturales tradicionales con sectores de la salud occidental. Es notorio observar una distribución, a su vez que una fragmentación, del espacio del hospital en sectores culturales. Esto lo vemos, por ejemplo, en la utilización, dentro del hospital, de sitios como las enramadas. Éstas se han ganado un espacio importante dentro de la práctica médica del hospital al colocarse como factor simbólico fundamental para que se logre —eficientemente— una correcta curación. Es necesario la ubicación de enramadas en sitios estratégicos como la parte trasera del hospital (véase Fotos N° 10), para que el Wayú se sienta cómodo, seguro y espaciosamente bien ubicado. Para que el efecto del tratamiento resulte positivamente, es fundamental que el hospital construya sitios como las enramadas para que el Wayú asimile y reaccione ante la práctica médica occidental.



Fotos N° 10 Enramadas Wayú ubicadas en el Hospital de Nazareth

El diseño espacial hospitalario ha incorporado la ranchería Wayú, donde habita el paciente con sus parientes para que éste no se sienta aislado de su cultura ni separado de su cotidianidad. Podemos observar cómo en ese espacio se cruzan las prácticas médicas tradicional Wayú (como lo es la ubicación del enfermo en chinchorros), y la práctica médica occidental. Cómo se cruzan los órdenes cotidianos del trabajo familiar Wayú (tejidos, conver-

sación y socialización, preparación de los alimentos del grupo) con la cotidianidad de los médicos y enfermeras que laboran en la clínica. Los efectos del intercambio cultural son evidentes, la eficacia de la terapia occidental se acrecienta allí donde es útil: *el cuidado del enfermo y la realización efectiva del tratamiento*. Además, mejora las relaciones entre los individuos de ambas culturas. El hospital de Nazareth representa un espacio de intercambio y negociación de identidades fundado en visiones del mundo diferente, sin que esto represente, necesariamente, la existencia de una riña o conflicto entre ambas. Como nos señalaba el familiar de un paciente que se encontraba en las enramadas, este lugar, sin producir conflicto con los médicos o las enfermeras, le proporciona al Wayú más espacio y seguridad respecto al encierro al que se ve sometido en las habitaciones del hospital. También le permite al Wayú familiaridad respecto a su lugar de estancia: *el chinchorro y la naturaleza*. Como nos dice Florinda Puchaina (2010) en una entrevista:

B. G. R. *¿Por qué le gusta estar en la enramada y no adentro del hospital?*

F. P. *Adentro es aburrido, está aburrido. No hay que ver y Wayú angustiarse.*

B. G. R. *¿Siente que se recupera más rápido aquí?*

F. P. *Aja, sí. Aquí hay aire, tierra. Hay que mirar. Se está más en familia. Nosotros venimos, cantamos y acompañamos a hija. Tejemos y cocinamos.*

También nos señalaba la enfermera Ana Rincón que, las enramadas permiten descongestionar al hospital de pacientes, a su vez, que genera en el Wayú un rápido alivio y recuperación:

B. G. R. *¿Qué representan las enramadas para el hospital?*

A. R. *Ah, las enramadas son importantes. Nosotros tenemos al paciente en el período agudo, lo acostamos en una cama, lo estabilizamos y lo mejoramos, cuando ya tiene su período de convalecencia para que sea menos su estadía hospitalaria lo trasladamos a su enramada para no sacarlo de su hábitat. En un hábitat agradable y continuo del ser le ayuda a recuperarse más rápidamente*

B. G. R. *¿Con todo tipo de enfermedad puede hacerse uso de la enramada?*

A. R. *No, digamos que la mayoría de las enfermedades que tenemos aquí. Por lo menos en estos últimos meses, lo que hemos tenido en la enramada son bastantes mujeres que vienen de muy lejos y están cerca del trabajo de parto y*

la dejamos allí dos o tres semanas hasta que se produzca su trabajo de parto y la trasladamos aquí adelante y le atendemos su parto limpio y seguro. Por lo menos tenemos aquí una enramada grande que es donde colocamos a pacientes con tuberculosis. Lo hospitalizamos durante 6 meses hasta que se le dé el tratamiento acostado y supervisado por el ministerio y a los 6 meses si se alivia le damos de alta. (Nazareth, 2014).

Este sistema de acoplaje entre la medicina occidental y la cotidianidad Wayú genera un sistema de intercambio muy beneficioso para el Wayú, pues le permite enfrentar los medios de curación occidental dentro de un contexto étnico. Igualmente, es un medio funcional para el mismo hospital, que se vale de ello para que el paciente asuma más convincentemente la curación clínica.

Por ejemplo, en el caso ya del *Outsü* y de los ritos de curación, es común observar en Nazareth que los ritos de curación se realicen en la casa del mismo Piache. En un lugar especial considerado sagrado y que está ubicado en alguna enramada detrás o al lado de la casa. Esto, según nuestra interpretación, se realiza para mantener un control del espacio a la hora de hacer el viaje espiritual el Piache; ya que, al rescatar el “alma” del enfermo, el Piache lo que realiza es apartar la fuerza vital *Aa'in* del Wayú de lugares salvaje y prohibidos habitados por seres *Pülasü* como los *Wanülüü*. Aparta el alma y la coloca en lugares conocidos y tranquilos dominados por una familiaridad espiritual y cultural. Como nos decía la Piache Eloína González:

Cuando rescatamos el alma perdida o robada por uno de sus parientes Yoluja, tratamos de que ella comparta nuestro lugar. Hay algunos Piaches de otros lugares que pueden trabajar en la casa del paciente, pero yo no puedo hacer eso, porque no me lo permiten mis Aseyüu. Entonces el paciente tiene que venir aquí y él tiene que tener un acompañante que lo va a ayudar con la comida o con otra cosa. (Eloína González, 2013: Nazareth).

Ahora bien, además de las enramadas, la familiaridad del lugar en los ritos de curación, el intercambio cultural y la dinámica sanitaria dentro de Nazareth y en el hospital, se puede observar el modo de acoplaje entre las dos tradiciones —también— a partir de la forma cómo el Wayú hace frente a las consultas médicas. Es notorio advertir en los diferentes hospitales de la Alta Guajira y en otras zonas como el Mojan, la gran cantidad de enfermeras y doctores Wayú. En Nazareth, por ejemplo, como nos decía el Dr. Yamasáin, quien por casualidad también es Wayú, el cien por ciento de las enfermeras

que allí laboran es Wayú. Esto se hace, según él, para no tener inconvenientes culturales ni lingüísticos con el Wayú. El hospital cuenta con una gran cantidad de enfermeras Wayú con títulos universitarios de universidades fuera de la Guajira; pero bien, también son enfermeras que intentan respetar su cultura y moverse —profesionalmente— dentro del mundo Wayú. A pesar de los conocimientos científicos occidentales es realmente el hospital y el contexto guajiro quien las forma y las capacita para enfrentar y moverse entre los Wayú. Como nos decía el doctor Yamasáin, las enfermeras forman parte indispensable del sistema hospitalario del sector, a su vez, que son las encargadas de traducir al médico y al paciente los tratamientos:

Acá siempre tenemos una traductora con los médicos, todas las auxiliares de enfermería son Wayú y las consultas siempre se hacen con una auxiliar de enfermería. Y ella se encarga de traducir la entrevista y el tratamiento emanado por el médico y la recomendación. (Yamasáin, 2013: Hospital de Nazareth).

La enfermera es, en parte, la mediadora entre dos culturas; a través de ella el Wayú logra vincularse —directa e indirectamente— con los tratamientos occidentales. Aunque esto, ciertamente, puede producir un desinterés por parte del Wayú para aprender la lengua *Alijuna* o para querer entender —explícitamente— todo lo que le explica el médico respecto a la enfermedad, es importante para generar el enlace cultural. Aunque con la enfermera el Wayú se evite el inconveniente de tener que aprender los tratamientos y los conceptos clínicos a partir del contexto propiamente científico, haciendo con esto que sólo atienda en la lengua Wayú ciertos pasos y terapias necesarias, este tipo de situación es importante para que se mantenga una cierta distinción cultural y para que el Wayú no pierda, totalmente, su vínculo con sus prácticas y representaciones Sanitarias. La enfermera esta educada para hacer comprensible al Wayú, en términos de su cultura, lo que el médico le receta, esto, sin necesidad de hacerle comprensible, paso a paso, cada una de las posibles explicaciones que el médico dé respecto a la concepción de la enfermedad dentro del modelo bio-médico. Al contrario, la enfermera contextualiza la explicación médica dentro de la mirada del Wayú, permitiendo con esto que el Wayú, como hemos referido más arriba, todavía mantenga un cierto vínculo con sus modelos de curación. Como nos dice nuevamente el Dr. Yamasáin:

Para algún tratamiento que se le envía a un paciente Wayú, se le busca la manera de hacerlo comprensible a través de las enfermeras Wayú. Y no es que digamos no existe una traducción, lo que a veces hay que hacer es transformar una frase por otra. Pero igual el dialecto Wayú se deja maniobrar con el español y ellas no tienen un año trabajando aquí, yo creo que la más joven tiene como 15 años trabajando en el hospital. Entonces la experiencia de ella permite que su mente no se socave en tratar de traducir una fórmula o un tratamiento, sino que se le hace comprensible al Wayú de modo general y dentro de su contexto el tratamiento. (Yamasaín, 2013: Hospital de Nazareth).

Este modo de trabajo convierte al Hospital de Nazareth, paradójicamente, en centro de intercambio cultural, a su vez, que en lugar de frontera étnica. En él se produce una dinámica de negociación y de intercambio (enramadas o enfermeras, por ejemplo), pero a su vez, se limitan y se reafirman prácticas culturas distintas. El médico, pese a que pueda confiar o respetar la medicina tradicional, se sigue moviendo dentro de su sector de salud, claro está, no de una manera totalmente cerrada. Igualmente, pese al interés que coloque el Wayú en la práctica occidental, y su asistencia regular al hospital, sigue estando vinculado a ciertas creencias mágico-religiosas y a ciertas prácticas curativas de su contexto. La combinación cultural, al menos dentro del sector de Nazareth, produce, a través del intercambio y la negociación, una redefinición tanto del lado Wayú como del lado criollo, de las prácticas y representaciones de la enfermedad; pero a su vez, paradójicamente, hay una reafirmación de cada una de las identidades culturales. A través de la permanencia, como señalaría Rappaport, de ciertos elementos simbólicos básicos y de ciertos procesos cognitivos particulares, cada grupo mantiene una diferencia y una distinción; en otras palabras, el intercambio produce conexiones, reafirmaciones y, por otra parte, distinciones. Esto último es lo que trataremos de hacer claro en el capítulo siguiente.

Se puede observar, por ejemplo, cómo la figura del Piache no termina de desaparecer por completo, e igualmente, ciertas prácticas tradicionales de curación. Ahora bien, según esto, la pregunta —consecuente— que trataremos de responder en el capítulo que sigue desde la antropología simbólica y cognitiva, es por qué, en el caso de sectores como Nazareth y en parte del territorio de la Guajira, pese a la amplia inserción de prácticas y creencias occidentales, el Wayú sigue reconociéndose Wayú y sigue vinculándose a su mundo de representaciones y creencias. Y cómo, en el caso de la representa-

ción de la enfermedad y la curación Wayú, perviven algunos elementos simbólicos fundacionales de su cultura que las hacen resistentes a los cambios, calando en la mentalidad Wayú de modo agudo.

6. El Piache u *Outsü* y la medicina clínica-científica. Reconocimiento de un trabajo ritual

Como decíamos, actualmente los Wayú de sectores como Nazareth y San Juan se debaten entre su propia medicina y la dependencia ya creada con la medicina occidental. Y aunque en algunas zonas —urbanas— el Piache no ejerce una autoridad plena, realmente su función social sigue determinando, implícitamente y de modo indirecto, la práctica Sanitaria Guajira y la reacción del Wayú ante la medicina bio-médica. El prestigio del Piache, y fuertemente el reconocimiento de su capacidad para mantener la memoria del grupo y crear lazos sagrados entre el mundo *Pülasü* y *Anasü*, obligan —muchas veces— a la comunidad Wayú, atada a sus certezas fundacionales, a reaccionar ante los medios de curación occidental.

Es importante recalcar que no siempre es homogénea la importancia del Piache a lo largo de la Guajira o en sectores cercanos a la ciudad (Maracaibo, Río Hacha o Maicao). A diferencia de otros lugares más urbanos, en sectores como Nazareth y San Juan una importancia de esta figura Wayú un poco mayor. Asimismo, podemos observar en la misma comunidad de Nazareth una variación temporal en la búsqueda de sus servicios, pues, suele haber momentos en los que el Wayú le presta más atención que en otros. Igualmente, podemos observar una variación en su importancia a partir de la disposición del Wayú a creer o ser tratado —o no— por la medicina occidental; en ese caso, son numerosos los ejemplos de personas de ese grupo que acuden al centro de salud infructuosamente; muchos, sin embargo, debido a su falta de disposición o de desconfiar de algún tratamiento basado en el modelo bio-médico, apelan posteriormente al Piache, quien, en muchos casos, finalmente resuelve el asunto. En otras situaciones, el Piache adquiere un papel clave y de mayor grado ante el médico, debido a la importancia que suele dársele al mismo a través de los sueños dentro de su cultura. Un Piache puede ser llamado directamente a hacer frente a una enfermedad a partir de una exigencia onírica que se le imponga al enfermo, especialmente a través de la aparición de un familiar muerto (*Yolujá*) quien le exige que acuda al Piache.

En tal orden de ideas, aunque ligeramente se redefinida la concepción de la enfermedad y las prácticas de curación, al menos dentro del sector de Nazareth, a partir de la amplitud del campo de posibilidades con las que el Wayú cuenta para hacer frente a la enfermedad, el Piache y sus prácticas de curación siguen representando un elemento clave en la conformación cultural Wayú. Por ello, si simplemente observamos los cambios que han generado centros Sanitarios como el Hospital de Nazareth en la Alta Guajira en relación con el modo cómo el Wayú concibe y enfrenta la enfermedad, y no el sistema de creencias, los modelos cognitivos y las prácticas simbólicas que la cultura Wayú conserva para hacer frente a los cambios y a los nuevos encuentros culturales, no podríamos observar el papel que realmente juega aún la figura del Piache u *Outsü* en la conformación de la identidad Wayú; y en los cambios que se generan dentro de las mismas prácticas médicas occidentales.

Precisamente uno de los elementos simbólicos que ha generado cambios en la misma mentalidad del médico criollo es la *eficiencia ritual* con la que pueden operar algunos Piaches en la zona. Como hemos descrito anteriormente, el médico, al menos en áreas como la Alta Guajira, considera al Piache como una persona capaz de lograr cosa que ni en el mismo hospital se lograrían, por ejemplo, la curación de patologías infantiles, el tratamiento adecuado de fracturas o, muchas veces, partos excelentes a partir de la colocación correcta del feto en la barriga; cosa que nos señala el Dr. Yamasáin cuando comentaba:

Por aquí hay una pediatra y una acomodadora de barriga. Porque partera es una cosa y hay otras que se dedican a acomodar barrigas. Y son muy buenas en eso, muy buenas. Pacientes que en una ciudad le dicen que es cesárea de pronto uno acá mismo la envía a donde la Piache y le hacemos una nota de cómo está el niño en la barriga. Y a la semana se aparecen con un niño en la posición normal para su parto. (Yamasáin, 2013: Hospital de Nazareth)

La figura del Piache sigue siendo un elemento clave de análisis dentro de la cultura Wayú, pues mantiene en el grupo la memoria primigenia y los lazos de parentesco con su pasado mítico. Igualmente, obliga al Wayú, directa o indirectamente, a seguir considerando el espacio sagrado (*Pülasü*) y los seres que allí habitan como un lugar de importancia en sus creencias. La memoria del Piache que se objetiva en los rituales de curación, a través de

un cierto dispositivo cognitivo, recuerda al Wayú la importancia del mundo espiritual en la salud de éste y en el orden de su sociedad. El Piache reafirma, pese a los intercambios culturales en los que se ve envuelto el Wayú, la *frontera étnica*; la frontera entre el territorio ancestral que debe respetarse y asumirse como tal, y la línea cultural de deslinde entre el orden cotidiano Wayú y el orden urbano de individualización y especialización en el trabajo.

Capítulo III

Concepción simbólica y cultural de la vida y la muerte entre los Wayú a partir de su concepto de enfermedad

1. El Wayú y la muerte. De la corporalidad a la noción de enfermedad y salud

A través de la diversidad cultural el cuerpo adquiere matices que lo estructuran en diferentes contextos significativos. Siendo el cuerpo un elemento fundamental a través del cual se construyen, como señala Merleau Ponty, las diferencias perceptuales y los principios epistémicos constitutivos y reguladores de las culturas (Merleau-Ponty, 2000), pues con el cuerpo nos abrimos al mundo y lo significamos, éste encierra características cognitivas y simbólicas esenciales para la vida humana. El interés que se tiene actualmente por el estudio del cuerpo, dirigido a definir su alcance cultural, su importancia dentro de los estudios neuro-psíquicos, su implicación en el tema de la salud y la enfermedad o, su valor en los aspectos emocionales, pasionales e intelectuales, además de su importancia en la constitución política, social y simbólica de las personas, está en el deseo inmenso de muchos investigadores por sistematizar y definir una estructura teórica básica, iniciada ya por Marcel Mauss, que permita constituir —plena y ampliamente— una antropología del cuerpo.

El asunto de si el comportamiento, la vida social, las prácticas, los ritos, las creencias, el pensamiento y la consciencia pueden pensarse y entenderse desconociendo la condición corporal humana, es tal vez el punto central que emerge al incluir al cuerpo en los intereses de una teoría social. Una an-

tropología del cuerpo refiere, así, a una premisa esencial: existencialmente el cuerpo se nos aparece como siendo el vehículo de nuestro ser en el mundo; como la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma. El cuerpo no está junto a mí, sino conmigo. Como dice M. Ponty, *yo soy mi cuerpo*, y a través de él constituyo mi mundo. Mi alrededor y mi espacio lo constituyo en él; las cosas externas son percibidas y permanecen gracias a ese cuerpo que soy. Dirá Adolfo Arias:

La espacialidad del cuerpo propio no es una espacialidad *objetiva* sino *vivida*, es *existencial*, con todas las consecuencias que ello comporta. La espacialidad corporal no es posible sin la orientación del cuerpo propio. El cuerpo <puesto que ve y se mueve, tiene las cosas en círculo alrededor de sí; son un anexo o una prolongación de él mismo>. El papel del cuerpo respecto al mundo exterior es semejante al papel que juega el bastón en el existir del vidente (Arias, 1975: 69).

El único modo de conocer nuestro cuerpo es vivirlo y experimentarlo bajo singulares condiciones. Condiciones que se ofrecen al hombre como una totalidad orgánica, y que se extienden hacia un mundo significativo-simbólico. Conciencia, pensamiento y cuerpo son, así, un sólo sistema encargado de producir sentidos y relaciones socioculturales. No son partes dislocadas unas de otras con funciones independientes. El cuerpo, que es totalidad carnal e intelectual, es un fenómeno y no un mosaico de sensaciones. Éste es ya de por sí fuente de percepciones, y, por tanto, unidad de significación a través del cual tomamos conciencia de él gracias a su esquema corporal. Esta consideración del cuerpo como realidad significativa permite, asimismo, realizar la existencia humana en la actitud más pura de su forma de ser, esto es: *la actividad cultural*. La orientación del cuerpo en un contexto cultural, gracias a la intencionalidad y a la espacialidad que despliega, y a través de su motricidad, es la manifestación más clara de la actividad de una realidad cultural humana.

Entender al cuerpo y sus particulares significados dentro de las diferentes culturas y sus cosmovisiones, es entender parte de la conciencia y los pensamientos por el que un determinado grupo humano se guía. Esta concepción vivida del cuerpo como realidad total (conciencia y carne) nos lleva a un tema clave dentro de los estudios antropológicos, esto es, el de la *salud* y la *enfermedad*. Desde el campo de la antropología médica se asume que una concepción de la salud y la enfermedad posee siempre, dentro de una cultura, un uso y un

significado específico del cuerpo; y un conjunto de prácticas alrededor de la corporalidad que se definen como principios constituyentes para formar a la persona y al sujeto cultural. Es de esperar, entonces, una atención central por parte de la antropología médica al cuerpo y a la corporalidad.

Aunque antes del siglo XX no hay una obra explícita respecto al tema, la cuestión del cuerpo ha estado presente en la preocupación y constitución de las mentalidades occidentales. Tanto para los griegos como para los cristianos medievales, así como para la era iluminista e industrial, el cuerpo, como refiere muy bien Foucault, ha sido elemento clave para la constitución de significados sociales; a la vez que, factor primo en la formación de las distancias sociales y las prácticas morales y coercitivas (Foucault, 1966; 1973; 1976). El cuerpo, a lo largo de la historia occidental, por ejemplo, ha estado atravesado por los más variados tabúes, así como, por los más variados sentidos de libertad y entrega. En todo caso, es sólo a partir del siglo XX, de la mano de uno de los grandes fundadores y padres de la antropología y de las ciencias sociales, Marcel Mauss, cuando se comienza un examen realmente académico y teórico acerca del cuerpo y su función en los contextos sociales y culturales. Más aún, aunque a comienzos del siglo XX los datos etnográficos y los estudios psicológicos estaban tomando forma y estructuración científica como para tener ya una idea científica de la corporalidad, fue sólo hacia la década de los años setenta cuando comienza a verse al cuerpo en los estudios sociales como una categoría explícita y fundamental para entender las culturas y todo el conjunto de prácticas y creencias que las conforman.

La articulación de, por ejemplo, una sociología y una antropología del cuerpo desde los trabajos de Margaret Mead, Marcel Mauss, R. Bastide, Norbert Elías, Marc Augé, Shilling Chris, Pierre Bourdieu, Jean Baudrillard, entre otros, así como el surgimiento de nuevas relaciones sociales y políticas en la postmodernidad y la diversidad de movimientos feministas y religiosos generados en los últimos años, fortalecieron la erección de estudios dedicados sólo a este tema. Como señala Zandra Pedraza:

Tanto la noción de biopoder de Foucault ampliada por Agnès Heller, Giorgio Agamben o Toni Negri, como la teoría de la práctica de Bourdieu, la teoría de la estructuración social de Giddens, la teoría de la psicogénesis social de Norbert Elías o las teorías de la modernidad reflexiva de Scott Lash y Ulrich Beck, e incluso acercamientos de la postmodernidad y, sin

duda alguna, las teorías feministas y de género, así como las perspectivas contemporáneas sobre racismo, eugenesia, jóvenes o nuevas tecnologías de comunicación y de vida, convergen en uno u otro momento en el esfuerzo por comprender y analizar el carácter del cuerpo, así como por producir una crítica de su sentido práctico, político y simbólico. (Pedraza, 2003: 3).

Hay que recordar que, todo comportamiento humano sólo ocurre en cuanto es corporal. Esta aserción nos lleva a un asunto que, en algunos casos, a parte de los trabajos de Marcel Mauss quien es uno de los pioneros en las ciencias sociales en tomar al cuerpo como objeto de análisis (Mauss, 1979), fue obviada en los primeros estudios antropológicos, a saber, que la acción, al ser corporal, impone reconocer que es imposible pensarla como acción humana incorpórea. De esto se parte para tratar de construir una noción del cuerpo dentro del conjunto de las ciencias sociales que:

No reproduzca dualidades del tipo cuerpo-alma y naturaleza-cultura, o reduzca la comprensión del cuerpo al producto de orientaciones académicas particulares que lo condenan a la medicalización, el consumo, la producción y la maquinización, sino que atienda al valor del cuerpo como asunto antropológico o eje de un sistema de representación en el que navegan e interactúan discursos, saberes e ideales que sitúan el cuerpo como condición y resultado de las tendencias de las formaciones sociales, del papel de los individuos en ellas y del que les cabe allí a los usos y prácticas corporales. (Pedraza, 2003: 8).

Esto supone construir una noción de cuerpo desde un determinado conjunto de prácticas y creencias culturales, que esté a la vez enmarcada dentro de un estudio antropológico que supere las particulares concepciones reduccionistas de origen mecanicista, medicalista y conductista, que ha construido occidente para objetivar —y medir— al cuerpo humano. Esto, sin duda, también es importante hacerlo para referirnos a la concepción Wayú de la enfermedad y la salud sobre una concepción del cuerpo⁷³ que supere

73 Cuando se habla de la enfermedad como un suceso social es imposible definirla sin una concepción cultural del cuerpo. La enfermedad es una situación que sólo se puede pensar dentro de un sistema social determinado donde es elaborado su sentido y significado [García Gavidia, 1986]; proporcionado por una determinada concepción del cuerpo. Parafraseando a Marc Augé, el también suceso social de la enfermedad es un hecho que sólo lo sentimos en nuestro cuerpo, en tanto éste está atravesado por una serie de símbolos y significaciones que construyen, paralelamente, también las prácticas de curación [Augé, 1984]. La enfermedad y el modo particular cómo la define y la comprende una cultura, depende del modo cómo las culturas generan dentro de sí sus relaciones corporales. La enfermedad es siempre un continuo frente a frente con el otro, quien, en su distancia o acercamiento, puede practicar un tipo particular de curación.

dichas concepciones; y que constituya, además, ciertos parámetros para una antropología cognitiva y simbólica del cuerpo.

Hablar de la concepción que tiene el Wayú del cuerpo para poder llegar a su concepción de la enfermedad y la salud, es también hablar, fundamental y consecuentemente, de algunas nociones asociadas a éste; esto es, de la noción de muerte, persona y alma⁷⁴. Sin duda, estas concepciones representan aspectos importantes para la cultura Wayú a través de las cuales se construye su noción de enfermedad y salud; todo en relación con el cuerpo. Es su constitución finita frente al mundo y su representación de éste en un marco mitológico y ritual, por el que el Wayú reconoce su existencia; a la vez que, emergen en él sentimientos de sobrevivencia. El cuerpo, así, para constituir un sentido y un significado de la enfermedad y la salud dentro del grupo, está asociado a la concepción de muerte y persona que tiene el Wayú.

A diferencia de un pensamiento racional-abstracto como el pensamiento científico, la idea de cuerpo, persona, salud y muerte entre los Wayú, que son nociones complementarias y complejas, representan una visión total, integradora y dialéctica entre la vida social, la naturaleza y el mundo espiritual. Su visión de la muerte, por ejemplo, parafraseando a Boudrillard (1998), a diferencia del pensamiento occidental, no es una visión marginal que excluya o se contraponga a la vida; la muerte no está al margen ni representa una noción negativa. Por el contrario, la muerte representa una totalidad con la vida, así como, la continuidad de ésta. La muerte no es una negación de la vida, es una afirmación del mundo espiritual y de los seres que la pueblan y que contribuyen a definirla. Del mismo modo, su concepción de la muerte define su concepción de salud y enfermedad, así como, los parámetros prácticos para tratarla.

Para el Wayú la muerte no es plenamente negación ni pérdida de su posición y condición social; no es tampoco, explícitamente, pérdida de los bienes o dones, ni desaparición o ausencia total de éstos. Es sólo cambio espacial y dimensional del “alma” del Wayú que, bajo ciertas condiciones, por

74 Quiero recordar aquí que, la descripción, el análisis, la interpretación y las afirmaciones que emito sobre la cultura Wayú son generadas y tomadas a partir de una etnografía en Sectores como Nazareth y San Juan. Aunque me remito a algunos sectores como el Mojan o Maracaibo, donde considero pueden valer algunas afirmaciones, la interpretación que hago sobre los mitos y los ritos Wayú las elaboro de las comunidades descritas en el capítulo 2.

ejemplo, la presencia explícita de la *Eirruku*⁷⁵, ésta puede seguir manteniendo ciertos privilegios y ciertos beneficios sociales en el más allá. La muerte, en este sentido, produce una espera, en otro plano de realidad⁷⁶, del alma o espíritu⁷⁷ del Wayú, el cual, simbólica y físicamente, no pierde los vínculos plenamente con su espacio “real” y habitual. En otras palabras, podríamos decir que, la muerte es superposición o yuxtaposición de dimensiones o realidades; “yuxtaposición” entre la dimensión de su mundo (*Anasü*) y la dimensión del mundo espiritual o sagrado (*Pülasü*).

Hablar de muerte entre los Wayú, por tanto, es verla en su relación directa con su noción de cuerpo y con su noción de salud y enfermedad. El cuerpo define la noción de muerte y los lineamientos semánticos de la salud dentro de su cultura; pues, a través de él se objetivan y marcan los horizontes de la vida, el orden y la trascendencia espiritual. La muerte, la salud y la vida muestran la dialéctica del existir a través del cuerpo. Como señala D. Flores, es respecto al contexto cultural Wayú por el que, “podemos destacar con respecto al cuerpo que éste también <habla> ya que informa, no solamente sobre las identidades (desde la más íntima, a la social y étnica) (...) sino que él expresa, a su vez, todo cuanto le acontece” (Flores, 1994:45). Todo esto nos lleva a la necesidad de abordar, paso a paso, las definiciones y nociones básicas, respecto a estos conceptos, que tienen los Wayú y que los vincula a su noción de salud y enfermedad.

2. El concepto de *Persona*. La corporalidad cultural y la adscripción étnica entre los Wayú

Para los Wayú, en primer lugar, el concepto de *cuerpo* se constituye a través del concepto de *persona*; es una relación indisoluble que implica una relación directa entre el cuerpo físico y el cuerpo cultural. Lo que define al

75 Entiéndase esta noción como el nombre del clan al cual puede pertenecer un Wayú. Entre los Wayú hay una diferencia entre parientes por *Eirruku* y parientes por *Apüshi*. Éste último es una forma ordenada de grupos de Wayú que se unen alrededor de un eje de parentesco [parientes uterinos].

76 Varios habitantes del sector de Nazareth como de zonas cercanas, al igual que algunos Piaches, referían a ese lugar como *Noümain Pürashi*, esto es, “Tierra de poderosos”.

77 Como hemos señalado en algunas partes, al “alma” del Wayú muerto se le concibe como Yoluja. Es él quien se le aparece en algunos sueños al Wayú para prevenirlo de algún mal o solicitarle una encomienda. O, más aún, para avisarle de su partida al mundo de los muertos *Jepirra*. Como me señalaba Manuel Eipieyú, un habitante de Cojoro, los Yoluja pueden venir en sueños a avisar que vienen por un pariente Wayú, “a mi abuelo materno le vinieron a avisar unos tíos que ya no era bueno que estuviera en estas tierras, que debía ser ya un Yoluja” [Tomado en: Baja Guajira, 2013].

cuerpo del Wayú son los elementos socio-culturales que dan vida y constitución al *individuo* Wayú. Un Wayú no posee un cuerpo social hasta que no establezca un vínculo identitario con el grupo y se le reconozca como *persona* Wayú. Es el grupo cultural el que lo identifica y el que señala, en términos de qué hacer y en qué o quién creer, quién es o no es Wayú. Si el Wayú, a pesar de que maneje su lengua y sus creencias explícitamente no adquiere su condición de adscripción al grupo, y lo asuma así, no posee cuerpo (social) ni identidad. En esto radican —precisamente— las nociones de adscripción y control cultural manejadas por Bonfil Batalla y Frederik Bart, en saberse parte de una identidad étnica⁷⁸ y dominar, explícita e implícitamente, los elementos simbólicos de su cultura⁷⁹. En este sentido, la persona

78 Del griego *ethnos*, 'pueblo', en antropología se define como una categoría que describe la interacción social entre individuos. Interacción que se caracteriza por elementos de diferenciación que tienen un significado para los grupos. Es una unidad tradicional de conciencia del grupo que comparte lazos comunes de nacionalidad, territorio, cultura, valores, lenguaje, creencias o tradición.

79 El proceso de adscripción cultural, como bien señala Frederik Bart [1976] y como se maneja en antropología, es el resultado de la delimitación de *Fronteras Étnicas*; y éstas son las canalizantes de la vida social, generan un proceso de adscripción y diferenciación [nosotros/ellos]. Entraña una coparticipación de criterios de valoración y de juicio. Son realmente las fronteras que excluyen o incluyen a un individuo, y son los límites establecidos que definen a un grupo. Son básicamente impermeables y rígidas a diferencia de las fronteras culturales que son más permeables y dinámicas. Como características generales las fronteras étnicas son las fronteras que regulan la interacción social permitiendo una articulación en algunos dominios de la actividad, así como, la articulación de sanciones que prohíben la interacción interétnica [conservación de un sistema básico de creencias y prácticas sin modificación alguna]. Implican una serie de restricciones respecto a los tipos de función que un individuo debe realizar. Genera ciertos imperativos, como la estipulación de que son las madres quienes colocan la casta a sus hijos y de que es el tío quien reemplaza al padre biológico en la educación del joven Wayú, por ejemplo. También permiten ejercer la capacidad de decisión sobre los elementos culturales, componentes de una cultura que resulta necesario poner en juego para realizar todas y cada una de las acciones sociales: mantener la vida cotidiana, satisfacer necesidades, definir y solventar problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones. Como bien observa Bonfil Batalla, las fronteras étnicas surgen en un intercambio cultural a través del cual un grupo humano se adscribe a un determinado grupo social. A través de las fronteras étnicas los sujetos se apropian y mantienen un cierto control sobre una serie de elementos culturales; este tipo de control puede ser de seis tipos: de resistencia, de apropiación, de innovación, de imposición, de supresión y de enajenación. Si podemos adscribir a alguno de estos tipos de control cultural al Wayú, dado su carácter de negociador, se enmarca muy bien en el nivel de apropiación cultural, pues es el nivel en el cual el grupo étnico obtiene capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos [Bonfil, 1989]. En síntesis, la frontera étnica no refiere a diferencias empíricas observables, sino a cómo éstas son utilizadas por ciertos grupos humanos para remarcar una diferencia. Por ello, una violación de los límites culturales o una reducción de las diferencias culturales no implican una reducción de las identidades étnicas. El hecho de que se comparta lenguaje, creencias o símbolos entre un cierto conjunto de individuos [*i.e.* Wayú-criollo], no genera necesariamente una reducción en las fronteras étnicas, pues éstas reafirman y adscriben

y el cuerpo Wayú, nacido de madre Wayú como primera exigencia, se va fortaleciendo y constituyendo plena y “absolutamente” como tal, cuando el grupo y el individuo lo reconocen así. Aunque se es Wayú al nacer de vientre Wayú, el cuerpo y la persona de éste se constituyen plenamente con el devenir y con la participación con su mundo de representaciones; con la adscripción al grupo a través del control cultural de los elementos simbólicos de su cultura y de la demarcación implícita y explícita de límites étnicos.

Eso explica cómo, a nivel urbano, por ejemplo, muchas referencias de jóvenes de origen Wayú que, a pesar de mantener un vínculo de consanguinidad con parientes Wayú, asumen una reacción de negación de su cultura y rechazo de su condición de persona Wayú; y se niegan a poseer —lo que tendrá consecuencias sociales y conductuales en el modo de reaccionar ante el mundo— un control cultural de los elementos simbólicos de su cultura que permita adscribirlos a su grupo étnico. Se sienten más criollos que indígenas, lo que en términos de identidad cultural lo alejan de su persona Wayú y, por tanto, establecen un distanciamiento, más que biológico, simbólico de su cultura. Por ejemplo, observamos cómo ciertos individuos Wayú se dirigen a otros de su misma relación consanguínea como *Alíjunas*. En el centro de Maracaibo, en la Universidad del Zulia o en lugares públicos encontramos recurrentes afirmaciones Wayú como estas:

- *Mi hijo ha dejado de ser Wayú porque no se vincula ya al pasado familiar.* (Comerciante Wayú)
- *Los Wayú de la ciudad ya no son Wayú, son criollos, se han alejado de las tradiciones heredadas por los ancianos.* (Pedro, 2008: Nazareth)
- *Los seres y los espíritus que acompañan y afligen a los Wayú ya no están entre nosotros, se han alejado, la ciudad les ha hecho retirar.*
- *Mi hija, (referencia tomada de una muy buena amiga Wayú), ya no quiere aprender la lengua, le da pena que la llamen Wayú. Además que la escuela ya no le enseña sus creencias. Quiere es aprender la música y los bailes del hombre de ciudad. Cómo llamarla Wayú cuando se niega a aceptarlo.* (Tina Margarita González, Sector los Robles de Maracaibo)

a un individuo a un grupo humano determinado. Es una frontera que resguarda la identidad ante la otredad a través de un proceso de adscripción e identificación con un grupo, sea religioso, familiar, social o educativo.

Esto nos muestra, recordando a Durkheim (1993), cómo el peso de las representaciones sociales y de la sociedad, más que otro condicionamiento biológico, define la adscripción cultural y, por tanto, la condición de sujeto, persona, individuo y cuerpo. Y en términos cognitivos, como veremos a lo largo del trabajo, es el sistema de relaciones sociales el que determinará el tipo de conceptualización, los mecanismos nemotécnicos, los determinados cánones perceptivos y lo particulares mecanismos de ordenamiento de la información, lo que, a la larga, delinearán la forma que tome *esa persona* en el grupo o fuera de él.

Las anteriores afirmaciones de algunos Wayú, como muchas otras, nos dan a entender que, el concepto de persona esta intrínsecamente relacionado con la representación y adscripción social del individuo o grupo, al conjunto de creencias, prácticas e imaginarios de su cultura⁸⁰. No es sólo la existencia o el *estar ahí*, como diría Heidegger, lo que me da constitución social e identidad; es, con mucho más peso, mi entrega al grupo y mi participación de un hábito cultural, como diría Bourdieu. Dicho *hábito* es el sistema de valores y contra-valores por medio del cual —consciente o inconscientemente— se desenvuelven y se guían los hombres en un tiempo y en un contexto determinado; es el cuerpo de predeterminaciones perceptuales, mentales, prácticas e intelectuales que impone el grupo al comportamiento del Wayú. Lo que viene a reafirmar y a consolidar su condición de persona junto al linaje materno, en términos cognitivos, es su adscripción a un modo particular de pensar, percibir⁸¹ y organizar la información del

80 Como hemos visto anteriormente, hasta el *Yoluja* es reconocido en *Jepirra* o en *Noümain Pürashi* a través de su marca o *Eirruku*. Es su sello particular que lo adscribe a un clan lo que en el mundo sagrado *Pülasü* le va a permitir ser reconocido al Wayú, de algún modo, como —todavía— persona Wayú. El hecho de marcar el cuerpo bajo la aplicación de hierro de marcar (*Eirruku*), puede determinar la ganancia de una buena posición en el mundo *Pülasü*. La concepción del cuerpo del Wayú bajo esta idea es que la marca le permite asegurarse recursos, agua clara, comida o bienes en su vida como *Yoluja*.

81 Aunque forma parte de otro trabajo de investigación, podríamos decir que los modos particulares de percibir generan dentro de los grupos étnicos lo que hemos denominado: *Fronteras Epistemológicas*. Unos límites perceptuales y lógicos que, a través de una coherencia formal, señalan lo que puede ser enunciado y dicho. Para que se genere una identidad étnica y cultural se deben establecer límites respecto de lo que puede ser dicho y ordenado perceptualmente. Debe haber una coherencia lógica en la relación de los elementos culturales que conforman un espacio social. En términos básicos, son unos indicadores de posibilidades pertinentes que permiten, como un sistema de coordenadas, la ubicación y resultante significatividad de posibilidades y realidades. Principio formal de ordenamiento de los datos sensoriales. Las fronteras epistemológicas permiten el criterio de comparabilidad de ciertos elementos dentro de un sistema. Permiten enlazar el pensamiento con el mundo vital, haciendo que la expectativa este en el mismo lugar que lo esperado. También permiten la apropiación subjetiva de la realidad a través

entorno. La adscripción como persona Wayú es un caso donde la capacidad perceptiva es moldeada y matizada por un tipo de aprendizaje. En el proceso de adscripción étnica y de reconocimiento de la persona Wayú se “ponen en juego un conjunto de referentes ideológicos y culturales que reproducen y explican la realidad y que son aplicados a las distintas experiencias cotidianas para ordenarlas y transformarlas” (Melgarejo, 1994: 49). La adscripción y el reconocimiento étnico de una persona Wayú se asume, y es asumido por los otros, en todo su aparato cognoscitivo; entre éstos destacan sus mecanismos perceptivos y mnemónicos. Así, un Wayú que se *accepte*, se *asuma* y sea *reconocido* por el grupo como Wayú, tiene más dificultad de desprenderse de su memoria o *hábitus* de comportamiento que un Wayú que no lo haga. Un ejemplo lo puede *mostrar* cuando un Wayú considerado *persona* suele ser más reacio a asumir tratamientos y modelos médicos como los de la medicina occidental; basados en el hecho de que sus mecanismos de percepción y cognición están más atados a los contenidos simbólicos con los que opera su cultura, que aquellos quienes —simplemente— tienen un manejo del mundo cultural Wayú sin un soporte estructural ni simbólico. En general, el Wayú debe participar y constituir su persona a lo largo de un proceso cultural de adscripción étnica que inicia con el linaje. Ahora bien, cómo define y construye su persona el Wayú, veamos.

En primer lugar, ser Wayú, como señala M. Perrin (1982, 1992, 1993), Jean-Guy Goulet (1981), García Gavidia (2000, 2004) y ciertos datos de campo recogidos en la comunidad de Nazareth, El Mercado las Pulgas y el

de mecanismos simbólicos y cognitivos. Así, antes de existir límites culturales y geopolíticos, y con esto una identidad social, deben existir límites que impongan un sentido a la relación entre significado y mundo. Es un espacio lógico, campo perceptual o espacio epistémico que de significatividad y orden a los elementos del sistema cultural. Las fronteras epistemológicas dan a entender la idea de ubicación en analogía con la noción de espacio físico; refiere al sistema en el cual se le puede permitir a una palabra adquirir significatividad en cuanto su ubicación es pertinente con el conjunto total de significados. De este modo, poder decir algo con significado y fuera del ámbito del sin-sentido, depende del eje de ordenamiento formal que controla la pertinencia de una proposición, esto es, el espacio lógico-epistémico. Es un eje de ordenamiento de la experiencia humana que señala de qué modo podemos referirnos a las cosas para que de ellas se pueda hablar con sentido en diferentes ámbitos, sea ya, por ejemplo, auditivo o visual. De este modo, la inserción de un objeto en un conjunto de significados a través de un lenguaje depende de la pertinencia de lo que de él se quiera decir, y de lo que se trate de buscar, pues la frontera epistémica es el eje, como podría señalar M. Foucault, *a priori* que determina la posibilidad de poder preguntar acerca de algo de una determinada manera y, consecuentemente, poder hallar respuesta. En otras palabras, el Wayú debe ubicarse en un plano de pertinencia perceptiva y lógica para poder reconocerse como Wayú, si no lo hace, queda excluido totalmente de la condición cultural.

Barrio Calendario del Municipio Maracaibo, el Wayú señala que ser persona Wayú es —primeramente— estar constituido de *Carne, Huesos* y, lo más importante, de *Aa'in*. Como dice Perrin, “la persona Wayú está formada por un cuerpo, de carne y hueso, y un <alma>, el *Aa'in*, término que también designa el corazón, considerado como la sede del alma” (Perrin, 1995:34). La relación de estos tres elementos, que no deben considerarse fragmentados ni alejados uno del otro, como pensaría una racionalidad científica, constituye el sistema de valores y la estructura a través de la cual el Wayú va a participar del mundo *Anasü*; esto es, del mundo del hombre, del mundo, si se puede decir, terrenal, social, “trivial, no peligroso, permitido” (Perrin, 1995:102). El mundo *Anasü*, que es básicamente el mundo de las relaciones sociales cotidianas y mundanas, el mundo carnal, temporal o mundano para el Wayú, en contraposición al mundo *Pülasü*, que es el mundo del más allá, el universo trascendental y sagrado⁸², el mundo peligroso, oculto, el mundo, si se quiere, de las relaciones culturales más primigenias, es perceptualmente vivido y experimentado a través de la constitución carnal, ósea y, si podemos señalarlo así, espiritual.

La constitución de la persona Wayú se da, así, primeramente, sobre un sujeto físicamente perceptible en su naturaleza física, esto, a través de su constitución de carne y hueso y, seguidamente, sobre unos huesos y una carne animada por el *Aa'in* (energía vital), por una fuerza espiritual. Aunque ciertamente tiene un gran peso en la ganancia del *Aa'in* el haber nacido de vientre Wayú, el Wayú será reconocido plenamente como tal cuando se asuma así y su fuerza vital sea fortalecida y apropiada por éste. La condición de persona Wayú —y, por tanto, la de cuerpo— se obtiene cuando el individuo, por ejemplo, participa y concientiza su *espacio y realidad sagrada*; es

82 A este respecto, es importante aclarar que cuando se habla del mundo *Pülasü* como mundo sagrado, no implica una separación, propiamente dicha, del mundo *Anasü*. Es decir, lo sagrado también envuelve el mundo *Anasü*, sólo que, para dar una idea un poco más clara acerca de lo que quieren decir los Wayú con este concepto, el mundo *Pülasü* representa el mundo del misterio, de lo espiritual y de lo místico en un orden más superior al mundo físico y material. El mundo *Anasü* también contiene lo sagrado en la medida que, el mundo *Pülasü* está en un vínculo y en una comunicación constante con él a través de los sueños, las deidades, los espíritus o el Piache. La categoría de sagrado aplicada al mundo *Pülasü* es sólo un elemento metodológico y teórico para delimitar, de algún modo, los dos mundos, a pesar de que, como hemos señalado, no están totalmente separados. Con esta noción se puede mostrar, de alguna manera, dónde está el peso de lo místico y lo simbólico, si por simbólico entendemos la aparición de lo inefable, del misterio, de lo trascendental, como *Epifanía*; aquello por lo que no existe ningún concepto verbal, sólo una experiencia trascendental y mística.

decir, cuando logra vincular su constitución física y biológica con el mundo *Pülasü*. Una persona se hace Wayú cuando no es sólo ser en el mundo, o nace de vientre Wayú, sino *cuando es ser con el mundo espiritual y sagrado particular que lo envuelve*. Esto permite entender cómo para los Wayú el *Aa'in* o energía vital es tan importante, pues es la fuerza que permite establecer el vínculo del individuo con *su* mundo sagrado y con las fuerzas sobrehumanas y naturales que nacieron en los primeros tiempos míticos; es la fuerza que proporciona vida al cuerpo, pues le expresa un plano trascendental de realidad que sólo puede ser comprendido, asumido y vivido por un Wayú cuando su *Aa'in* crece lo suficiente. Al contrario, el cuerpo del Wayú pierde su constitución de *persona* cuando no expresa o unifica los principios selectivos y esenciales del grupo; cuando, de otro modo, su *Aa'in* se pierde o disminuye (como lo hace cuando un Wayú es contaminado).

Simbólica y sanitariamente hablando, lo anterior nos permite comprender algo, la noción de *contaminación*. Si el cuerpo del Wayú sólo se forma persona en la medida que éste adquiere un significado cultural dentro de su grupo; en la medida que su cuerpo unifica, condensa y envuelve todo el sistema de valores, principios y reglas de su cultura, su negación, en términos de contaminación, implica la disolución de los caracteres esenciales de su grupo. El cuerpo pierde —parcialmente— su condición de persona cultural cuando éste es contaminado, haciendo que tal vez no exprese o unifique plenamente los principios selectivos y esenciales del grupo; cuando, y es lo importante acá para nuestra interpretación simbólica de la enfermedad dentro de los Wayú, su *Aa'in* se pierde o disminuye producto de la contaminación. La contaminación, así, en tanto mal o enfermedad, puede interpretarse como el resultado del robo o ataque al *Aa'in* del Wayú por parte de seres *Pülasü* como los *Wanülüü*, los *Keerali* o los *Yolujas*. Cuando el Wayú es contaminado, entendiendo esta última como un tipo de peligro o mal que surge cuando se quebrantan las normas o tabúes de una cultura⁸³ (Douglas, 1973), su *Aa'in* o energía vital tiende a debilitarse; por

83 A este respecto, por ejemplo, muchas de las enfermedades que pueden aquejar al Wayú son producto de la irrupción de éste en un espacio sagrado; de la trasgresión de algún lugar donde habita algún *Wanülüü* o *Pulowi*; del encuentro [*Oustawaa*] con alguna deidad mitológica o con algún espíritu del mudo *Pülasü*. Tenemos el caso de Los *Pülashi*, seres del mundo *Pülasü*, seres que tienen un poder trascendental más allá del hombre y de este mundo físico, por lo que son seres contagiosos, peligrosos y prohibidos para el Wayú. Pueden afectar el *Aa'in* del Wayú a través del robo o de la alteración del mismo. Como señala Perrin, son variados los modos por los que un Wayú se representa las causas del mal y la enfermedad; son diversas las

lo que, el Wayú comienza a ser excluido, o más exacto, colocado al margen de la cultura como elemento negativo o trasgresor del orden social; la condición de persona Wayú, generada por su fuerza vital *Aa'in*, en estado de enfermedad, recae y se hace opaca a la mirada o reconocimiento del otro Wayú. Por ello el enfermo, a quien se le ha robado o contaminado su energía vital, debe someterse a un encierro ritual y limitarse a un espacio particular de curación un tanto distante de la estructura social. La pérdida del *Aa'in* es como encontrarse muerto; como dejar su condición de persona social. Lo que conlleva, que su energía sólo es recuperable cuando el enfermo es relegado a un espacio liminal, donde figuras como el *Outsü* intentaran recuperarla para intentar adscribir e insertar al Wayú al grupo social nuevamente como persona Wayú —sana—.

La contaminación, en sectores como Nazareth, no es sólo un peligro físico o natural generado por sucesos como la manipulación de osamenta, la irrupción de un espacio sagrado, el robo, el homicidio o el ataque de un animal; también es un peligro social y simbólico que afecta al orden cultural. A través de ella el intercambio cotidiano de significados se puede volver caótico y, en algún sentido, cierta parte de la estructura social se vuelve peligrosa, con lo cual se hace urgente colocarla al margen del orden social. Es un estado donde

maneras cómo el Wayú simboliza el desequilibrio de su *Aa'in*. Aunque Perrin señala tres causas generales —subdivididas a su vez— de las enfermedades que afectan al *Aa'in* del Wayú y que son reconocidas como *Wanülüü*, pues son enfermedades producidas desde el mundo sagrado *Pülasü* [Perrin, 1986; 1982], actualmente, al menos en muchos sectores de la Alta y Baja Guajira, sólo se mantienen aquellas representaciones más fundamentales y esenciales al grupo que describen ampliamente el problema del mal, a saber, por ejemplo: las enfermedades conocidas como *Kaliaa Sütüra Wanülüü*, esto es, 'estar herido por un ser *Wanülüü*'; La *Pülöwisiraa*, enfermedad causada por un *Pulowi* a causa de pasar por algún lugar donde éste habita; la enfermedad *Yolujasiraa* causada por el encuentro con el espíritu o alma de un Wayú muerto, puede ser un familiar o no. Este tipo de enfermedad y de sus causas es recurrente aún observar en sectores como Nazareth, lugar donde la figura del *Yoluja* todavía tiene una incidencia en sus representaciones sociales, por ello, no es extraño escuchar a los viejos aconsejar que no es bueno irse por algunos sectores tarde en la noche debido a la presencia en éste de algún familiar muerto. También encontramos enfermedades o males como las *Apülainwaa*, enfermedad todavía muy presente en la vida del Wayú rural como urbano, pues está vinculada a una práctica esencial y muy importante dentro de la vida del Wayú, esto es, el primer y segundo entierro. Este tipo de enfermedad tiene que ver con un proceso de contaminación producto del manejo de osamentas en el segundo entierro, también, con la contaminación producto del asesinato. Por otro lado, también encontramos, al menos como nos decían algunos informantes en Nazareth, una separación general de estos tipos de enfermedad, a saber, las enfermedades *Wanülüü* que poseen curación [*Wanülüü-kepiz*] y las enfermedades *Wanülüü* que no tienen cura [*Wanülüü-mepiz*]. Sea cual sea la causa espiritual que afecte la energía vital del Wayú o *Aa'in*, ésta puede ser reconocida por el *Piache* como una enfermedad con cura o sin cura. Este último punto es algo que no está presente en los textos de Perrin y nos parece esencial, más adelante, para entender el punto de la curación chamánica.

el Wayú contaminado se vuelve peligroso y debe ser relegado a los límites de la cultura. Ante esto, el Wayú enfermo debe someterse a la reclusión ritual en un espacio particular donde va a ser sometido a una nueva reintegración simbólica con su grupo. Algo similar se puede observar en lugares como las enramadas ubicadas, por ejemplo, en hospitales como el de Nazareth. Como bien nos señalaba el familiar de un paciente Wayú (*cf.* Capítulo 2), las enramadas son sitios estratégicos donde el Wayú enfermo es, paradójicamente, alejado del grupo social para, paralelamente, ser sometido a un conjunto de prácticas Wayú (*i.e.* tejido, cocina, narraciones) que lo van acercando, nuevamente, a los significados y símbolos de su cultura. Estos lugares, aunque no funcionen como espacios para ritos de curación, sirven para alejar al enfermo del resto de la estructura social e introducirlos en prácticas cotidianas Wayú. Como nos decía la Sra. Florinda Puchaina, en las enramadas se comparte con el enfermo y con la familia la práctica del tejido y la cocina Wayú. Las enramadas son espacios físicos donde los Wayú pueden mantener un vínculo más directo con la naturaleza a diferencia de las habitaciones del hospital; paralelamente, son lugares de distancia social y de reagrupamiento simbólico donde el Wayú enfermo puede encontrarse nuevamente con su identidad.

Por otro lado, el proceso de ganancia de *Aa'in* y de *persona* nos permite entender otro fenómeno cultural dentro de su grupo, a saber, el de la *condición intermedia* de los niños Wayú. Para los Wayú los niños no son todavía persona Wayú, pues se cree que ellos no tienen el *Aa'in* aún plenamente desarrollado. Los niños tienen un *Aa'in* incompleto y, en consecuencia, no son todavía hombres capaces de sobrellevar el peso de las representaciones, creencias y fuerzas espirituales en las que el grupo se articula y se funda. Los niños Wayú son como seres con un alma incompleta, pues como señalan autores como Perrin y García Gavidia, el alma todavía en ellos no está aglutinada o coagulada (Perrin, 1982). El *Aa'in* es un elemento espiritual que se vigoriza y se refuerza en la medida que, el individuo se desenvuelve dentro de su cultura, pues el *Aa'in* “se va formando paulatinamente, es frágil” (García Gavidia, 2000). Además, el *Aa'in* representa un vínculo necesario con las prácticas, representaciones y el imaginario de su cultura; de modo que, no tenerlo desarrollado plenamente es, por consecuencia, estar alejado de las creencias y el imaginario simbólico Wayú; motivo por el cual el niño no participa en ciertas prácticas esenciales en las creencias del Wayú, como el segundo entierro o el ritual de curación.

A ellos no aplica, tampoco, el segundo entierro, pues para los Wayú un niño cuando muere no tiene formado todavía en su conciencia ni en sus facultades perceptivas los significados simbólicos que lo reconocen como Wayú, pues su *Aa'in*, quien le provee de toda esa información simbólica, no está desarrollado⁸⁴ aún. En consecuencia, no se le puede aplicar un rito plenamente simbólico como es el ritual del segundo entierro a un individuo que no tiene desarrollado o no ha asumido la estructura cognitiva, simbólica y semántica con la que opera dicho rito en un conjunto particular de creencias míticas; entre las que cabe contar la forma particular que tienen para representarse la vida de un *Yoluja* en *Jepirra* (alguien quien en cuyo caso es ya una persona Wayú y puede tener allí una posición social tal y como la tenía en vida). Un niño no es completamente una persona Wayú pues, así como la estructura social se internaliza a través de las redes simbólicas dispuestas en la mente de los individuos, la vida y el sistema de creencias se comprende cuando “podemos revivir su incidencia sobre una conciencia individual” (Agraz, 1988:16). Y si esa conciencia individual no puede revivir y reproducir en lo más fondo de su ser la estructura social, no se puede considerar completamente aún parte del sistema.

El niño cuando muere, según los Wayú, va directamente al mundo celestial (*iipünaamüin*), ya que para él no existe simbólicamente *Jepirra* ni el conjunto de seres, deidades o figuras espirituales que lo pueblan y que proveen de contenido sagrado a la estructura simbólica de la conciencia de cada Wayú. En la conciencia del niño no existe la imaginaria mítica con la que el Wayú construye su mundo sagrado. De tal forma, el niño no puede habitar un mundo sagrado que construye en el Wayú su capacidad para darle sentido al mundo y sus fuerzas, si tal niño no reconoce dicho significado. Por otro lado, tampoco se le puede aplicar a los niños las técnicas chamánicas de curación como se le aplican a un Wayú adulto; entendiendo que el chamán *no* puede entablar una comunicación con el mundo *Pülasü* ni una búsqueda del mal, ni mucho menos una batalla con las fuerzas espirituales que lo generan, sino puede establecer contacto simbólico y espiritual con la fuerza vital (*Aa'in*) del joven que

84 Aquí podemos notar que es precisamente el mundo sagrado *Pülasü* el que le proporciona la información básica de cómo debe vivir y ordenar el mundo simbólicamente el Wayú. No es el mundo *Anasü* sino el mundo sagrado el que le proporciona el aparato simbólico al Wayú. De aquí la importancia que tiene este plano de realidad para el Wayú y para curar las enfermedades.

aún no está desarrollada. Es necesario que el Piache reconozca plenamente la condición de Wayú del niño, aunque éste haya nacido de vientre Wayú, a través de su *Aa'in* para que pueda activar sus mecanismos de invocación y trance tal y cómo se aplican en un ritual para adultos; ya que, en las técnicas de curación infantil “no se trata de imitar los combates para liberar el alma prisionera, sino simplemente de adivinar la naturaleza del agente causante” (Perrin, 1982). A diferencia de una cura Chamánica aplicada a adultos, las técnicas más comunes para el caso de enfermedades infantiles son tratar a la enfermedad a partir del animal⁸⁵, de los objetos responsables o de las personas que posiblemente lo contaminaron, como sería el caso de personas que han manipulado osamenta de Wayú muertos o aquellas que han asesinado⁸⁶.

Como resultado, la noción de *Aa'in* que define a la persona Wayú adulta y que determina la fragilidad del niño, es un concepto clave que no sólo nos muestra su peso sagrado en la conformación espiritual del Wayú, también su peso social y cultural. Una persona *no es* Wayú mientras no se adscriba al conjunto de representaciones e imaginarios simbólicos de su grupo, y esto —en parte— se gana cuando el individuo hace parte de su vida a los seres que pueblan la vida del Wayú y entiende que su cuerpo físico es movido y constituido por una fuerza sagrada. Participar de la cultura Wayú como persona Wayú es poseer unas determinadas capacidades cognitivas desarrolladas dentro de un conjunto de creencias básicas y fundacionales, sin las cuales ser Wayú perdería sentido. Simbólicamente, lo que se produce con el desarrollo del *Aa'in* no es la constitución biológica de la mente humana, sino la capacidad de que se pueda compartir con el otro Wayú, en tanto la cultura lo reconozca así, un conjunto de símbolos y de capacidades cognitivas. Adscribirse e identificarse, así como ser identificado por el otro como persona Wayú, permite que el Wayú se sumerja en un tipo de relación perceptual⁸⁷ y en un tipo de forma de pensar.

85 Es variada la clasificación de animales que posiblemente pueden contaminar a un niño. Entre ellas tenemos, las enfermedades causadas por: *alii* (la ardilla), *uyaliwa* (mapurite), *kaliina* (gallina), *kale 'kale* (cotorra), *samulu* (zamuro), *kaarai* (alcaraván), *jime* (pez), *sawainrü* (tortuga), *aleeket* (araña), *wüi* (serpiente), *anuwana* (rey zamuro), *raawapelaawo* (rabipelado), *warulapai* (ave de rapiña). Toda esta gran variedad de animales puede producir, por la ingesta de comida, el roce con el animal o con una persona contaminada, enfermedades como la diarrea, fiebre, hernias, pestes, resfriados, vómitos o adelgazamiento. [Perrin, 1982; Piache Eloina González, 2013].

86 De aquí, como señalamos más adelante, surge el hecho de que los rituales de curación pertenecen a un nivel superior de aplicación simbólica.

87 Como hemos dicho arriba, la percepción es el medio epistémico-cognitivo básico por el que el hom-

El *Aa'in*, en este orden de ideas, es una creencia y una representación social que construye el Wayú para reconocer y articular su vínculo con el otro y con lo otro —más allá—; a su vez, le permite definir muchas de sus prácticas y creencias, como el binomio salud-enfermedad. Esto es clave, y creo que es uno de los puntos que no está ampliamente explorado en los textos de M. Perrin como en otros, el que la creencia en el *Aa'in* es una *creencia fundacional (certeza vital)* que no es sólo la forma que tiene el Wayú para darle sentido a su noción de cuerpo en tanto éste también está constituido por carne y huesos, es también una representación que limita los espacios de posibilidades de todas las creencias y el imaginario Wayú. Sólo se logra ganar la persona Wayú y su fuerza vital —inicialmente a partir del linaje— cuando el individuo o los individuos participan de dicha fuerza bajo unas pautas cognitivas y simbólicas; cuando el sujeto o los sujetos se hacen parte del dispositivo cognitivo que la genera —mentalmente— y del conjunto de representaciones y vínculos parentales que la soportan.

A partir de aquí, la creencia en el *Aa'in* se despliega en un conjunto de acciones sociales, simbólicas y epistémicas. Parafraseando a Durkheim (1993), parte de los mecanismos de reconocimiento de la persona Wayú obedecen a que el *Aa'in*, además de una fuerza o energía espiritual, es una fuerza y energía

bre conforma cultura, pues ésta permite articular y edificar la realidad a través de códigos, juicios y significados. La percepción es el medio cognitivo básico por el que el hombre conforma sociedad y ordena el mundo. Es el medio que genera referentes ideológicos y culturales que construyen y reproducen, por vía del aprendizaje y el significado, la realidad social y cultural. Por ello, como señala Henry Tajfel, la percepción humana es por naturaleza social y cultural [Tajfel, 1976]. Antropológicamente, como dice Vargas Melgarejo, la percepción es la forma de conducta que integra el proceso de selección y elaboración simbólica de la experiencia sensible, que tiene como límite las capacidades biológicas humanas y el desarrollo de las capacidades culturales del hombre [Vargas, 1995]. Señala subjetivamente lo que está permitido ver, oír, oler y escuchar socialmente. En este sentido, el Wayú, en términos generales, percibe su mundo cultural cuando encausa sus sentidos sobre la percepción del *Aa'in* o su fuerza vital. Para el Wayú su vínculo con el mundo sólo puede ser descrito en términos de la energía vital que lo llena y lo mantiene vinculado con su mundo sagrado *Pülasü*. Por ello, como tratamos de mostrar en el capítulo 2, pese a que se han introducido prácticas y creencias simbólicas católicas en los entierros Wayú, para el Wayú le es difícil, al menos en ese sector, dividir su mundo espiritual en términos de un cielo y un infierno; o pensar que el alma del Wayú no se transforma en un *Yoluja*. Su visión y oídos están condicionados para interpretar muchas de las condiciones geofísicas del sector en términos de lo *Pülasü*. Esto lo pudimos notar en un recorrido que hicimos por el sector de San Juan más o menos a las once de la noche con un amigo Wayú. Para nosotros lo que significaba el simple sonido del viento, para él representaba un posible peligro debido al cierto aroma que contenía la brisa, que, como tal, según él, era un aroma de algún ser espiritual. Mientras nuestra atención recaía en el aspecto auditivo, su atención recaía en el aspecto olfativo.

social que, gracias a los mecanismos cognitivos de enfoque y recuerdo que tiene el Wayú, mueve la constitución y adscripción cultural del Wayú a un conjunto particular de relaciones humanas; a un conjunto de coerciones.

3. El *Aa'in* y la práctica Chamánica. Exigencias culturales para la iniciación ritual

Como hemos visto, *ser* Wayú es tener un cuerpo (cultural); es decir, tener *ataa*, y tener *ataa* es tener, como señalamos anteriormente, carne (entendido también como apellido clánico o *Eirruku*) y huesos; y, lo más importante, poseer *Aa'in*. Como lo señalaba la señora América González en el sector Calendario:

El cuerpo del Wayú se vuelve una persona y se humaniza a medida que su Aa'in crece. Mientras no crezca su Aa'in no se puede considerar persona Wayú ni heredero de las tradiciones ancestrales. No ha aprendido todavía todo lo que tiene que saber para ser Wayú. Su alma es incompleta.

Asimilar y obtener el patrimonio y la memoria Wayú recibiendo u obteniendo la fuerza misma de la vida (*Aa'in*), determina para el Wayú su reconocimiento social y su estado mental, pues como señala M. Perrin, el *Aa'in* como energía vital o alma es también el estado *sano* de la conciencia y del orden cultural. Se gana energía vital y reconocimiento social a lo largo del desarrollo de la vida, pero también se gana un estado sano de razón. Por este motivo, “carecer de alma —*maa'insaiwaa*— es ser inconsistente, un poco loco o marginal y, socialmente, estar casi muerto. Al revés, *Kaa'inwaa*, literalmente <tener alma>, es ser reflexivo, sosegado” (Perrin, 1995:35). Dicho de otra manera, no poseer *Aa'in* es no poseer un mecanismo cognitivo eficiente, pues el *Aa'in* como energía vital que lo envuelve todo, esto es, el universo, el medio social y la naturaleza, es también la energía que envuelve la totalidad —sana— del individuo: corazón, cuerpo, mente y conciencia. Si no hay desarrollo del *Aa'in*, o éste falta, también faltan en el Wayú los mecanismos cognitivos que den razón de su estado sano de conciencia. El *Aa'in* es el principio básico del Wayú para completar su constitución cognitiva, social y espiritual, pues como señala García Gavidia, el *Aa'in* “es la imagen sin materialidad de todo ser” (García Gavidia, 2000:205).

Cuando simbólicamente un Wayú no participa en la *concepción* que tiene su grupo étnico de la energía vital, la cultura total no reconoce los me-

canismos perceptivos, mnemónicos y de enfoque alternos con los que éste ha constituido su mundo; por consiguiente, lo excluye definiéndolo como irracional o loco⁸⁸. Su modo de ordenar el mundo no tiene una naturaleza mental sana de acuerdo con lo que la misma cultura le prescribe debe ser ese mundo, por tanto, sus palabras son sólo mentiras. Por ejemplo, muchas veces se excluye a un Wayú que práctica una medicina no chamánica señalando la falsedad de sus palabras. Citando el comentario que hace Linata Uliana, una Piache Wayú citada por Perrin (1979), y Josefina, una Piache de Nazareth, podríamos decir que, para el Piache Wayú el otro “Wayú” que se ha cambiado a otra medicina es un extraño:

*Hay un Chamán que instale y se ha convertido en epiritiista.
Ella era Chamán, pero se hizo cambiar,
Se hizo modificar por una mujer de Maracaibo.
Pero es malo ser epiritiista,
Ella solo dice mentiras... (Linata Uliana, Perrin, 1979).*

Hay una que trabaja sólo con niños, y otra que con los huesos, la huesera dicen por ahí. Pero no sé si es verdad lo que hace, a veces los que trabajan en el hospital la buscan. Yo aprendí como Piache, y algunos espíritus vienen a mí, es mejor así. Que si una enfermedad la pueden curar los Aseyüu me dicen, eso lo hago porque me lo enseñaron ellos. Eso no es mentira, a mí han venido Wayú que dicen que los Piache de ahora son mentirosos, que no curan y sólo sacan mucha plata. Pero esos son los de allá, los de lejos, por la ciudad, que no buscan el mal en el Wayú con los Aseyüu. (Piache Josefina, 2015: Nazareth).

Los mecanismos de curación alternos que puede adoptar un Piache desde otra práctica médica o en espacios urbanos, estos últimos tal vez por su vinculación a la santería o a las prácticas evangélicas, pueden ser muchas veces considerados erróneos o falsos, pues —cognitivamente— no ordenan

88 La locura es un caso poco claro en la cultura Wayú. Como categoría occidental, ciertamente hay que tomarla con mucho cuidado entre los Wayú. Como muy bien refleja Perrin, la noción de “enfermedad mental” no forma parte de la nosología Wayú, excepto, de un modo más o menos aproximado, para casos de iniciación Chamánica cuando un Wayú cae en un estado de éxtasis; o de individuos que caen en estados de posesión. Se pueden definir de algún modo como *Wanülüü ira'irai o Ouutseesü*. En Nazareth el médico del hospital, Yamasáin Romero, nos señalaba: “aquí no se han presentado casos de locura, y tampoco tenemos psicólogos, sino contamos con la formación que tiene cada médico sobre ello... la cultura es muy cerrada con eso, eso lo interpretan ellos como espíritus, como maldades, como que le echaron brujerías, que le echaron un mal, que le entro el espíritu, que lo miro tal animal. Eso sí lo manejan ellos en el ámbito mágico-religioso de la cultura Wayú. Pero aquí institucionalmente demasiado poco” [Yamasáin, 2015: Nazareth].

la información de cómo curar una enfermedad o entender la creencia en el *Aa'in* a partir de las mismas estructuras o contenidos simbólicos con los que se ha formado o con las que reconoce y enfrenta al mal un verdadero Piache Wayú. Por ello es interesante notar, como bien comenta Perrin, que muchas veces un tipo de medicina alterna (Brujería campesina, curanderismo) es considerada errónea desde el chamanismo Wayú porque ésta no persigue, cognitivamente, tener un conocimiento verdadero de las causas últimas del mal. Otros tipos de medicinas no chamánicas muchas veces no recurren a la *etiología* de la enfermedad sino a la sintomatología o a la terapéutica (Perrin, 1979, 1980). Seleccionan un tipo de información muy diferente a la que selecciona el Piache en los rituales de curación. En este sentido, la selección de un *tipo particular* de información y de ordenamiento perceptual es importante para adscribir al otro dentro de un mismo sistema de creencias y prácticas. Cuando a un Piache se le ha dado el privilegio de comunicarse con los espíritus para hallar las causas últimas del mal y no sólo la sintomatología, como lo podría hacer la medicina científica, se le ha enseñado un cierto tipo de técnica simbólica y cognitiva para buscar y ordenar información de acuerdo con los intereses y posibilidades de su cultura. Rechazar esto, en función de adoptar otro modelo médico, es cambiar, en cierto sentido, el modo de buscar y ordenar la información propia de la medicina Wayú.

Cuando un Wayú es seleccionado para cumplir la función social de Piache, la cultura demanda y exige una serie de etapas fundamentales para que éste asuma correctamente los criterios perceptivos y selectivos necesarios para comprender y hallar las causas últimas de la enfermedad o del mal. Se establecen pautas para que éste aprenda a dominar las técnicas de focalización ritual y la búsqueda mnemónica a través de los sueños y los estados de éxtasis. Como señalan muchos Piaches, como la citada por Perrin Mariaou'lia Epieyúu, la Piache Zenobia González y Josefina González, el iniciado en las técnicas de curación chamánica atraviesa una serie de etapas cognitivas y simbólicas que lo encausan hacia un tipo de modelo de curación Wayú. En primer lugar, el iniciado es notificado en sueños de su facultad chamánica; segundo, éste atraviesa por un período crítico de enfermedad en el que pasa por estados angustiosos de dolencia y de persecución espiritual. Como dice la Piache Zenobia y Josefina, en esa especie de estado liminal de intranquilidad, angustia y enfermedad se sienten como sombras

que te persiguen y ruidos molestos que te agobian, se entra en un estado de zozobra y de vínculos “psíquicos” con algún espíritu auxiliar.

Piache Zenobia: *El don del Piache lo recibí después de que tuve mis hijos; me llegó como un sueño...Me enfermé...Un familiar entonces me llevó a que una Piache que vivía por allá. Llegue y le dije: “yo no sé qué es lo que me pasa, qué es lo que veo, es una locura, pareciera que yo sintiera a alguien detrás de mí pero cuando volteo no hay nada”.* (Entrevista: Lucía Rincón, 2005).

Piache Josefina: *Yo no pensaba ser Piache, mi abuela me decía que los espíritus lo escogen a uno. Yo comencé con muchos vómitos y punzadas en el estómago, luego se me apareció mi abuela materna en los sueños y me dijo que visitara a la Piache de la zona pues sólo ella me podía decir lo que tenía. Tuve que hacer lo que ella me decía para ser Piache.* (Nazareth, 2014).

Piache Mariaou’lia: *Les digo que para convertirme en Chamán mi camino fue el sueño. Es mi sueño quien me ha hecho, ahora ando mejor.* (Perrin, 1993).

Para conocer y enfrentar su mal, el iniciado debe acudir a otra Piache para estar seguro de su condición chamánica; y para que lo encause correctamente, a través de un rito de iniciación, en las técnicas de focalización ritual y de curación; como por igual, en el manejo y procesos rituales de vinculación con sus espíritus auxiliares. El vínculo con los sueños, los estados de enfermedad, angustia y persecución, la intervención de un Piache y su vínculo necesario con sus espíritus auxiliares son las unidades básicas que conforman y generan la identidad del Piache. Cada uno de estos elementos culturales son los que contextualizan los elementos simbólicos y cognitivos del Piache; otra vía no permite crear realmente la figura del Piache Wayú, ni reconocerle como tal.

La cultura imprime y exige una serie de pasos fundamentales para que éste asuma correctamente los criterios perceptivos y selectivos de su cultura en cuanto al trato de la enfermedad. Como podemos observar en casos como la Piache Zenobia y Mariaou’lia, la cultura misma les exigió buscar la solución a sus problemas dentro del mismo código simbólico de su cultura y bajo las exigencias antes señaladas. Tratar de buscar respuestas en otros espacios culturales y bajo otros criterios selectivos y perceptuales (espiritismo, brujería, tratamientos clínicos, curanderismo) no solucionaría ni encausaría las capacidades chamánicas del iniciado:

Piache Zenobia: *Una sobrina vino de allá de Maracaibo y me dijo “abuela, ¿Por qué no vamos para una espiritista que ve por allá por Cujicito, que se llama Elena?”...La espiritista me dijo: “Tú tienes que ir a donde una Piache para que te arregle, para que te diga qué es lo que vas a hacer con tu vida, y si no vas a que la Piache, tu vida puede durar poco tiempo, si quieres vivir tienes que ir a donde una Piache”...Entonces fui para otra vez para donde la Piache que había guindado el collar... (Entrevista: Lucia Rincón, 2005)*

Eloína González: *los espíritus colocan una serie de condiciones que se deben cumplir todas, que si me piden unos becerros o unos collares, todo eso tiene que cumplirlos el enfermo o familiares, para él cumplir con su parte también. Y si no se cumple eso me puede traer problemas a mí con mis Aseyüu. Así igual cuando me dijeron que iba a ser Piache, que si no iba donde otra Piache y hacia lo que decían los Aseyüu iba a seguir con la angustia y el dolor. (Nazareth, 2014).*

Piache Mariaou’lia: *Fui a ver un Kûranteerü. Me purgó y me hizo beber algunas drogas, eso sanara, me dijo. Luego partí hacia las montañas de Colombia. Hay un marü en tu casa, me dijeron. Entonces acudí a un Chamán de la baja Guajira...Después fui a ver a un Alijuna, cerca de Maracaibo. Me hizo vomitar y sacudió el vómito...Luego me llevaron donde un Doctor del Mojan, lo que tienes es malo, estas muy mal, dijo...Entonces se me apareció una mujer en sueños. Tu enfermedad es la misma que aquella de Paali, dijo. Tienes un Wanülüü en el vientre, un espíritu auxiliar que está listo para tomarte...luego tuve otro sueño. Un perro salió de mí. ¿Por qué este perro? Pregunte a un chamán. Es que se sueñas para eso, para ser Chamán, dijo ella... Les digo que para convertirme en Chamán mi camino fue el sueño. Es mi sueño quien me ha hecho, ahora ando mejor (Ardila, 1990)*

Es la cultura la que le enseña al Piache qué hacer en términos de búsqueda y ordenamiento de información para conocer su mal y adaptarse a las nuevas condiciones sociales, psíquicas, psicológicas y emocionales. La cultura regula los modos cómo el Piache entiende su relación con el mundo sagrado, con la fuerza *Aa’in*, con la naturaleza y con su propia cultura. La cultura no es solamente un fenómeno material; no trata sólo de las cosas, la gente, la conducta o las emociones, sino de la organización de todas ellas. La cultura es un sistema de símbolos, saberes, de percepciones, de relaciones y de interpretaciones que se entretajan en las exigencias que ésta impone a los individuos de un determinado espacio social para que tengan una concepción del cuerpo, la persona, la enfermedad, la vida, la muerte, la salud y las formas de curar.

4. La Noción de *Aa'in* y la concepción de la vida y el sueño

En ausencia del *Aa'in* el individuo Wayú no se reconoce plenamente como persona Wayú; o, en el peor de los casos, se considera muerto. En el caso de la salud, si falta algo de *Aa'in* en el cuerpo del Wayú éste puede considerarse enfermo. Por tanto, hablar del concepto de persona Wayú, en tanto ésta se asume como constituida por Carne (*Eirruku*) y *Aa'in*, es pensar y vincular —necesariamente— dicha noción con el concepto o la idea de muerte o enfermedad. La muerte, el *Aa'in*, la persona Wayú y el estado de salud o enfermedad están íntimamente relacionados. Al igual que cada elemento material, simbólico y social dentro de la cultura y la cosmovisión Wayú están relacionados, asimismo estas concepciones se entrelazan. Como señala Nelly García, “la concepción de persona humana en la cultura Wayú comprende al individuo en su totalidad, el cosmos, el medio social y el ambiente que lo rodea” (García Gavidia, 2000:204). En este sentido, es casi imposible hablar de la muerte y la concepción de la enfermedad entre los Wayú sin hablar de su noción de *Aa'in* o energía vital.

Su concepto de *Aa'in*, que forma parte fundamental de la cosmovisión Wayú, permite ver cómo la muerte dentro de este grupo no es una idea, como señalamos al comienzo del trabajo, opuesta o contradictoria a la idea de vida. La muerte, para el Wayú, no es negación plena de la vida; al contrario, es la reafirmación de la propia existencia sobre un plano sagrado, trascendental o espiritual. No es, en parte como lo ha hecho occidente, negación del ser y desaparición plena de la existencia. La condición existencial del Wayú, entendiendo existencial en sentido heideggeriano, esto es, estar en el mundo (Heidegger, 1938), es sólo la presencia en un determinado plano de realidad de la energía que embarga al universo. Si lo vemos así, debemos considerar que el cuerpo físico del Wayú, en tanto formado persona, viniendo a existencia por la carne y los huesos, no es el único plano de realidad donde se expresa su vida; al contrario, la vida, que conforma la integración total del mundo profano-físico (*Anasü*) y el mundo sagrado-espiritual (*Pülasü*), puede expresarse en cualquiera de ellos.

Para el Wayú la muerte física no es ausencia de vida, sino vivencia del *Aa'in* (“alma”) en el plano *Pülasü*, que como lo ve el grupo étnico, este plano espiritual puede —igualmente— ofrecer la misma estructura social que el mundo

Anasü. Así, la idea de *Aa'in*, en tanto la entiende el Wayú como consciencia, alma y energía vital, es una idea o imagen simbólica que refiere a la fuerza que llena el universo en sus dos planos de realidad (*Anasü-Pülasü*). Por ello, podemos sostener que lo que desaparece en la muerte física no es la *Aa'in*, sino su objetivación y vivencia *Anasü*; no hay, propiamente, una muerte absoluta, pues no hay desaparición total del *Aa'in*, ya que “el alma no se pierde al morirnos, el alma se va, eso es todo (...)” (Pedro Epieyú, 2006).

El *Aa'in* (“alma”) es la imagen simbólica propia del ser y del mundo; una significados y realidades y sustenta la presencia misma del Wayú. Como bien señala Perrin, “el alma es la imagen (símbolo en nuestro caso), la apariencia de los seres o las cosas. *Saa'in nee*, <no es más que su alma>, es lo que se dice cuando se ve la silueta de una muchacha desvaneciéndose en el crepúsculo: una imagen sin materialidad, pero no una ilusión; una realidad <sagrada>, *Pülasü*.” (Perrin, 1995: 34. El paréntesis es mío). El *Aa'in* es símbolo de todo, pues “se hace extensivo a todo ser viviente e incluso a los objetos” (Perrin, 1995: 34). Como señala la señora América González, una anciana Wayú del sector Calendario en Maracaibo, “el *Aa'in* está en cada una de las cosas que rodean al Wayú, gracias a esto, que nos deja cuando viajamos a *Jepirra* o cuando sale del corazón del Wayú cuando duerme, no somos olvidados”.

Esta última afirmación, como lo comenta también Perrin, nos permite ver que el *Aa'in* es un modo de representación de la vida (y de la vida, también, más allá de la muerte física), pues hace *ser* a las cosas y, por tanto, permite que el Wayú recuerde y sea recordado. Como contenido simbólico la idea de *Aa'in* puede persistir en la memoria Wayú y en la evocación de éste de un recuerdo familiar. El “alma” o *Aa'in* es lo que recorre las dimensiones del tiempo y el espacio; y lo que permite al Piache hallar en el pasado o en los sueños las causas del mal. La memoria simbólica es objetivada a través del *Aa'in*, pues a través de ella se habla con los antepasados y con los tiempos míticos. Esto demuestra que, para el grupo la memoria no es sólo un proceso bio-psíquico, es una realidad espiritual y simbólica que conforma la vida del Wayú y parte de su condición de persona.

El Wayú busca y evoca un pasado porque puede traer a sus recuerdos y a la presencia en la ejecución de un ritual de curación, por un proceso de anamnesis, la imagen, el alma o el *Aa'in* de los familiares, amigos o antepasados. El

caso inverso, olvidar o aminorar los procesos de reconocimiento, evocación o percepción simbólica, se producen cuando el alma o *Aa'in* del Wayú se pierde mucho tiempo después de la muerte o cuando se presenta poco, o tal vez nunca, en los sueños. Entendido así, podemos afirmar que la idea misma de *Aa'in* no sólo tiene un carácter ontológico, ético, social o espiritual, también tiene consecuencias simbólicas y cognitivas esenciales para el grupo Wayú. Es una noción que muy bien permite vincular la memoria del Wayú con sus mecanismos de percepción y reconocimiento de información.

Ahora bien, aunque la última afirmación la haremos más clara en otro punto, queda por señalar un aspecto que hemos mencionado ya en esta última parte, y que consideramos es importante introducir en un análisis simbólico y cognitivo de las prácticas de curación Wayú, esto es, la noción de sueño y su vinculación a la idea o representación de *Aa'in*. A través de los sueños, según el Wayú, los antepasados hablan y pueden advertir de alguna catástrofe, mostrar el camino para encontrar el tratamiento de una enfermedad o, señalar al iniciado el camino para ser Piache. El sueño, que en la cultura Wayú es simbolizado a través de la figura mítica de *Lapiü*, Dios mítico fundador y guardián del mundo onírico, encargado, muchas veces, de colocar un poquito de alma en los recién nacidos o quitarle el alma a los moribundos, es una vía simbólica y cognitiva por la que el Wayú establece un vínculo con el *Aa'in* de sus antepasados y con sus deidades míticas. Es, además, una vía por la cual la mente y el imaginario del Wayú explora, en una *memoria onírica*, los recuerdos y las advertencias que les van a guiar en el mundo o realidad *Anasü*. El sueño, en términos de Sperber, es parte de la memoria pasiva y del mecanismo simbólico por el que su cultura (Wayú) va a buscar respuestas, guías y aclaraciones.

Como comenta Miguel Ángel Jusayú, la Piache Josefina y la Sra. América González, el sueño sirve para revelar —simbólicamente— al Wayú algo extraordinario que puede guiar su vida, resolver un problema o encontrar un camino. Éste, por tanto, puede tener un carácter cotidiano y un carácter extraordinario: en el primer caso, un sueño es cotidiano cuando no revela algo trascendental, sino que muestra, simbólicamente, las cosas con las que el Wayú convive diariamente; en el segundo caso, el sueño revela o advierte, por ejemplo, alguna situación peligrosa; situación que, al no ser controlada

por los mecanismos habituales de la cultura, como sería una enfermedad *Wanülüü*, debe ser tratada por un Piache:

El sueño puede tener un matiz cotidiano o un matiz extraordinario. Cuando el sueño tiene un matiz cotidiano, se sueña con los seres o cosas que se ven frecuentemente: la casa, los animales, los lugares, la comida, la ropa, etc. Cuando el sueño tiene un matiz extraordinario, se perciben revelaciones o advertencias graves acerca de algún peligro, información contundente sobre alguna actividad que debe realizar la persona, datos o detalles exactos sobre cómo se deben hacer las cosas, etc. (Jusayú, S/F).

B. G. R.: *Como Piache ¿Cuál es la importancia de los sueños para ustedes?*

Piache Josefina: *En los sueños se dan peticiones para salvarle la vida a otra persona, así se me han dado en los sueños. Entonces se cumple con todo lo que se dice en los sueños qué debe hacerse a las personas y cuáles son las peticiones, qué debe hacer esto y aquello. Las personas que de verdad creen en eso lo hacen, sino les resta importancia (Nazareth, 2014)*

B. G. R.: *¿Cómo fue su iniciación como Piache?*

Piache Josefina: *Para poder ser Piache no fue algo que quise. Yo comencé con una hemorragia permanente que no sabía cómo curármela. Y para poder curarme recurrí a una Piache, entonces la Piache me dio una serie de indicaciones de qué tomar, pero nada que daba resultados. Pero hace unos años se me murió un hijo de un año entonces él me vino en sueños, pero hecho ya un hombre grande y él me dio el nombre de una planta que debía de tomar para curar la hemorragia y desde ese momento ese fue el don que me dio el hijo para curar la hemorragia. A partir de ahí han venido muchos para curar ese problema de hemorragia. Y he curado a muchas personas con esas plantas que me dio mi hijo. A partir de ahí he seguido todo lo que me dice mi hijo. Él es uno de mis espíritus auxiliares que me baja. (Nazareth, 2014)*

Yo tenía mucho dolor de cabeza, ¡mmmmmm!, y un hermano mío vino en sueños, él quería avisarme de un peligro. Que cuando fui pa' Nazareth me atacó un Yoluja. Yo he dejado de asistir mucho a Piaches, pero esta vez fui pa' ver que podía hacer. Mi hermano dijo que fuera allá, que ella sabía. Era una Piache amiga de mi mamá. (Sra. América González, Sector Calendario, 2014).

El sueño permite al Wayú explorar su memoria mítica y vincularse — simbólicamente— con su pasado o su futuro. A través de éste el Wayú extrae la información simbólica necesaria para ordenar su mundo cotidiano

Anasü, pues el tiempo, el *Aa'in* y el mundo sagrado (*Pülasü*), en tanto ordenadores y responsable de la vida de éste, pueden revelarse a través de él.

Así pues, para el Wayú el sueño está relacionado con el tiempo: el pasado, el presente y el futuro. Es indicio o presagio de fracaso o desgracia, de felicidad o alegría (Jusayú, S/F)

El sueño adquiere esa forma y dicha función porque, como señala Miguel Perera, “el hombre, para protegerse, ha desarrollado formas de comunicación con su medio ambiente, mecanismos que le permiten relacionarse con su entorno caprichoso, a la vez amistoso y peligroso, rodeándose de una amplia variedad de medidas precautelativas y propiciatorias” (Perera, 1997:15). Estos mecanismos, en su mayoría de carácter simbólico y cognitivo, obedecen —en gran medida— dentro de la etnia Wayú, a medios de *comunicación onírica*. El viaje del alma o *Aa'in* del Wayú por los dominios de *Lapü* le permite establecer comunicación con su memoria simbólica, la cual le va a señalar ciertas medidas precautelativas y propiciatorias que lo van a proteger del mal; y que en el peor de los casos, son medidas imperativas que si no se cumplen pueden hacer víctima al Wayú de un daño o muerte:

I (informante): *El tío materno de Espina se le apareció en el sueño; había sacado sus restos hace ya mucho tiempo, hace como cinco años. Le dijo a ella “dame una cabra, me muero de hambre”.*

S (Seinask): *¿Y qué hubiera ocurrido si no le hubiese dado una cabra?*

I: *Si no le hubiese dado una cabra, se hubiera muerto un niño o un adulto de la familia. Su tío materno se hubiera enfadado con ella porque se hubiera quedado sin comer. Cuando se mató la cabra, el tío materno de Espina se comió el “espíritu” *Aa'in* de la cabra. La gente se quedó satisfecha con la carne, todos durmieron con un estómago lleno de carne.* (Seinask, citado por: Goulet, 1987: 342).

Yo no creo ya mucho en los Piaches, y aquí en la ciudad menos, ellos engañan mucho. Puro saca cobre y más na'. Pero ellos dicen y que si uno no cumple lo que dicen los sueños es peligroso. Que hay que traer lo que piden sus Aseyüu. Yo sé que eso es así, pero si lo dice uno bueno. (Sra. América González, Sector Calendario, 2014).

Se concibe al sueño, así, como un lugar de intercambio simbólico y cognitivo que encausa ciertas conductas del Wayú hacia acciones favorables, las cuales, le permiten su permanencia en el mundo *Anasü*. Poseer *Aa'in*, ser persona Wayú y permanecer en el mundo *Anasü*, es conocer y aprender a oír los mensajes de

su memoria mítica o familiar, dispuestos en una comunicación con sus antepasados. El sueño, con una función algo distinta a nuestra cultura, donde puede considerarse un fenómeno mental poco funcional para establecer criterios de verdad racional por su falta de justificación empírica, en el mundo cultural Wayú encausa las creencias y le otorga realidad y valor de verdad.

5. La condición de Persona Wayú y su grado de vinculación con el *Aa'in*. La muerte y el funcionamiento de su memoria cultural

A parte de la relación simbólica y cognitiva entre el *Aa'in* y el conjunto de prácticas y creencias Wayú, falta por decir algunas cosas en relación con la noción de persona y su vinculación con la idea de muerte y enfermedad dentro del grupo. El concepto de muerte, como hemos tratado de dejar claro anteriormente, no es un hecho contrario a la vida; al contrario, se une a ésta para reflejar la continuidad y la complejidad de la vida Wayú. La forma de hablar de una fuerza vital que tiene el Wayú (*Aa'in*) engloba lo que se puede percibir y representar como vida, pero también lo que se puede percibir o representar como muerte. La muerte y la vida no están disociadas, se enlazan y se pueden representar por el concepto mismo de *Aa'in*. Es una unidad inalterable que permite la representación y simbolización del cuerpo, la persona y la enfermedad; haciendo notar la totalidad del ser Wayú y no la fragmentación.

Eso nos da a entender, claramente, que estar enfermo significa para el Wayú haber perdido parte de esa energía vital. Al ser una unidad perdurable que fortalece y simboliza la total condición sana del Wayú, la capacidad del cuerpo de alejarse o acercarse a ella estipula la desaparición física; o, en el “mejor” de los casos, define sólo la condición de ‘enfermo’. Significa también que, según el grado de alejamiento del cuerpo de su energía vital, se concreta el tipo de enfermedad a reconocer y, por tanto, el tipo de curación que se ha de practicar. Como señala Nelly García, “la enfermedad es un desmoronarse del cuerpo a causa de la salida de la *Aa'in*”, pues ésta “puede crecer o disminuirse, aproximarse o alejarse, anticipando así el mal” (García Gavidia, 2000: 205).

Frente a la enfermedad, que es el resultado de un alejamiento *parcial* del cuerpo físico de su fuente vital, la muerte física debe entender como un alejamiento *definitivo* del *Aa'in* del cuerpo físico del Wayú y, así, de una muer-

te *Anasü*⁸⁹. En la muerte del *cuerpo físico* del Wayú, que no es, como señalan muchos autores, propiamente una desaparición total de la energía vital, pues quien muere puede continuar manteniendo lazos de comunicación a través de los sueños con la familia y el grupo desde el mundo *Pülasü*, la *Aa'in* de éste realiza un viaje a *Noümain Pürashi* o tierra de poderosos, espacio de continuidad social y cultural, para mantener ahora un lazo mnemónico con los Wayú vivos.

La *Aa'in* permite, como creemos, darle aún después de la muerte del cuerpo físico continuidad a la condición de “persona” Wayú, pues todavía se le considera social e individualmente parte del grupo; y pasa ahora a formar parte de la *memoria pasiva* o conciencia ancestral del grupo. La condición de “persona” Wayú, convertida ahora en *Yoluja* después de la muerte, redefine sus funciones al encargarse ahora de proveer información y prevenciones al grupo familiar. Si vemos, simbólicamente, se concibe a la muerte física bajo cierto proceso de *inversión simbólica* en los procesos de cognición, pues el mundo de los muertos o tierra de poderosos (*Noümain Pürashi*), como lugar sagrado o *Pülasü*, sería el lugar desde donde la “persona” Wayú, ahora *Yoluja*, por ejemplo, invierte sus roles y funciones; éste ya no busca, en términos oníricos, comunicación con sus antepasados, sino, al contrario, *es un antepasado que puede dañar o dar información a través de los sueños a algún familiar vivo*. Su papel cambia cuando muere, y el Wayú se lo representa como diferente en ciertos aspectos al de un Wayú en el mundo *Anasü*. En términos fenomenológicos, el mundo *Pülasü* y el *Yoluja* son, a manera de mecanismos simbólicos y epistémicos, contenidos de conciencia, lugar de búsqueda de información por parte de los Wayú que se encuentran en el plano *Anasü* o mundo profano y físico.

A través de la muerte física de la persona Wayú la cultura de éste logra disponer y constituir una memoria y un conjunto de imágenes simbólicas que, a través del mundo *Pülasü* o el *Yoluja*, se pueden hacer visibles y disponibles a la memoria del Wayú que habita todavía el mundo físico o *Anasü*.

89 Cuando hablamos de muerte *Anasü* —y, consecuentemente, de muerte *Pülasü*— nos referimos, en concordancia al primer y segundo entierro, a la muerte que se produce en este plano de realidad en la que el cuerpo físico del Wayú deja de tener vida. Por otro lado, lo que definimos como muerte *Pülasü* es la muerte que se produce en el plano espiritual o sagrado, donde es el alma del Wayú o *Yoluja* quien parte definitivamente de *Jepirra*. En la muerte *Anasü* muere la memoria del Wayú para convertirse ahora en contenido de memoria. El Wayú pasa a *Noümain Pürashi*, la tierra de los poderosos, para hablarle como *Yoluja* a la memoria de los Wayú vivos, o para dañarlos.

Como refiere un Wayú en la obra de Perrin, “las almas de los difuntos vuelven sobre la tierra. Se encuentran con las nuestras cuando soñamos con los muertos. Aquí, a veces, vemos sus sombras. Son los *Yolujas*, sombras de los muertos sobre la tierra” (Perrin, 1995:34). Es necesario el vínculo con el más allá o mundo *Pülasü*, así como, la inversión en las funciones de la persona Wayú convertido ahora en *Yoluja*, en tanto que, este espacio, como la persona Wayú, son reservorio de información y de constitución simbólica del mundo *Anasü* del Wayú. Ahora bien, esta información, en la mayoría de los casos, se puede presentar a manera de una memoria oculta no dispuesta para todos, sólo para aquellos a quienes se le presenta en sueños o para aquellos quienes manejan un saber especial, esto es, por ejemplo, los *Piaches*. Aunque ciertamente todos los Wayú sueñan y éste último representa un elemento importante dentro de su vida cultural, hay información que se revela a través de los sueños que sólo pueden entender figuras como los *Piaches*, caso, por ejemplo, la solución a un mal.

La muerte física o *Anasü* sería, entonces, en tanto es el resultado del alejamiento definitivo del *Aa'in* del cuerpo físico Wayú, una manera para comprender los procesos mnemónicos de este grupo. Su concepción está vinculada, necesariamente, a la noción de *memoria cultural*. Se escucha al pasado, por medio de los sueños o por un saber especial, a través de los espíritus y el mundo sagrado; los *Yolujas* hablan en sueños al Wayú para prevenirlo o exigirle algún pago; la sociedad entera se puede ordenar y restablecer cuando el Wayú acata las órdenes exigidas por sus familiares muertos. El recuerdo y la preservación de la tradición, en cierto grado, están en las manos de quienes cumplen las órdenes de la cultura a través de las voces de sus muertos. La continuidad simbólica de la cultura Wayú está en las manos de cada uno de los individuos que escucha, a través de los sueños, a sus muertos que ahora hablan desde el mundo *Pülasü*. Como bien señala Roger Bastide, la memoria del grupo y de la tradición dependen del sistema de interrelaciones de memorias particulares, pues el grupo sólo conserva la estructura de las conexiones entre las diversas memorias individuales (Bastide, 1994).

Para el grupo también sus muertos son muy importantes en términos cognitivos y simbólicos, pues el proceso de anamnesis o búsqueda del recuerdo, necesario para que el pensamiento y la mente humana tenga una

proyección del pasado, en el caso Wayú, como hemos visto, se genera —mayormente— a través del vínculo constante que tiene *cada* Wayú con sus parientes muertos; lo que permite a todo el sistema cultural mantener un cierto orden y una continuidad espacio-temporal. De esto se desprende algo muy interesante que puede explicar la necesidad de dos entierros.

En primer lugar, un primer entierro permite crear la memoria del grupo a través del conjunto de interrelaciones de las memorias particulares. Se realiza un primer entierro para crear un reservorio de recuerdos, de los cuales se va a alimentar el grupo a través de los sueños o por medio de un saber especial como el de los Piaches. Con el primer entierro se construye un lazo o vínculo necesario y directo con los muertos a través de imágenes simbólicas como los *Yolujas*. El primer entierro sirve para crear, articular y fundar lazos entre un pasado y un presente aparentemente distantes, pues por medio del vínculo con los muertos el pasado se le abre al Wayú sobre el presente; éste cumple la función de puente entre el presente y el pasado. El recuerdo de los muertos son contenidos de memoria, y éstos, como dice Paúl Ricoeur (2003), es un apuntar siempre al pasado. La memoria Wayú es un apuntar a la “*presencia*” de sus muertos que les pueden hablar en sueños. De aquí, y es lo que creemos nosotros desde una mirada Étic, la muerte es muy importante para entender sus mecanismos oníricos, pues quienes muchas veces los vinculan con su memoria y les hablan de su pasado, de su cultura y de sus deberes, son los muertos que se pasean, después del primer entierro, todavía por tierras Wayú⁹⁰. ¿Qué es lo que hace muchas veces realmente al sueño tener forma?, el hecho de que exista un pasado con el cual hablar. Por ello es que, la práctica del entierro ha sido —y sigue siendo— muy importante para el Wayú, tanto que, es una de las prácticas que todavía sigue siendo esencial en toda la Guajira y en las zonas urbanas donde habita; muchas veces obligando al Wayú a recorrer grandes distancias para poder ejercer los ritos que la conforman. Particularmente consideramos que si se pierde esta práctica se pierde mucho de la tradición y de la forma cómo trabaja la memoria Wayú.

En segundo lugar, el segundo entierro sirve para no saturar a la mente o a la memoria de tantos recuerdos y tanta información, pues con este entierro se libera y se reduce mucha de la entrada de información a la mente a través

90 Tal vez esto sea razón para que tanto el primero como el segundo entierro sigan siendo —aún hoy— muy importantes para el Wayú.

de la memoria. Con el segundo entierro se obliga a la memoria a “*olvidar*”, pues a través de él la mente deja libre el recuerdo del pariente. Bajo una lógica cognitiva y simbólica, la mente del Wayú desecha recursos o información redundante, pues si éste tiene dos, tres o más parientes muertos, ello implicaría un exceso de instrumentos para hablar y escuchar al pasado; tiene elementos sobrantes en su memoria que realmente no cumplen una labor funcional, pues con al menos un pariente que lo guíe, le hable o le señale algún compromiso basta para mantener y acoplar la tradición Wayú al conjunto de sus *hábitus*. Por ello, el Wayú necesita el segundo entierro, pues en términos cognitivos, éste es un recurso para no saturar su mente de pensamientos y eliminar muchos recuerdos que, a la larga, no son realmente funcionales. A un Wayú se le puede presentar en sueños tanto un tío materno como su abuelo paterno; sea cual sea, cualquiera de los dos puede aclararle o decirle alguna información que necesite. El segundo entierro sirve como una válvula de escape a la gran cantidad de información que recoge su memoria; en tal sentido, con sólo mantener una relación mnemónica con algún pariente puede bastar para consolidar sus acciones culturales sin necesidad de tener que recordar a todos sus parientes muertos.

Dentro de nuestro modelo de interpretación, los mecanismos simbólicos y cognitivos sirven aún en esa práctica del segundo entierro, pues ellos operan y se presentan en toda la estructura y dinámica social y cultural Wayú. Como señala Joel Candau, “las interacciones sociales y culturales (como el segundo entierro) hicieron (hacen) posible el pensamiento y la memoria (como parte de unos mecanismos cognitivos), al permitir el establecimiento y la distribución de conocimientos, creencias, convenciones, la comprensión de imágenes, de metáforas, la elaboración y confrontación de razonamientos” (Candau, 2002:15. Los paréntesis son míos). Las interacciones sociales y culturales permiten —o amplían— el funcionamiento de los mecanismos simbólicos y cognitivos, y viceversa; y éstos están en cada una de las prácticas y creencias que una cultura posee o realiza.

Todo lo anterior nos permite entender y analizar el funcionamiento de la memoria cultural del grupo a través de lo que hemos denominado *muer-te Anasü* y *muer-te Pülasü*; esto es, la muerte física y la muerte espiritual del Wayú. Ámbitos de la muerte que expresan y sostienen la común práctica

Wayú del doble entierro. Cada forma de muerte sea en el plano físico o espiritual, está vinculada a una forma de trabajar la memoria. En la primera aparece un recuerdo más consistente y agudo en la memoria de los parientes del muerto; en la segunda se debilita ese recuerdo llegando, incluso, a no darse completamente. En el primer entierro el recuerdo de los parientes es mucho más pronunciado, en parte, como vimos, porque el alma viaja al mundo *Pülasü*, lugar donde se encuentra *Jepirra*, cuando sale definitivamente del cuerpo físico. Este viaje, como mencionamos, transforma al Wayú en *Yoluja*, y puede permitir ubicar al alma del Wayú en un mismo nivel social como lo mantenía en el mundo *Anasü*; en otras palabras, “los guajiros dicen que la vida en *Jepirra* sigue como la vida en la tierra: se encuentran pobres y ricos, se reconstituye series de parientes, se participa en actividades económicas —pastorear, cultivar, cazar—.” (Goulet, 1987: 339). Mientras que, a través del segundo entierro, esa ubicación social desaparece para hacer que el Wayú muerto viaje definitivamente al más allá; donde los parientes pierden definitivamente el contacto que podían mantener con sus familiares desde *Jepirra*.

Hay un recuerdo más fuerte en el primer entierro, pues los Wayú muertos que viajan a *Jepirra* pueden establecerse y tener una posición social cómoda en relación con lo que tenían aquí. El cuerpo, ya no físico sino espiritual, adscrito aún a una condición de persona Wayú, sigue conectado al plano *Pülasü*, y puede funcionar como instrumento de señal de ese más allá. El hecho de tener un apellido clánico o *marca* familiar (*Eirruku*) puede determinar la ganancia de una buena posición en el mundo *Pülasü*. La concepción del cuerpo del Wayú bajo esta creencia, es que la marca le permite asegurarse recursos como agua clara, comida, bienes, etc., en su vida como *Yoluja*. Le permite tener recursos para la espera de la muerte *Pülasü* (espiritual). La marca o *Eirruku* es como el apellido o la carne a la cual el Wayú pertenece. También, de cierto modo, sirve para reconocer a familiares o esposas en el otro mundo.

Podemos entonces hablar, en relación con la dicotomía establecida por el Wayú entre mundo *Anasü* y *Pülasü*, también de una muerte *Anasü* y *Pülasü*. En cuanto a la primera, ésta se produce en este mundo cuando el *Aa'in* y el cuerpo físico del Wayú se separan. La muerte aquí no es definitiva, o como dice Hertzio, instantánea, pues, aunque la *Aa'in* deja al cuerpo fisi-

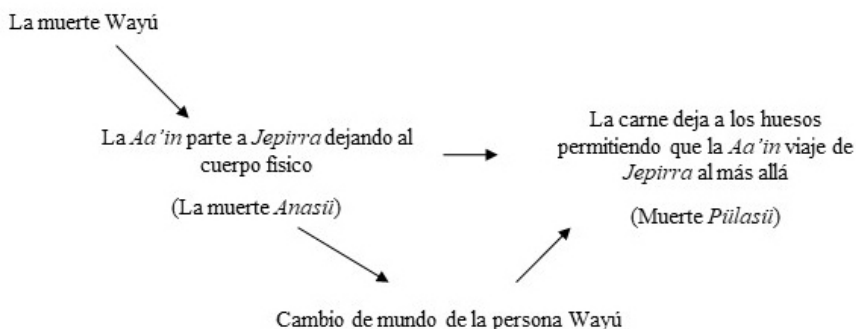
co para viajar a *Jepirra* o al mundo considerado *Pülasü*, ésta fuerza depende aún para su viaje definitivo de la descomposición o separación de la carne de los huesos. En este tipo de muerte el entierro se define *Ashulapalajatü*, ya que la bóveda allí utilizada sirve sólo para la parte pulposa del cuerpo. La segunda muerte se produce en el “más allá”. Allí la *Aa'in* separada del cuerpo físico, mas no disociada de él simbólicamente, espera en una especie de espacio liminal; es decir, espera en un espacio un tanto separado de la vida y la condición cotidiana Wayú a la descomposición del cadáver y la carne. El alma del Wayú habita miserablemente en las partes exteriores del vecindario o aldeas, provocando miedo o enfermedades al pueblo.

La muerte *Pülasü* es la muerte del *Yoluja*; la muerte *ya* del alma. En ella el entierro se define *Jipupala*, pues la bóveda allí utilizada sirve ya no para la carne, sino para los huesos del cuerpo; marcando con esto la muerte definitiva de la persona Wayú y de su *Aa'in*. La condición para este entierro es que la parte blanda esté separada totalmente del cuerpo; algo que se sabe solamente, confirmando nuestra posición cognitiva, cuando la memoria onírica y ancestral del Wayú se activa a través de los sueños, comunicando a través de familiares —u otros— cuándo debe desenterrarse un familiar.

Como bien lo confirma el siguiente comentario, el Wayú tiene dos vidas y dos muertes:

Los guajiros morimos dos veces y por tanto dos veces debemos enterrar a nuestros muertos. La primera vez enterramos su carne y su cuerpo, y ya, en una segunda vez cuando el alma del muerto nos señale la hora a través de los sueños, enterramos sus huesos.” (Chocoto, apodo de un líder comunitario Wayú, 2014).

Esquemáticamente se puede expresar de la siguiente manera:



Para la segunda muerte la condición para considerar la separación total de la carne de los huesos en el cuerpo físico del Wayuu, luego de las señales oníricas, depende de la forma cómo se utilice el acontecimiento de la muerte *Pülasü* para los fines sociales. Los individuos y los grupos realizan diferentes usos de esta segunda muerte de acuerdo con sus aspiraciones sociales y su condición económica. El alma del Wayú muerto, en ese trayecto a desvanecerse completamente para que la *Aa'in* viaje definitivamente de *Jepirra* al más allá, simbólicamente, sigue teniendo una importancia para el Wayú dentro de un conjunto de creencias y relaciones sociales. El hecho de que se produzca un segundo entierro así lo demuestra, pues a través de la utilización de ciertos rituales en él para que se origine el viaje definitivo del “alma” del Wayú al más allá, se dan modos de vinculación social entre los Wayú. También, dichos rituales sirven como instrumento político y para la creación de nuevas obligaciones y deudas. De igual modo, como señalamos, para la creación de principios cognitivos que regulan los mecanismos mnemónicos. Tanto el cuerpo, la persona y la muerte cumplen —esencialmente— una labor simbólica organizando a la cultura sobre unas determinadas prácticas y creencias.

6. Aspectos mitológicos y religiosos de la vida, la muerte y la enfermedad entre los Wayú.

La creencia en el *Aa'in* o energía vital es una idea clave dentro de las creencias Wayú, vinculada directamente a la noción de muerte, vida, persona, enfermedad y salud⁹¹. Es una noción religiosa *fundacional* a través de

91 Es oportuno acotar en esta parte que, la noción de *fuera vital* no es una creencia sólo del grupo Wayú. Aunque algunos grupos culturales son animistas y otros no, para este último caso el cristianismo, la mayoría de grupos étnicos comparten una noción similar: la noción de Ki entre los orientales, la noción de *Alma* entre los cristianos, la idea de *Atman* entre los hindúes [que refiere a la idea de aliento vital, de aquí provienen las prácticas tradicionales de Yoga, que implican el control de la respiración (*Prana*) entendido como la fuerza de la vida (*Jiva*) (Véase: *El Bhagavad-Gitá*, Edición completa. The Bhaktivedanta Book Trust, 1976)]; o, la noción de *Nafs* y *Ruh* entre los islámicos, que da a entender el elemento que otorga a los seres humanos una dignidad espiritual profunda [véase: Magdalena, 1999]. También los *Inuit* de Canadá creen que los animales y los hombres tienen un alma conjunta que les da vida, por ello, si dos personas tienen el mismo nombre esto le hace tener una relación a nivel del alma y una simpatía mutua, formando una red de almas parcialmente compartidas que tienden puentes entre los vivos, los muertos y el reino animal [Vitebsky, 2006]. Y, por otro lado, es también interesante notar cómo el concepto de energía o fuerza, desde un punto de vista científico, se ha hecho tan importante y relevante para la física contemporánea; esto, porque refiere a una concepción clave dentro de las teorías científicas, a saber, la de una fuerza universal y subatómica que crea la dinámica del universo y la naturaleza.

la cual adquiere sentido, significado, orden y claridad perceptiva la idea — esencial— que maneja el Wayú de mundo profano (*Anasü*) y realidad espiritual y sagrada (*Pülasü*). La dicotomía entre planos de realidad (*Anasü-Pülasü*) y la manera cómo se vinculan en el imaginario y en la vida simbólica Wayú para formar en la mente de cada individuo la idea de vida y muerte, tiene su consistencia en esa idea de fuerza sagrada y espiritual llamada *Aa'in*. Dicha fuerza, en tanto esencia y “alma” primordial de la persona Wayú y del cosmos, recrea y articula también un espacio-tiempo sagrado en la mente del Wayú que explica el origen y la constitución de todo; asimismo, su modo de realización en el plano profano, cotidiano y cultural. Y hasta el mal, desde donde se puede entender la concepción de la enfermedad en los Wayú, se concibe a partir de ella, pues éste es el resultado del robo o deterioro de su “alma” o fuerza vital. Como bien señala Segovia, “para los Wayú, desde su forma de interpretar el mundo, la obtención de almas es una actividad importante para la supervivencia de la sociedad. Los hombres necesitan sus almas, que devienen de la relación padre-hijo referida en la historia primigenia, evocando las estrellas, el arriba, lo frío; los espíritus del mal necesitan las almas humanas para seguir siendo” (Segovia, 1998).

La creencia en el *Aa'in* como fuerza generadora de vida, parte esencial en la constitución de la persona Wayú y como forma del alma de los Wayú muertos que se puede expresar a través de los sueños, es un principio simbólico activo y una de las certezas básicas y fundacionales que mueve el mundo religioso y social de este grupo. Está vinculada con toda la cultura Wayú: desde su cotidianidad y mitologías hasta las prácticas rituales de curación. Partiendo de la idea o de la noción de *Certeza*⁹², considerada una creen-

92 Éste es un concepto muy manejado dentro de la epistemología, que autores como Rappaport o el mismo Víctor Turner con su idea de símbolos dominantes, han mostrado en los estudios antropológicos. Como bien señala Wittgenstein, autor que nos presenta una definición muy clara sobre esta idea, las *certezas culturales* son criterios ineludibles de toda actividad humana en tanto actividad perceptiva y simbólica. Son principios epistémicos fundamentales y necesarios para que sean posibles los significados y toda actividad cultural. Cuando estructuramos la ‘realidad’ y conseguimos formar una imagen del mundo, esta imagen debe ser tal, que es imposible dudar de ella. Si dudáramos de ella no tendríamos criterios simbólicos y perceptivos para reconocer el mundo, es más, el mundo, culturalmente hablando, ni siquiera existiría. Culturalmente el ser humano solidifica versiones, como diría Goodman, de lo dado. A este respecto, es que decimos que vemos el mundo y lo significamos porque estamos seguro de algo; y ciertas palabras y percepciones base tienen sentido, no porque sean verdaderas, sino porque ni siquiera vale para ellas el criterio de la interrogación o la duda. Como señala muy bien Gregory Bateson, desde una teoría de los sistemas y de la comunicación, en toda cultura existen proposiciones básicas funda-

cia-base desde de la cual se generan otros niveles de percepción, ordenamiento cultural, representación y significación del mundo en las culturas, es claro que la creencia en el *Aa'in* es un ejemplo.

Organiza otras representaciones, significaciones y prácticas dentro de la etnia. La manera de concebir la enfermedad, la vida y la muerte sólo se puede construir en el imaginario Wayú y en sus procesos de cognición desde dicha certeza básica. Sin esta noción los fenómenos naturales y culturales sólo serían referentes inanimados, y el mundo *Pülasü* y *Anasü* nociones abstractas y sin-sentido. Sin ella el cuerpo mismo del Wayú y los objetos —simplemente— ocuparían un espacio y tendrían un peso, pero no llegarían a tener un significado o una existencia simbólica real, ni el cuerpo una condición de persona cultural (Vitebsky, 2006).

A partir de dicha convicción el imaginario Wayú selecciona, clasifica, codifica y ordena en una serie de significados simbólicos los elementos suprasensibles, míticos y místicos con los cuales, según considera el grupo, está cargado el mundo físico. La realidad se le presenta al Wayú como un conjunto de *fuerzas* y luchas espirituales y míticas constantes; en tanto el universo y la misma esencia Wayú están sujetos a una fuerza o energía esencial (*Aa'in*) que vive en movimiento y pugna.

A su vez, como hemos señalado, la carga de elementos espirituales y míticos que operan en la cultura Wayú y en sus mecanismos de percepción y codificación simbólica relacionados a dicha fuerza, generan la diferenciación, a su vez que el vínculo, entre la realidad física profana (*Anasü*) y la realidad espiritual sagrada (*Pülasü*). Su “diferenciación” y distinción del mundo en dos planos de realidad parte de una sobrestimación simbólica, perceptiva y cognitiva de la realidad como cargada de un trasfondo habitual y otro espiritual y sagrado. TrASFondo que muestra, consciente o inconscientemente, a la conciencia del Wayú de qué depende su existencia en este mundo y cómo ha de vivir el otro. Por tanto, al construir el Wayú su idea de la muerte o de la enfermedad sobre la noción de fuerza o energía vital (*Aa'in*), en tanto la primera se produce por la pérdida total en el cuerpo físico del *Aa'in*, y la segunda, por una disminución de esta fuerza en el cuerpo, sus mecanismos de ordenamiento perceptivo y de significación acerca de lo que es la muerte y la enfermedad

mentales que se mantienen pese a la perturbación del sistema social. [Bateson, 1972; 1979].

van a estar marcados por la selección de datos espirituales y “sagrados”. Si su noción de *Aa'in* o vitalidad obedece a criterios espirituales, obviamente su idea de muerte y enfermedad estarán marcados por los mismos criterios.

La concepción de la muerte y de la enfermedad para los Wayú está simbolizada dentro de un contexto espiritual y mítico en tanto que, su noción de *Aa'in* es percibida suprasensible. Sin ese carácter sagrado y espiritual con el que se carga esa idea, la historia mítica y las prácticas rituales de curación perderían sentido para el Wayú. Dicho grupo se ve en un mundo de fuerzas y de luchas espirituales con las que se integra o se aleja; allí encuentra explicación la muerte y la enfermedad. Toda su concepción del mundo parte de la organización de fuerzas vitales y de la lucha entre ellas. El *Outsü*, por ejemplo, debe tener el poder para combatir y pactar con los espíritus y sanar a sus víctimas, devolverles el *Aa'in*, matar a sus enemigos y salvar al propio pueblo de la enfermedad dentro de una dinámica de enfrentamientos espirituales y míticos. Su mundo lo integran un conjunto de fuerzas míticas y espirituales que explican su existencia y le dan sentido a su cultura. Hablar del Wayú y entender su dinámica cultural en relación con la salud y la enfermedad, es estudiar sus vínculos con la creencia en el *Aa'in* y con el conjunto de imágenes y representaciones míticas que la definen y la simbolizan. Esta creencia se vincula a su pasado y aparece como fondo en toda narración mitológica que expresa las luchas y enfrentamientos de las fuerzas más espirituales y sagradas que le han dado vida al Wayú. La fuerza vital y la existencia misma del Wayú tienen un pasado que se explica a través de los mitos y de los seres sagrados que los conforman; seres que inciden —comúnmente— en su mundo social y cultural.

De ese modo, encontramos a un mundo cultural y cotidiano Wayú unido a una realidad mítica y sagrada *Pülasü*. Por un vínculo esencialmente genealógico, dicha realidad le proporciona la esencia al Wayú simbolizando, así, la fuerza y la vida de éste. Por ejemplo, en una de las tantas versiones que encontramos entre los Wayú en la Alta Guajira colombiana de su mito cosmogónico, podemos observar el origen mítico de éste y su vínculo directo, por genealogía, con la realidad sagrada *Pülasü* y con el *Aa'in* que llena el universo:

La raíz de nuestros ancestros está constituida por seres autónomos, en esencia genios, sabios revitalizadores como Mma “la tierra”, Juya “la lluvia”, Kashi “la luna”, Piushi “la oscuridad”, Saamatui “el frío”, Joojotshi “la niebla”, Jorottüi “la luz”, Wattachon “la mañana”, Aaipa’a “la noche”, Maalia “el amanecer”,

etc. Deidades primigenias, seres vivientes de forma humana, habitantes de la tierra que conformaron la primera generación.

Estos seres que habitan la tierra se dieron cuenta que ellos solos no podrían ser felices, que necesitarían la compañía de otros, entonces Juya fecunda a Mma y nacen las Wunu 'u "las plantas", seres dependientes de los primeros que conformarían la segunda generación.

Las plantas eran seres que tenían apariencia humana, poseían cualidades y desempeñaban oficios diversos. Kute'ena, árbol conocido como "el indio desnudo", era un Wayú de piel hermosa. La corteza de este árbol se utiliza hoy día para bañar a los niños y a las Majayuulu'u durante el encierro para que tengan una piel suave y rozagante. El árbol Aipia, "cujio tripillo" era el Wayú encargado de curar las fracturas y hoy día la corteza de este árbol sirve para entablillar. Aparecieron otras plantas con diferentes aplicaciones, entre ellas, Wayawaichi, cuya corteza cura la diarrea de sangre, Ishipana es un laxante, Jawapi Kashupu'u, para disminuir la fiebre, Jawapi Kashuria, para apresurar el parto, Jawapi Kewirasü, para alejar los malos espíritus.

Aun así, Juya se dio cuenta que no todo estaba hecho y dijo:

Hace falta algo más. Entonces apareció la tercera generación formada por los uchii, animales en sus diferentes especies, dependientes también de la primera generación.

Primero surgieron los de agua y luego, los de tierra.

Juya preocupado le preguntó a Mma:

¿Qué señales pondremos a nuestros hijos? Ya son numerosos.

Tú dirás, tú eres el padre- respondió Mma.

¡Aah! entonces yo les pondré el nombre que los distinguirá por siempre.

Juya hizo brotar un rayo grandísimo que rajó la tierra. Las rocas se partieron y en uno de los pedazos quedaron grabados los símbolos de todos los clanes repartidos entre los miembros de la tercera generación, los animales, que en aquel entonces tenían apariencia humana.

Allí tienes. Le dice a Mma.

Ella contestó, -¡Está bien! Nuestros hijos se irán pero ellos se diferenciarán por esto, será la marca de su e'iruku "carne" por todos los tiempos para sus hijos, nietos y demás descendientes.

De esa manera fueron grabados los símbolos sobre las piedras y distribuidos sobre los miembros de la tercera generación, los animales, que eran Wayú que existían antes que nosotros y poseían cualidades y ejecutaban oficios diversos como el caso del pájaro Utta, ave color oscuro que tiene un collar blanco en el pescuezo, es de pico fuerte y además tiene como barba. Utta fue llamado a ser el palabrero por su imagen seria e imponente, pero tenía un grave problema, no poseía el don de la palabra y cada vez que intentaba mediar en un conflicto resultaba armando un lío con sus mentiras y necedades.

En vista de que Utta⁹³ no supo mantenerse como palabrero, lo despojaron de su título y llamaron entonces a Choocho, pájaro de color marrón o rojizo que era prudente y sabio, por eso hoy día cuando se escucha su canto nos presagia que pronto llegará a nosotros noticias de algo o de alguien.

Mucho tiempo atrás, las lluvias eran muy seguidas, la tierra era próspera hasta que sucedió lo que la transformó. Cuando aquel joven le tumbó los dientes con una flecha a la mujer de la vagina dentada, allá en el arroyo de Wotkasainru'u, la tierra cambió y los que sobrevivieron ya no fueron Maleiwa (versión: Margarita Prieto).⁹⁴

El origen mítico del Wayú explica su concepción de la vida y de la fuerza vital y sagrada que la genera. Como resultado, al hablar de la concepción mitológica de la muerte, la salud y la enfermedad entre los Wayú, se hace necesario hablar —primero— del origen mítico de éste y de su noción de vida. No se puede entender lo que significa para dicho grupo estar enfermo, tener un mal (sea *Ayuulee* o *Wanülüü*⁹⁵) o, morir en este mundo como en el mundo *Pülasü*, si no se comprende plenamente su noción de vida, los seres míticos que la generaron y el modo cómo la simbolizan.

Como bien refiere la narración del anterior mito, el Wayú fue creado por fuerzas sobrenaturales y sagradas. Fuerzas primigenias como *Mma* “la tierra” y *Juya* “la lluvia” dieron vida al Wayú a través de sucesivas generaciones, las cuales representan, igualmente, generaciones de fuerzas primordiales que simbolizan ciclos y energías naturales. *Mma* y *Juya* son para el Wayú fuerzas vivas de la naturaleza representadas en la primera generación de seres sagrados

93 En la versión de Paz Ipuana, el pájaro *Utta* mantiene su importancia mítica como símbolo mensajero que asigna los clanes y los nombres al Wayú; y más importante, su condición de persona [Paz Ipuana, 1973].

94 Véase también las versiones de [Pocaterra, 1985; Paz Ipuana, 1973].

95 El mal producido por seres míticos como los *Wanülüü* se conoce como enfermedades *Wanülüü*, o *Wanülüüsiraa*, que quiere decir, ser víctima, ser flechado o ser botín de caza de alguna entidad del mundo *Pülasü* como los *Wanülüü*.

que existieron y que dieron vida a todo lo existente. El Wayú y su distribución en clanes a través de un linaje o *Eirruku*, representa la última generación, tercera o cuarta según sea la narración, a través de la cual la energía de la naturaleza y la energía de las deidades míticas y sagradas se hacen presentes. Esta ascendencia, siendo hijos de *Mma* y *Juya*, junto a otros seres, brota de la necesidad de compañía y de la fuerza pro-creativa de estos últimos, quedando así distribuida por la tierra a través de un linaje o *Eirruku*. Los Wayú no son producto de la casualidad ni de un origen espontáneo, sino, como en la creación bíblica o en algunos otros mitos de creación africanos⁹⁶, son el resultado de la necesidad de creación divina y de la intención de los dioses por poblar el mundo, que a través del *Aa'in* y la naturaleza misma, conceden al Wayú su vitalidad y sus características particulares.

Juya fecundó a *Mma* en una explosión de energías naturales; descargas de agua, relámpagos y truenos dieron vida a la segunda generación de seres: las plantas *Wunukaliüira*. Pero no satisfechos con esto, dieron vida a la tercera generación de seres: los animales *Uchi*⁹⁷. Estos últimos, debido a su diversidad, fueron organizados en grupos y simbolizan el pasado totémico de los Wayú⁹⁸. El Wayú, de este modo, se une a la fuerza de las plantas y de los animales en un vínculo familiar, pues éste fue en un tiempo mítico parte de ellos. Su cuerpo se lo da la naturaleza y la fuerza vital el mundo espiritual y los seres sagrados (*Pülasü*). La energía vital del Wayú que le concede su condición de persona proviene del mundo y la tierra de los poderosos (*Noümain Pürashi*).

Esa etnia es producto de energías y fuerzas míticas con las cuales ha convivido y con las que tiene un vínculo directo desde los tiempos primigenios. Su vida está vinculada social, cultural, psíquica, espiritual y simbólicamente

96 Por ejemplo, para los Dogón de Malí el hombre fue moldeado en arcilla por la divinidad. Los Vendas del sur de Limpopo creen que Dios tomó la forma de una serpiente pitón para vomitar la creación. Para los Tonga de Mozambique el primer humano surgió de una caña. Los Hereros opinan, en cambio, que brotó de un árbol. [Véase: “La selva animada”, La nueva cara de África”, en: Revista Muy Especial. Marzo/Abril 2000 N° 46. G y J España ediciones. p. 36].

97 Como seres sagrados que nacieron de las fuerzas *Pülasü*, entran en el imaginario Wayú dentro de la categoría de seres *Pülashi*; es decir, seres prohibidos, sagrados y tabúes para la cultura. Por ello, pueden contaminar, por ejemplo, a los niños.

98 El grupo étnico Wayú se divide en clanes matrilineales, entre los cuales destacan: el clan Uriana (el tigre), Iguana (el Chigüire), Sijuana (la avispa), Zapuana (el alcaraván), Walepushana (el mapurite), Secuana (el murciélago), Epieyú (la cataneja), Jusayú (el oso hormiguero), Pushaina (el váquiro), Pausayú (la culebra).

a dichas fuerzas que lo condicionan. Así, por ejemplo, observamos cómo se vincula directamente con las plantas *Wunukaliüira* que una vez representaron la segunda generación de seres míticos que habitaron la tierra. Como bien se lee en la narración, tenemos, por ejemplo, el árbol *Wayawaichi*, cuya corteza cura la diarrea de sangre, *Ishipana* que es un laxante, *Jawapi Kashupu'u* planta utilizada para disminuir la fiebre, *Jawapi Kashuria* para apresurar el parto, *Jawapi Kewirasü* para alejar los malos espíritus, entre otros. Estas plantas en los procesos de curación, a parte de sus propiedades físicas, tienen un lugar importante en los símbolos Wayú, ya que representan a los seres y a las fuerzas míticas de las primeras generaciones que dieron vida a éste. Ellas permiten no sólo restablecer la salud del Wayú, sino, además, vincularlo con su pasado mítico; las plantas no son sólo un elemento botánico, son un símbolo de alianza con su pasado y con las fuerzas que le dieron vida.

Las fuerzas míticas, simbolizadas a través de una gran variedad de imágenes, son, así, parte importante en la constitución de la persona Wayú. Los nombres clánicos, su identidad o sus particularidades culturales hacen del Wayú un grupo étnico que surge de su integración a un mundo esencial de fuerzas sobrehumanas; quien como *Maleiwa*, a través de figuras como el pájaro *Utta* o *Choocho*, reconoce y otorga la existencia misma de éste. Esto es algo que nos muestra, a parte de la anterior, narraciones míticas antropológicas como la siguiente:

Los primeros Wayú y sus clanes surgieron todos de Wotkasainru, una tierra en la Alta Guajira. Fue Maleiwa quien los fabricó. Eso es lo que dicen los ancianos.

Maleiwa hizo también los hierros para marcar cada clan y distinguirlos: uno para los Uliana, otro para los Jayaliyu, otro para los Uraliyú...Hizo uno para los Ipuana, otro para los Jusayu, otro para los Epieyú, otro para los Sapuana, otro para los Jinnú...

Luego Maleiwa repartió el ganado:

Estos serán vuestros animales, dijo a los Wayú. Puso entre sus manos cuchillos. Distribuyó machetes. Las armas serán para matar gente, esto para cortar y preparar el alimento de ustedes.

Les dio también una pala:

Con esto trabajarán para su mujer, para su madre y para su suegra. Ustedes se ocuparán de los vivos desde su más tierna infancia. Su madre les criará. Acuérdense bien de lo que vengo de decir, dijo Maleiwa.

Entonces Maleiwa repartió a los Wayú, como ahora se distribuyen las ovejas al salir del corral: uno por aquí, otro por allá... Condujo a cada uno a los que iba a ser su tierra, como se hace hoy con los pasajeros de un camión. Así es como puede decir hoy un Wayú dónde nacieron los antepasados de su clan.

En sus orígenes, los pájaros también eran Wayú, 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 Wouliyiú, la avispa al clan Siijuana...

Así seguirá, dijo Maleiwa. Hoy en día la culebra es Uraliyú. Maleiwa no dio cuchillo a ninguno de los animales. Solamente se lo dio a los que hoy son hombres⁹⁹.

La constitución del Wayú, como última generación formada después de la creación del mundo y de las primeras generaciones, debe, en parte, su condición de persona a la asignación de un clan (*Eirruku*) y a su vínculo con sus ancestros y con su pasado mítico común. Éste pasado y el clan reflejan para el Wayú la constitución de su fuerza vital o *Aa'in*. Como última generación descendiente de *Mma* y *Juya*, el Wayú debe su vida a esa fuerza o energía vital heredada de sus antepasados. Como señala Segovia “el hombre Wayú está relacionado con los dioses originarios y con aquello que contiene de estos seres, en su cuerpo, en su constitución, en su alimentación” (Segovia, 1998); y para nosotros, en su *Aa'in*. Fuerza, además, que los une a su tierra Guajira, a la Península donde se encuentra su pasado y su esencia, pues es el lugar donde los primeros dioses como *Mma*, *Juya* o el mismo *Maleiwa*, proporcionaron parte de su esencia y de su fuerza vital para darle vida al primer Wayú. Ofrecen también su paz y su poder para entrar en conflicto con una serie de deidades que traen el mal al Wayú, como *Pulowi* o *Wanülüü*¹⁰⁰.

99 Relato contado por Simón Epieyú a Michel Perrin en *Aulejemerai* (Guajira venezolana). Tomado de: [Perrin, 1979].

100 En la mitología Wayú *Maleiwa* se describe como uno de los primeros dioses o fuerzas creadoras que adquiere características humanas, y que va a permanecer en una lucha constante, desde ese momento, con los *Wanülüü* o el mal [Paz Ipuana, 1973]. Podríamos decir que, a partir de la creación, y con esto el surgimiento mismo del mal, *Maleiwa* y el Wayú se condicionan y organizan su mundo a través de una lucha constante con las fuerzas del mal, representadas éstas en figuras como los *Wanülüü*. Una lucha que muy bien simboliza la dinámica constante de orden y caos en la que se encuentra el

Por ello, míticamente los Wayú proceden de la Alta Guajira¹⁰¹, de sectores como Nazareth, lugar sagrado donde los primeros dioses ofrecieron parte de su esencia vital poblando el mundo e iniciando una lucha con el mal. Esencia, además, que debe ser devuelta a ellos, en el mismo lugar sagrado, tras la muerte definitiva del Wayú. Por este motivo, creemos, se da el hecho de que la Península sea el lugar donde se sitúan la mayoría de los cementerios familiares de origen; y lugar, además, al que se dirigen muchos Wayú a realizar el segundo y definitivo entierro. Son lugares y cementerios ancestrales que definen el asentamiento primigenio de un núcleo familiar determinado, y que señalan como suyo todos los Wayú que han vivido y que han permanecido en la Media o Baja Guajira por décadas¹⁰².

El mito cosmogónico y antropogónico realmente simbolizan y explican el modo cómo el Wayú adquirió su condición de hombre y su fuerza vital. Lo que simbolizan las figuras e imágenes en los mitos son las fuerzas de la vida y la naturaleza, y las luchas y las tensiones presentes en su dinámica “existencial”. El Wayú objetiva en dichas representaciones la fuerza del universo que genera la vida, y su vínculo directo con ella. Fuerzas y luchas que se presentan también en su mundo social; mientras su mundo cultural y la naturaleza misma se encuentran unidos en un lazo único, el mundo social del Wayú objetiva y hace presente, a través de las distintas prácticas y creencias que han desarrollado, esa danza y choques de fuerzas espirituales y míticas que le dieron vida a él y a su organización cultural. La *Ionna*, los rituales de encierro, su organización matrilineal, sus rituales de entierro o sus rituales de curación, simbolizan y expresan la dinámica misma de la vida y la naturaleza; y son una forma especial de controlar los conflictos sociales y espirituales, logrando con esto establecer pactos de alianza y asociación con el mundo sagrado (*Pülasü*).

Su pasado mítico, su vínculo con el mundo sagrado *Pülasü* y su constitución de la persona a través del fortalecimiento de la fuerza vital *Aa'in*, con-

universo mismo, y que, procesos como los rituales de curación recrea y trata de aplacar.

101 En una versión del origen Wayú, *Maleiwa*, deidad creadora, formó al mundo y dispersó a los seres para que lo poblaran. Pero en esa acción olvidó reservarle una porción de la tierra a la hija que llegaría a reinar sobre la Guajira, entonces hizo brotar del mar la Península que hoy tiene su nombre. Dicha Diosa se casó con *Weinshi*, Dios del tiempo, y tuvieron varias hijas, una de ellas se casó con el Dios del mar *Palashi* y engendraron dos hijos: *Juya* y *Liwa*, la primavera. De la relación del Dios de los vientos *Jepíchikua* y *Liwa* nacieron los Guajiros. [Finol, 1984].

102 Véase: capítulo 2, etnografías.

forman parte del conjunto de prácticas y creencias que éste ejerce continuamente. Representan una parte estructural del comportamiento, la cultura y la simbolización del mundo para el Wayuu, por lo que, cualquier pequeña modificación en las mismas puede alterar parte del sistema social y cultural Wayú. Por ello están sujetas a una sistematización y resguardo a través de un conjunto de acciones y prácticas simbólicas que lleva a cabo el Wayú regularmente; tal es así su expresión y resguardo en los rituales de curación. Una protección ritual que intenta prevenir cualquier alteración esencial de los principios míticos de su cultura que intervienen en el proceso curativo y en la actitud que asume el Wayú ante el hecho patológico.

Dado es el caso cuando dicha protección no funciona y el Wayú no asume o cambia su concepción mítica y religiosa de la vida y la muerte, esto repercute en su relación con las prácticas y los tratamientos sanitarios que posee el grupo étnico para hacer frente a la muerte; pues cuando opera un cambio en sus certezas y relaciones más primordiales, las demás creencias que son sostenidas por ellas cambian, igualmente. De modo que, si ha existido un cambio en su concepción de la salud y la enfermedad en ciertos sectores, es porque anteriormente ya se ha dado un cambio en su concepción de la vida y la muerte; más precisamente, en su noción de fuerza o energía vital *Aa'in*.

Muchos Wayú que actualmente rechazan la concepción mítico-religiosa de la salud y la enfermedad y las prácticas de curación Piache, sobretudo en sectores urbanos como Maracaibo, son Wayú que han asumido una concepción de la vida y la muerte de base cristiana; son practicantes o creyentes de alguna religión cristiana protestante o católica. En algunas conversaciones con personas de dicho grupo étnico de sectores como Chino Julio o del Centro de la ciudad de Maracaibo, éstos degradaban las prácticas tradicionales de curación Wayú justificados en su fe hacia Jehová. Como nos decía Manuel González, un vendedor Wayú de Las Pulgas: *"Jehová no permite que practique esos rituales que realizan Piaches, son malos. Si quiero vivir en el paraíso no debo creer en brujos. Yo no creo que la gente esa cure, yo voy a la iglesia de por aquí cerca, por aquí, y sé que en la Biblia 'ta la verdad, ellos dicen que así es. Mi hermano también va allá"*.

Como resultado no es extraño que los cambios que han ocurrido en sectores como Maracaibo o el Mojan y en una pequeña parte de Nazareth, respecto

a la noción y a las prácticas sanitarias Wayú, hayan ocurrido casi en paralelo con los cambios que se han podido dar a nivel de las creencias y prácticas religiosas. La inserción de nuevas creencias religiosas con diferentes formas de concebir la vida y la muerte, como la inserción de iglesias protestantes en algunas zonas de la Guajira, como bien refleja el trabajo de Nelly García y Carlos Valbuena *Cuando cambian los Sueños: La cultura Wayú frente a las Iglesias evangélicas* (2004), o, la inserción de escuelas o internados de corte católico, pueden muy bien generar cambios en la concepción que tiene el Wayú sobre la salud y la enfermedad. Siendo ya Jehová o la idea de alma el repertorio de conceptos e imágenes que llenan la mente del Wayú, y no las deidades míticas o su creencia en el *Aa'in*, lo que sigue será un cambio en los parámetros sagrados que miden los criterios con los cuales asumen lo que es estar sano, enfermo y la manera cómo debería ser tratada la enfermedad.

Ahora bien, aunque esta última idea, de por si interesante, forma parte de otro trabajo de investigación donde se analizarán los cambios en la concepción de la salud y la enfermedad entre los Wayú en paralelo con los cambios en su concepción y prácticas religiosas, es necesario traerla a colación para justificar, en parte, lo que hemos intentado mostrar; a saber, la necesaria relación entre las creencias míticas y sagradas Wayú, su constitución simbólica del mundo y, las diferentes prácticas con las cuales asume y enfrenta la enfermedad (mal). Cómo asuma y acepte sus distintas creencias míticas sobre la salud, la enfermedad y la muerte va a definir sus prácticas curativas; siendo estas prácticas sobre todo rituales.

7. Símbolos mitológicos de la muerte, la salud y la enfermedad en la cultura Wayú. Características simbólicas del mal, una interpretación

Como se ha señalado en páginas anteriores, en el sistema cultural Wayú se asume que la muerte se produce cuando el *Aa'in* deja totalmente el cuerpo físico de alguien; cuando su “alma” parte a *Jepirra* y se transforma en un *Yolujá*. La muerte traslada su fuerza vital *Aa'in* a una dimensión espiritual y sacra donde se encuentra su esencia mítica y sagrada. Ésta, bajos estos términos, sería un medio de vincular espiritualmente al Wayú con su pasado y con su historia mítica. Morir es partir a la tierra de los poderosos (a *Noümain Püras-bi*) donde se encuentran sus antepasados y las fuerzas espirituales y primige-

nias que le dan vida a él y a su mundo físico, social y cultural. La muerte y la vida permiten hacerle entender al Wayú que hay más de un plano de realidad capaz de ser percibido por el cuerpo y los sentidos; por los mecanismos de percepción. Planos de realidad espiritual donde puede entrar desde este plano de existencia física, en grado sumo, sólo los Piaches en sus viajes espirituales. La muerte, y sus modos de simbolizarla, hace ver al Wayú la existencia de otra realidad y expresar las diferencias entre ese mundo de las esencias y su mundo habitual de fenómenos e impresiones (Vitebsky, 2006). La simbolización de la muerte y la vida le señala y le ratifica la incidencia de ese mundo de las esencias (*Pülasü*) sobre su mundo habitual y cotidiano (*Anasü*).

El Wayú simboliza y se ve rodeado de fuerzas e imágenes míticas capaces de darle vida o afectarlo robándole su vitalidad o *Aa'in*¹⁰³. *Maleiwa* es el ser mítico o deidad benevolente máxima que le ha dado vida a todo lo existente proporcionándole el *Aa'in*¹⁰⁴. Al contrario, en cierta oposición a *Maleiwa*¹⁰⁵, encontramos a *Wanülüü*, ser destructor de todo cuanto se lo propone. En la mitología e imaginario simbólico Wayú cuando surgió la vida, el hombre y todas las figuras o deidades que las representan, inmediatamente se generaron las fuerzas negativas que tratan de negarlas. Como bien señala Segovia, “en la sociedad Wayú el origen del hombre, del primer hombre, de *Maleiwa*, es paralelo al origen de lo que se le opone y niega, de las fuerzas del mal que desde los orígenes se encuentran en una persistente lucha por destruirle” (Segovia, 1988: 9).

Las fuerzas que acompañan a *Wanülüü* son el hambre, la sequía, las pestes y las enfermedades¹⁰⁶. También tiene entre sus aliados a los *Yolujas* o espíritus

103 Aunque desde los comienzos míticos el Wayú ha estado perseguido por el mal, creemos que es realmente cuando éste adquiere su capacidad de reproducción que se enfrenta *plenamente* a las dicotomías del morir y el nacer, físicamente.

104 Los Wayú creen en un ser supremo llamado *Maleiwa* es el creador, junto con otros dioses secundarios, de todo lo existente. *Maleiwa*, como esos dioses secundarios, son benévolos y no aplican castigos. *Maleiwa* es el propiciador de las lluvias y el bienestar del pueblo guajiro.

105 En la mitología Wayú la mayoría de las deidades o figuras míticas son ambivalentes y paradójicas, por ello, no se puede decir —realmente— que dichas imágenes se opongan plenamente entre sí, pues una misma figura puede poseer en sí misma características de oposición. Por ejemplo, *Juya* simboliza la lluvia como la sequía y la humedad; *Pulowi*, Dios de la tierra y el mar, se le asocia a lo frío y a lo caliente como a lo claro y a lo oscuro, también produce las enfermedades *Pülowisiraa*, a la vez que, está asociado indirectamente a los bienes y riquezas naturales y a su control [Roberto, 1947; Jusayú, S/F].

106 Los Wayú han creado un pacto, en un pasado mítico, con *Maleiwa* en tanto Dios creador. Ahora bien,

de los muertos que salen en las noches para tratar de robar el *Aa'in* de los Wayú vivos¹⁰⁷. Es una figura con múltiples significados que puede representar tanto las fuerzas negativas y la muerte, como ciertas fuerzas revitalizadoras que intervienen en los procesos de curación o ritos Piache. Podemos considerarla como un símbolo oscuro, ambivalente y poco definible que representa para el Wayú tanto la imagen de la muerte que interviene de manera directa en el robo de la fuerza vital o *Aa'in* del Wayú, como, paradójicamente, una imagen mítica clave que interviene en los ritos de curación y en las técnicas Chamánicas de viajes o vuelos espirituales por el mundo *Pūlasü*.

Es un símbolo que podemos considerar contextual en la medida que, su significado depende de su relación con otros símbolos o de su determinada ubicación en los rituales de curación de las enfermedades llamadas, igualmente, *Wanülüü*¹⁰⁸. Al lado de deidades como *Pulowi*, *Yoluja*, *Akalapui* o *Keeralia*, que pueden atacar a los Wayú en sus faenas cotidianas, se ve asociado con seres antropomórficos, animales, lugares u objetos que pertenece al universo *Pūlashi* o *Pūlasü*; y que son como tabú, por lo que debe evitarse su contacto y ser prohibidos. Contrariamente, dentro de la estructura ritual podemos considerarlo un símbolo positivo de carácter dominante sobre el

resulta interesante que paralelo a dicha Deidad, como al pacto mismo, similar al Génesis cristiano, surge o nace la imagen contrapuesta a esta figura que ataca o tienta al Wayú, a saber, los *Wanülüü*. Como bien señala la Piache Too'toria *Aapüshina*, los *Wanülüü* atacan a los Wayú desde el pacto mismo con *Maleiwa*: "A nosotros, los Guajiros, *Maleiwa* nos ha considerado. *Maleiwa* ha sido considerado con la tierra donde vivimos. Tenemos una deuda con él. A causa de esta deuda morimos por los *Wanülüü*. Por ellos somos como cabras. Y los *Wanülüü* nos buscan por todas partes" [Ardila, 1993].

107 Aquí se trata de familiares del enfermo que vienen en su búsqueda. Por ejemplo, la de un padre que viene por su hermano o su hijo, o la de algún tío o abuela que necesita de la compañía de algún familiar. Como señala *Juse Uliyu*, refiriéndose a un pariente atacado por un *Yoluja*, cuando alguien es atacado por un muerto "él es *Yolujasitshi*, es víctima de un *Yoluja*. Hace ya muchos años que está enfermo. Son los muertos que le hicieron alguna cosa" [Ardila, 1993].

108 Las enfermedades asociadas a seres como *Wanülüü*, deidad relacionada con *Pulowi* o la muerte, como referimos en capítulos anteriores, son producto del encuentro de los individuos del grupo con entes sobrehumanos. Estas enfermedades provocan una angustia social, pues su atribución está íntimamente ligada a los actos del mundo de lo trascendental. Por lo tanto, para su tratamiento, es necesario recurrir no sólo a la familia total del enfermo, sino a la cultura en general. Esta enfermedad desborda lo individual para dar paso a lo social, pues como bien señala M. Perrin, ésta introduce otros elementos con un mayor peso colectivo, como la acción del Piache: "cuando se sobrepasa cierto umbral de angustia, cuando el individuo enfermo y su familia no pueden hacer frente por sí solos a la enfermedad, van a consultar un especialista: El Chamán o Piache. A su vez éste implicará a todo el grupo social e irá a buscar a otra parte una explicación al mal, en el universo simbólico de la sociedad" [Perrin, 1982: 8].

cual se organizan una serie de actos, secuencias rituales y manejos de otros símbolos. En los rituales de curación la imagen del *Wanülüü* se presenta como un símbolo positivo muy importante, puesto que es el mediador entre el Piache y el mundo *Pülasü* encargado de, como *Aseyüu* auxiliar, proveer de información al Chamán sobre la enfermedad, los mecanismos de curación y las exigencias que debe cumplir el paciente para lograr recuperar su salud y alejar el mal impuesto, paradójicamente, por la carga negativa que conlleva el mismo símbolo en cuanto fuerza destructiva asociada a seres como *Pulowi* o *Yoluja*. En suma, debido a la ambivalencia, unión de opuestos y significación total con la que carga el símbolo, esta imagen adquiere significados de acuerdo con su ubicación en el conjunto de creencias o prácticas Wayú; las cuales van desde señalarlo como un ser relacionado con la muerte (*Outaa*) o la peste (*Müliaa*), y que provoca enfermedades graves en el *Aa'in* del Wayú, hasta su concepción como un espíritu auxiliar o *Aseyüu* que guía al *Outsü* en sus viajes astrales por el universo *Pülasü* para pactar con las deidades míticas y rescatar la fuerza vital o *Aa'in* del Wayú enfermo.

No es por ello extraño que los ritos de curación Wayú donde se solicita la intervención del Piache u *Outsü* estén relacionados directamente con las enfermedades denominadas *Wanülüü*, y no con las enfermedades *Ayuulee* u otro tipo de enfermedad. La gran carga simbólica con la que opera este rito, como bien nos dijo Mary Douglas, deviene precisamente del peso simbólico de esa imagen y de su función significativa dentro del mismo. La gran fuerza simbólica que posee el tipo de enfermedad *Wanülüü* la muestra como un mal que debe ser atacado directamente con un proceso, igualmente, contenedor de una gran implicación simbólica y de una forma particular de trabajar; esto es, el proceso ritual y todas, como veremos, las particulares secuencias que realiza el Piache. No en vano los ritos de curación Wayú que ponen en movimiento un gran mecanismo Chamánico y una forma particular de trabajar, un tanto diferente al modo de tratarse las enfermedades de tipo *Ayuulee*, estén fuertemente relacionados a este tipo de enfermedad; en tanto producida por figuras míticas muy relevantes que están vinculadas —directamente— con los seres más poderosos del mundo sagrado *Pülasü* y con la génesis misma del Wayú.

La intervención del *Outsü* íntegramente con actos e involucrando un viaje al mundo sagrado para visitar lugares como *Noümain Pürashi*, se da

en aquellas enfermedades producidas por seres sagrados, peligrosos y muy importantes para la cultura Wayú, como *Pulowi* o *Wanülüü*. En cambio, a pesar que tiene una intervención Chamánica y algunos ritos de curación, enfermedades como las causadas por los *Yolujas* (*Yolujasiraa*) o, más aún, enfermedades del tipo *Uchiipülainwaa* o *Apülainwaa*, esto es, las producidas por la contaminación de un animal o un objeto prohibido¹⁰⁹, la intervención Chamánica no se lleva a cabo con toda la fuerza espiritual y simbólica con la que un *Outsü*, maestro en sus artes y no sólo un iniciado, está capacitado para ser el vínculo entre el mundo sagrado (*Pülasü*) y la realidad cotidiana (*Anasü*) del Wayú.

Los procesos terapéuticos o ritos de curación que necesitan —fundamental y realmente dentro de un encierro simbólico y espacial— el uso integral de técnicas de invocación y de éxtasis a través de alucinógenos como el tabaco o el licor (véase Fotos N° 7), la lucha o negociación del Piache con los seres espirituales superiores, la transformación psíquico-espiritual del enfermo y el Chamán, el viaje sagrado o, la recapitulación de los tiempos míticos, se llevan a cabo para enfrentar males causados por seres espirituales; o, en términos de Durkheim, por males relacionados con representaciones colectivas muy poderosas e importantes para el grupo como para su estructura social y cultural, pues éstas constituyen parte significativa de sus mitos creadores, en este caso, imágenes o deidades como los *Wanülüü*. Las anteriores características no se aplican —plenamente— a un tipo de enfermedad en la que lo que hay que atacar o buscar por medio de baños, ingestas, soplos o rocíos de licor, y por una lógica de la semejanza, sólo es el elemento contaminante que produjo la enfermedad; al contrario, éstas se aplican —íntegramente— a un tipo de enfermedad en la que lo que hay que abordar y con quien hay que pactar, substancialmente, es con un tipo de naturaleza simbólica y espiritual superior que forma parte de la esencia mítica creadora Wayú. Como bien nos hace ver la Piache Eloína González, las enfermedades más graves hacen uso esencial de un encierro ritual y una

109 Es frecuente aplicar en niños menores de 6 años el llamado rito de purificación. Éste tiene como propósito limpiar el alma del niño a través de una serie de secuencias rituales, que van desde el reconocimiento del agente patógeno contaminante hasta la ingesta del animal contaminante, o el rocío de licor o aplicación de masajes por parte del sujeto que produjo la contaminación. Aunque se realice aquí cierto rito de curación, la intervención del Piache no va a mostrar todos los elementos o secuencias rituales ampliamente.

invocación espiritual, y son causadas por figuras mítico-espirituales relevantes dentro de su cultura.

B. G. R.: *¿Cuándo se da uso del encierro?*

Eloína González: *Depende del grado de la enfermedad, si es una enfermedad curable que está en sus inicios es por el método del baño, se le pasa de una vez la enfermedad. Si llega con una enfermedad grave, producida por un espíritu, bastante avanzada ahí si se le somete al encierro.*

B. G. R.: *¿Qué tipo de enfermedad es la que cura?*

Eloína González: *Han llegado personas con problemas de vesícula con problemas de hernia, mujeres con hemorragia que los médicos le dicen la enfermedad. Que si tiene problemas para orinar o los riñones.*

B. G. R.: *Pero ¿quién produce esas enfermedades, los seres Pülasü?*

Eloína González: *Muchas veces no, las personas que llegan poseídas o por que la ha atacado algún Wanülüü o un pariente muerto, son muy diferentes a las que llegan contaminadas con una enfermedad no tan grave, a esas personas le duele medio cuerpo*

B. G. R.: *De todos los pacientes que ha tratado, ha curado a todos o ha tenido inconvenientes para curar alguno.*

Eloína González: *Los pacientes que he tratado afortunadamente han sido curados porque los que viene ellos yo les identifico su problema por los espíritus. Y si viene por un problema de mal de ojo se le dice qué animal lo produjo y prácticamente son niños los que traen. (Nazareth, 2014)*

Aún, médicos como el Dr. Yamasáin del Hospital de Nazareth han aprendido a reconocer, a observar y a diferenciar los niveles de importancia y agudeza que tiene para el Wayú el mal causado por espíritus (*Wanülüü*); unas enfermedades que pueden afectar a los adultos, como otras, que afectan mayormente a los niños.

Dr. Y. R. *Si, ya a nivel de adultos es algo como mágico religioso que es el mal que le han echado, es el fantasma que persigue a la señora. Pero enfermedades físicas como tal que no son tan graves y que se tratan muchas veces a tiempo, pues los Wayú han aprendido a entenderlas, ya son sobre todo los niños. (Yamasáin, 2014: Hospital de Nazareth)*

Perrin también dice que existe un nivel de jerarquización de las enfermedades y los elementos infecciosos dentro del Wayú que van, “desde poderosos vectores patógenos que emanan del mundo otro, el más fuerte, el más *Pülasü*, hasta vectores de menor virulencia que provienen del mundo de los muertos, para llegar finalmente al poder patógeno débil e intermedio de los seres contaminantes¹¹⁰” (Perrin, 1997: 210). De acuerdo con el nivel de incidencia del mundo simbólico y sagrado *Pülasü* sobre la vida del Wayú, se puede catalogar una enfermedad como curable o no en función de la pertinencia, la calidad o el tipo de método a aplicar. Como resultado, entre más fuerte sea la incidencia y las implicaciones simbólicas del mundo espiritual y sagrado Wayú sobre el cuerpo y la persona de éste, las técnicas de curación se harán más refinadas y simbólicas, pues ya implica trabajar —esencialmente— a nivel del mundo mítico con toda la fuerza espiritual del mundo *Pülasü* y con procesos de invocación y trance chamánicos. En otras palabras, según sea el nivel de contaminación del cuerpo del Wayú o la transgresión de un tabú, se es necesario acudir a las técnicas chamánicas de curación o sólo a una búsqueda del objeto o el sujeto causante del mal.

Por ejemplo, si entendemos la noción de contaminación como la expone muy bien Mary Douglas (1973) o Lourdes Báez (1998), esto es, una *sanción* que reprime la salud del sujeto transgresor de una norma, podemos decir que el peligro que puede correr un niño al ingerir alimentos tocados por un animal sagrado considerado *Kapülainsü*, o al tocar a un ser humano que ha asesinado o ha manipulado osamentas de Wayú muertos, es un mal o una enfermedad que va más allá de las sanciones sociales, pues es un castigo que recae desde una realidad sagrada o espiritual a quien infringió una norma. La contaminación es un *castigo* a quien traspasa o toca un lugar o una persona prohibida; es el resultado de una acción transgresora o un mal que se le impone a quien viola un tabú. En la contaminación al sujeto no sólo se le roba parte de su *Aa'in*, además, éste se ha vuelto impuro, es decir, corrompido por las fuerzas del mal. De aquí que, el efecto de curación debe ser, en última instancia, librar al paciente de la impureza¹¹¹ y no, como en las enfermedades de

110 Este tipo de mal [*Pülashi*] o enfermedad causada por una contaminación, suele ser tratada, en ciertos aspectos, también por un Chamán o algún iniciado, e implica la contaminación del cuerpo del Wayú por algún animal, una persona u objeto sagrado o prohibido

111 Me atrevo a señalar acá, que los ritos de curación de las enfermedades producidas por un animal o

tipo *Wanülüü*, buscar intervenir o afectar la dinámica del mundo espiritual a través de una lucha o negociación con los espíritus que causaron el mal.

En el caso de una contaminación producto de un mal generado por tocar un objeto o una persona *Pülashi*, la intervención del Piache sólo se hace para conseguir las causas del castigo y neutralizarlo a través del contacto del afectado con el animal o la persona causante, y no, pactar, luchar o negociar con seres como los *Pulowi* para que le devuelvan el *Aa'in* al enfermo. En el caso de la contaminación, la salud y el orden del cuerpo Wayú pueden muy bien regresar con sólo identificar al sujeto u objeto que lo produjo. Aunque ciertamente en muchos casos el Piache puede llegar a trabajar con espíritus auxiliares¹¹², éstos alcanzan a cumplir sólo una función de sondeo o búsqueda del mal contaminante. De aquí que, muy bien los Wayú conciban este mal (*Pülashi*) —y Perrin (1997) lo catalogue— como enfermedades de tercera categoría causadas por la introducción de un mal o una impureza en el cuerpo del Wayú, en este caso, por seres espirituales inferiores.

Suele ser una enfermedad (y he aquí un punto interesante que no explora plenamente Perrin en su obra, y que desde nuestra mirada simbólica a la noción de *Aa'in* podemos observar) que por sus características, afecta o ataca a aquellos sujetos de la cultura Wayú que podríamos considerar como individuos que no poseen una adscripción plena al grupo, pues todavía no se han formado personas Wayú, a saber, por ejemplo, los niños; o, a individuos que han perdido parte de su “constitución de persona” al disminuir su energía vital *Aa'in*, ello es, los ancianos o enfermos.

Este tipo de enfermedad, al menos como la observamos en Nazareth, suele ir asociada o con aquellos sujetos que no han aún fortalecido plenamente su condición de persona Wayú (niños), o con aquellos en quienes su condición de persona sana está en peligro o ha disminuido (enfermos o ancianos). Si lo observamos así, nos damos cuenta cómo este tipo de enfermedad suele ser tratada por técnicas o individuos (Piache iniciado) que no hacen uso pleno del mundo simbólico más importante para el Wayú, ello es, el mundo mítico creador de la primera generación. Al tratarse indivi-

una persona *Pülashi* obedecen más a una lógica de exorcismo que de adorcismo.

112 Aquí, la utilización de los *Wanülüü* o *Aseyüu* auxiliares, a nuestro criterio, se produce sólo para el reconocimiento de las causas de la enfermedad y no, para batallar con otros espíritus.

duos, en términos generales, un tanto alejados de su estado normal Wayú (niños, ancianos, enfermos), éstos tienen que ser curados por un proceso terapéutico que involucre sólo aquel nivel de representaciones e imágenes simbólicas que no describen o implican realmente la esencia cultural Wayú y sus seres míticos y sagrados fundamentales, a saber, por ejemplo, seres míticos inferiores como el mapurite (*Uyaliwa*), el Tigre (*Kannajaput*), el rey zamuro (*Anuwana*), etc. El mal por contaminación suele estar asociado a entes y símbolos que representan sólo la tercera generación de seres creado por *Mma* y *Juya*, los *uchii*, por ejemplo, no con seres creadores representantes de la primera generación¹¹³. Además, es un tipo de mal que puede llevar a señalar afirmaciones o creencias como las siguientes:

- *Que los niños no deben comer la carne que se reparte en el velorio de la persona que haya muerto del parto o ahorcada, para cuando estén adultos, no vayan a sufrir el mismo mal.*
- *Los niños no deben utilizar las cosas u objetos de los jóvenes recién unidos en lo conyugal, para evitar que las malas costumbres, hábitos o mañas de dichos jóvenes se les contagien.*
- *Los niños no deben comer de las vísceras del ganado llamada en guajiro Jámüteese (la pajarilla), para que cuando camine por el campo, no se marquen fácilmente con las espigas de las tunas.*
- *Los niños no deben tocar o agarrar el pajarito chirita, o jugar con el nido, para que cuando estén adultos, no sean dormilones ni haraganes (Jusayú, S/F).*

Este tipo de mal *Wanüliüü* se acerca más a seres “menores” dentro de los mitos de creación Wayú y a creencias “cotidianas”, que ha seres míticos creadores o creencias fundamentales y fundacionales. También, a prácticas terapéuticas más “materiales” que íntegramente “simbólicas”, pues tienen que ver con un tratamiento que implica la ingesta física y no íntegramente “simbólica” del

113 A parte de lo anterior, podemos aún decir que los niveles de importancia en los que se organizan las enfermedades *Wanüliüü* dentro de los Wayú, están en correspondencia con la estructura generacional en la que se encuentra definida el mito de origen Wayú. Así, las enfermedades vinculadas o más cerca a los seres de la primera generación como *Pulowi* o *Wanüliüü*, implican un tratamiento diferente, a nuestro criterio, más “complejo” simbólica y pragmáticamente que las enfermedades que se relacionan con seres de una generación posterior o “menor”, como los animales o *uchii*. Estas últimas enfermedades necesitan un tratamiento más físico o “material” [ingesta del animal causante del mal, por ejemplo].

animal o la persona causante del mal¹¹⁴. Lo que se espera hacer ante este tipo de mal o enfermedad *Wanülüü* es reconocer al animal, al objeto o al individuo que lo produjo, y tratar de vincular nuevamente al enfermo con el agente contaminante a través de tratamientos como: la aplicación de las cenizas del animal cremado sobre el cuerpo del paciente, comiendo la carne o el agua hervida del animal, masajear el cuerpo del enfermo con el animal, hacer que intervenga el agente contaminante en el rito de purificación o curación o, pasar al niño enfermo sobre el ataúd de algún familiar muerto. A diferencia de una enfermedad *Wanülüü* producida por un ser superior y fuerte como *Pu-lowi*, en la que el Piache restablece, apoyado sólo *secundariamente* con alguna ingesta de hiervas, el *Aa'in* del enfermo a través de una lucha o negociación con el mundo sagrado, este tipo de mal por contaminación sólo se puede enfrentar —en la mayoría de los casos— cuando se utiliza *física y materialmente* el cuerpo o la presencia de quien produjo el mal. Aquí sólo la imagen mítica o simbólica del agente patógeno no trae la cura definitiva, sino la *presencia física* del mismo. En el caso de las enfermedades *Yolujasiraa*, las causadas por un espíritu Wayú muerto, éstas representan un tipo de enfermedad intermedia entre lo material y lo netamente simbólico, pues se busca enfrentar lo que alguna vez fue un elemento físico, un Wayú, en el espacio simbólico o espiritual mítico del Chamán y de la cultura. Se busca frenar la acción de un espíritu familiar Wayú a través del imaginario simbólico del *Outsü*.

De acuerdo con todo esto, es como si la cultura catalogara y ordenara, a través de un complejo sistema simbólico de seres creadores y dentro de procesos cognitivos particulares, la manera de percibir la importancia de los seres míticos de su cultura según el grado de incidencia con el que éstos afectan —o ayudan— al mundo cotidiano del Wayú, esto es, el mundo *Anasü*. Es esencial para la cultura Wayú, como para cualquier cultura, catalogar y ordenar dicha importancia para que pueda ser enfrentado el mal con mayor rigor, efectividad, adecuación, coherencia y claridad por el Piache u *Outsü*. Como dice Perrin, “es como si el Chamán dividiera en tres grupos los trastornos que examina, según su grado de intensidad, fuertes, medianos o débiles, y repartiera de la misma mane-

114 Entiendo el peligro de esta separación, pues hace pensar que el manejo de símbolos en la curación sólo vale para un tipo de enfermedad, pero no es así. Lo que quiero hacer notar es dónde radica la “esencia” de la cura en cada una de las curaciones dentro de estos tipos de enfermedades. Una depende más del contacto físico con el causante del mal, mientras que la otra, más de una *eficacia simbólica* [Lévi-Strauss, 1969].

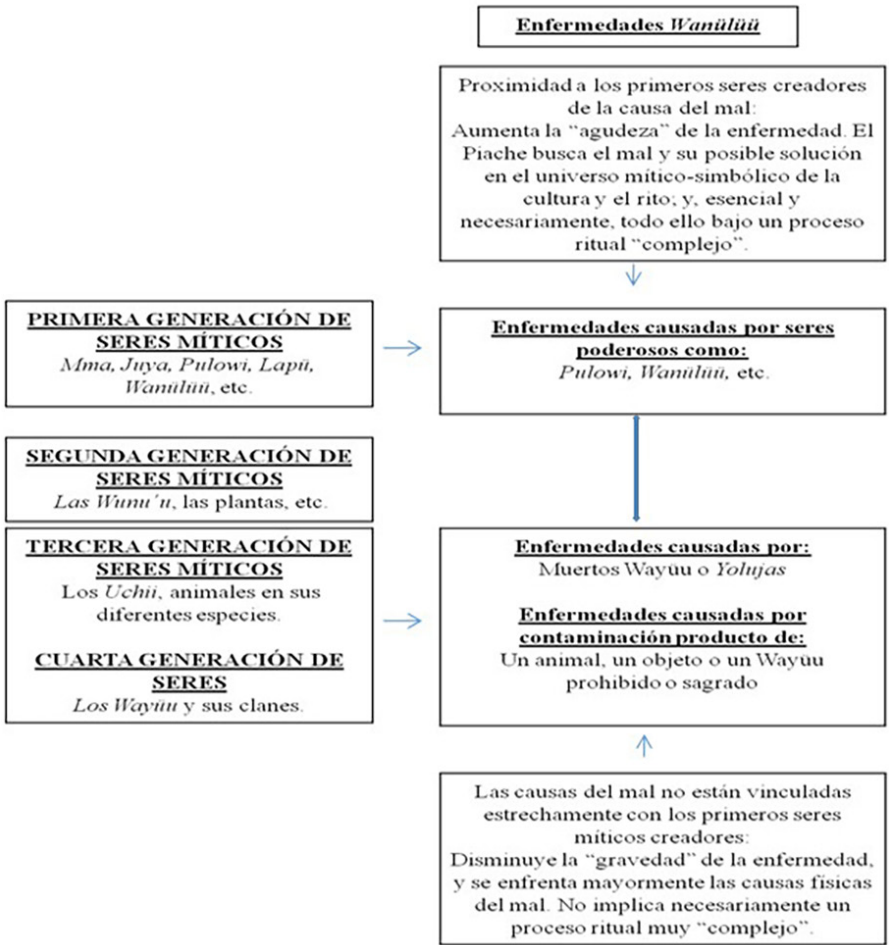
ra a los enfermos en tres grupos, según su constitución” (Perrin, 1997:213). La cultura necesita de un complejo sistema de esquemas —procesuales y vitales— para definir el tipo de enfermo de acuerdo con el mal que tiene; esto le permite, igualmente, establecer un complejo sistema de prácticas curativas que ordenan y catalogan los modos de hacer frente al mal según su tipo y forma. Así, las enfermedades más graves relacionadas con sus símbolos o deidades míticas más importantes y fundacionales afectan, mayormente, a individuos de cierta edad o a aquellos que han adquirido plenamente su condición de persona Wayú; pues éstos al encontrarse con una deidad superior como *Wanülüü* o *Pulowi*, pueden sufrir un mal grave. En cambio, aquellos sujetos que no tienen cierta edad para la aplicación en un nivel más complejo de los ritos de curación, como los niños, no sufren enfermedades —propiamente— a partir de un encuentro “plenamente simbólico” o espiritual, sino a partir de una contaminación. Por otro lado, aquellas personas intermedias de constitución mediana “muy enferma pero percibida como curable, se le supone víctima de un espectro” (Perrin, 1997:213). Como señala la Piache González, ella trata a un Wayú enfermo dependiendo del grado de la enfermedad, y ordena sus prácticas diferenciando entre una enfermedad grave y una por contaminación:

Yo alivio a Wayú que viene aquí, siempre y cuando no sea una enfermedad a veces incurable como la que puede producir un Wanülüü.

Ellos son espíritus muy dañinos que causan mucho mal al Wayú que ande por ahí solo. Ahora, si viene niño es diferente ya que ellos más que todo son contaminados por algún animal o alguna persona que tocó la osamenta de un Wayú muerto. Yo prefiero atender a niños pues muchas veces su enfermedad no es tan grave y sólo hay que buscar al que causó el daño. A veces ni siquiera hay que llamar a un espíritu pa’ que me ayude, pues si la familia sabe con qué tuvo contacto el niño yo puedo curarlo. (Piache González, 2015: Nazareth)

Este orden y distinción tiene una lógica interna que permite al Wayú saber cuándo activar o no, en los procesos rituales de curación, su mecanismo mnemónico a través de la inserción o vínculo con un pasado mítico. Si una enfermedad no es tan “grave” y, además, se da en individuos que están en camino de fortalecimiento de su *Aa’in*, los niños, por ejemplo, el pasado mítico y el mundo espiritual no se activan plenamente en la psique y en el aparato perceptivo del Piache, ni en el de la cultura en general; lo que se pondrá en práctica es una serie de elementos terapéuticos de carácter

“material” o físico (búsqueda física del animal o la persona causante de la contaminación) que actúen sobre el mal y el paciente.



De acuerdo con eso, podríamos muy bien observar que entre “menos grave” sea una enfermedad el uso de elementos directos o físicos se presentan —más regularmente— en su tratamiento; en cambio, entre más vinculado esté un mal a seres espirituales o míticos de importancia para su cultura como los *Wanülüü*, más dependerá su tratamiento y su cura de una *eficacia simbólica* a través de los ritos. Más aún, y siguiendo a Vitebsky (2006), Mircea Eliade (1986) y Víctor Turner (1988), entre más implicados estén los mitos fundamentales y fundacionales de una cultura en un rito de curación,

más importante y eficaz se puede hacer dicha práctica. En general, si observamos la estructura y la distribución sistemática en el conjunto de creencias y prácticas de la etnia Wayú de las enfermedades *Wanülüüü*, nos daremos cuenta de que éstas están en correspondencia al nivel generacional y al grado de implicación de los seres míticos fundadores de la vida Wayú.

Aquellas enfermedades ubicadas en un nivel “superior”, que se consideran causadas por la intervención de un ser mítico primigenio, están en correspondencia con la primera generación de seres creadores; las enfermedades causadas por contaminación y ubicadas en un nivel “inferior” están en correspondencia con los seres míticos inferiores de la tercera y cuarta generación: los animales *Uchii* o los mismos Wayú. Entre más próximo a los orígenes míticos y a los seres *Pülasü* estén las causas de un mal, más “grave” se hará una enfermedad, y los ritos que la envuelven y la enfrentan presentarán —o trabajarán con— una eficacia simbólica más compleja. Y entre más lejos se encuentren las causas del mal de ese espacio mítico creador y fundacional, más físico, objetivo y menos aguda se hará una enfermedad.

Según dicho esquema, podemos deducir que la memoria mítica se hace más relevante en aquellas enfermedades donde los seres sagrados primigenios, de manera directa, inciden en el trastorno o la patología del Wayú, así como, en la “complejidad” de los ritos de curación. Esto da como resultado un proceso simbólico bastante interesante, a saber, la conocida inversión simbólica. Como hemos señalado varias veces, la cultura Wayú hace frente a enfermedades del tipo *Uchiipülainwaa* o *Apülainwaa*, esto es, las producidas por la contaminación de un animal o un objeto prohibido, por una lógica de la semejanza; es decir, tratan de buscar el mismo animal, objeto o sujeto que produjo la contaminación y la enfermedad y se lo proporcionan al enfermo a través de bebidas, cenizas o, en el caso de personas, a través de su participación en el proceso de curación o purificación. En este tipo de enfermedad “los Chamanes son los que descubren el nombre del animal responsable (la persona o el objeto) y quien prescribe las drogas adecuadas (llamadas *Shipii Uchii* “drogas animales”), las cuales son a menudo hechas a base de dicho animal” (Perrin, 1982). En el peor de los casos, cuando no se logra tener el elemento causante del mal, el Piache puede trabajar con algún material o hierbas de origen vegetal que asemejan o representan al ser contaminante.

La idea es que, lo igual cure lo igual por un proceso de similitud o analogía, y si se detecta y se aplica a tiempo, aumentan las posibilidades de curación.

Ahora bien, en la medida que se asciende en la línea de agudeza y “gravedad” de la enfermedad, y debido a que las causas de la enfermedad o el mal se consideran ya producto de la intervención en el mundo cotidiano Wayú de seres poderosos primigenios de origen mítico, la lógica de la similitud se transforma en una *lógica de la inversión*. Se tratará en un nivel superior a la enfermedad, directamente desde el mundo *Pülasü* y a través de la utilización esencial de espíritus auxiliares, manejando un agente opuesto a quien causo la enfermedad; por ejemplo, la utilización del polo positivo de la imagen mítica *Wanülüü* frente al polo negativo de esa misma imagen quien se supone causo la enfermedad. La clave está en que lo que se pretende curar con los ritos de curación Wayú, a través de una inversión simbólica¹¹⁵, es el mal producido por la fuerza negativa con la que está cargada símbolos o imágenes como la *Wanülüü* fuera del ritual. Lo que consideramos sucede con el significado simbólico de la imagen *Wanülüü* en el contexto del ritual, es que se invierte su papel para compensar y hacer contrapeso a la fuerza negativa con la que se carga esta figura fuera del ritual, y que, según los Wayú, suele atacarlos o cazarlos.

Si entendemos el símbolo, manejando los caracteres esenciales que definimos en el capítulo I, éste tiene como función principal evocar, focalizar, reunir y concentrar, de modo analógicamente polivalente, una multiplicidad de sentidos. Éste concentra y unifica, por ejemplo, en una cultura de origen oral como la de los Wayú, significados dispares en una sola formación simbólica, de modo que, el orden cultural que proyecta se guarda y tiene valor en el símbolo mismo, pues éste reúne las características esenciales de una identidad en cuanto conjunto total de las particulares que definen a la cultura Wayú. La función del símbolo es, precisamente, la de hacer que emerja todo el orden simbólico y social al que pertenece, y organizar los elementos sociales esenciales que dan vida a la identidad de un determinado grupo étnico. El fenómeno simbólico nos introduce en una realidad a la cual él mismo pertenece, pues no es sólo y sencillamente una imagen, es la

115 Llama la atención acá, aunque esta idea puede servir para otro trabajo de investigación, que la inversión ritual que describe muy bien tanto Van Gennep como V. Turner, que se aplica a la estructura social [véase: Gennep, 1986; Turner, 1999], en el caso de los ritos de curación Wayú, se le aplica también a la imagen simbólica misma y a su significado.

presencia de todo un mundo de sentidos donde se guarda una identidad. Por consiguiente, un símbolo debe concentrar y englobar, y en uno tan importante para la etnia Wayú como *Wanüliüü*, la ambivalencia total de una cultura; esto es, lo bueno como lo malo, lo positivo como lo negativo, lo perjudicial como lo benigno.

Visto así, el nivel de enfermedad considerada aguda o grave para los Wayú se le hace frente en un rito de curación dentro de la acción de los símbolos considerados esenciales para su cultura; a saber, seres míticos que forman parte de la primera generación y que constituyen y generan las características específicas que conforman hoy día la identidad del Wayú. Éstos contienen, integran y engloban lo bueno como lo malo, lo positivo como lo negativo, lo perjudicial como lo benigno. Como símbolos míticos generadores de la vida Wayú, las deidades fundadoras de su cultura deben encerrar la totalidad de los elementos que identifican al Wayú, y la dinámica de oposiciones y ambivalencias que hacen —y han— generado la vida de éste. Por ejemplo, tenemos a seres míticos como *Juya*, quien simboliza la lluvia como la sequía y la humedad; *Pulowi*, Dios de la tierra y el mar, se le asocia a lo frío y a lo caliente como a lo claro y a lo oscuro, y también produce las enfermedades *Pülowisiraa*, a la vez que está asociado —indirectamente— a los bienes y riquezas naturales y a su control.

Lo que se espera, así, en los ritos de curación asociados a seres míticos de la primera generación como *Wanüliüü*, ser igualmente ambivalente, es reunir los caracteres opuestos que engloban a dicho símbolo para que se produzca una eficacia simbólica; y tanto la comunidad como el enfermo salgan regenerados. En otras palabras, en dichos ritos lo que funciona es la lógica de la inversión y no de la similitud, pues lo que se busca es agrupar, en la conciencia misma del enfermo como en la del Piache, las oposiciones y las ambivalencias que caracterizan a la propia vida social del Wayú, a la esencia mítica y primigenia de la identidad Wayú y a los símbolos creadores.

Si una enfermedad es causada por el polo negativo de un ser mítico como *Wanüliüü*, lo que se articula y se pone en marcha dentro del proceso ritual es la inversión de dicho polo, usando espíritus auxiliares llamados también *Wanüliüü*; esto permite que la eficacia simbólica del ritual tenga consistencia y se agrupen las ambivalencias que encierran los símbolos desencadenantes

del caos. Sin la confluencia de estas ambivalencias en la práctica simbólica de curación, la memoria mítica no se haría presente y el proceso de cura no resultaría efectivo. Lo que sucede en los procesos rituales de curación, y que no explica muy bien V. Turner, es que la inversión simbólica en dichos ritos es necesaria, pues siendo una práctica “altamente simbólica”, se espera restablecer y ordenar nuevamente las oposiciones míticas en un mismo símbolo o espacio. Volviendo al esquema anterior, entre más cercana a la esencia mítica Wayú estén las causas de una enfermedad, más se va a necesitar la inversión simbólica que permita reagrupar la totalidad de los elementos de la cultura a través de una coincidencia de opuestos¹¹⁶. Una enfermedad no tan grave del tipo *Apülainwaa*, por ejemplo, no necesita este proceso, puesto que, no involucra directamente una esencia mítica primigenia Wayú.

Ahora bien, a través de esta función del símbolo, el proceso ritual sirve para ordenar, a través de una inversión perceptiva y cognitiva, el caos que produce la carga negativa del símbolo dentro del orden social y cultural. La inversión simbólica dentro del proceso ritual se produce para hacer frente y unificar al polo positivo y el polo negativo de la imagen mítica *Wanülüü*, algo que no puede hacer la vida social ni ninguna otra institución o práctica habitual. Esto convierte a la imagen del *Wanülüü* en un símbolo dominante dentro del rito de curación.

Si el tipo de mal que requiere de un rito y de la intervención integra del Piache se denomina *Wanülüü*, es porque la imagen simbólica que representa tal mal es un punto clave o fijo en la estructura del ritual. Si se pierde dicho símbolo, su importancia en el rito queda marginada o toda su carga semántica desaparece, esto es, mostrar el sentido de lo que significa ser un tipo de enfermedad “grave” que requiere —indispensablemente— para una terapéutica que el *Outsü* se comuniquen con su mundo sagrado *Pülasü*; o, como dice Perrin, si pierde todo contacto con el universo simbólico de su cultura para hallar las causas últimas del mal (Perrin, 1982: 8), la eficacia simbólica del

116 La *coincidentia oppositorum* es la manera “arcaica” a través de la cual se expresa y asimila la paradoja de la realidad divina. De allí mismo parten las tesis de Meister Eckhardt y de Nicolás de Cusa. El Wayú renace en el cosmos y el Dios fecunda a los nuevos seres humanos a través del reagrupamiento de los contrarios. La polaridad dañino-benigna del *Wanülüü* queda, entonces, abolida por la fusión de los principios contrarios; *coincidentia oppositorum*, síntesis que inaugura un nuevo ciclo cósmico e histórico en la conciencia del enfermo y de la comunidad. Se funde la oposición fundamental entre el ser y el no ser, en la cual, según Lévi-Strauss, se muestran todas las antinomias de los mitos [Lévi-Strauss, 1975].

ritual no se haría efectiva para restablecer el *Aa'in* del paciente y el orden simbólico de la cultura a través de la comunicación con su mundo *Pūlasü*. Es una estructura, un significado y un contenido cognitivo fijo en el rito de curación; independientemente de que cambien los instrumentos de invocación [maracas, tabacos, tambores (*Kacha*), sombreros, plantas, licores (véase Fotos N° 11)], los lugares de realización del rito, la duración del mismo o los espíritus auxiliares (*i.e.* *Aseyüu* por figuras como el negro Felipe o María Lionza) usados para establecer un vínculo sagrado y permitir que el mundo espiritual o sagrado obre sobre el cuerpo del enfermo y la sociedad. Como nos decía la Piache Josefina González, mientras las deidades poderosas mantienen cierta identidad, los instrumentos y las plantas que se utilizan en un ritual de curación son variadas dependiendo del espíritu auxiliar o *Aseyüu* que baje:

Son diferentes los Aseyüu que bajan y cada uno tiene sus exigencias respecto a un instrumento. El sombrero es de un señor, la cinta es de una adolescente y éste es de una señora. Cada espíritu pide un instrumento diferente. los espíritus me indican el tipo de plantas que debo darle y tomar el paciente. Tanto las personas que llegan con enfermedades, como las personas que llegan con demonios o con espíritus como Yoluja. (Josefina González, 2015: Nazareth)



Fotos N° 11 Instrumentos de invocación Wayú

Símbolos o deidades como los *Wanülüü* representan la constante en el rito; representando no son sólo imágenes o fuerzas, también una solicitud simbólica de búsqueda del mal en el espacio donde surgió éste mismo, a saber, el mundo sagrado *Pūlasü*. Si en el plano de realidad *Anasü* deidades como los *Wanülüü*, que pertenecen al mundo *Pūlasü*, causan el mal al Wayú

a través de situaciones como el robo de su *Aa'in* o fuerza vital, es el mismo plano *Pülasü* el que debe reorganizar y resarcir el mal. En el contexto ritual, la imagen del *Wanülüü* y del *Aseyüu* auxiliar representan el símbolo clave que denota el fin último del ritual: pactar con las deidades míticas del mundo sagrado *Pülasü* para restablecer el orden social. Es un símbolo que, como señala V. Turner en su definición de símbolo dominante (Turner, 1999: 33), permite, primero, condensar información y acciones, pues alrededor de él se presenta todo el sentido del acto curativo: actos de invocación, presencia de la realidad *Pülasü*, diagnóstico del mal, oposiciones y contradicciones sociales; segundo, unifica sentidos, pues el símbolo contiene tanto al mal como lo que le hace frente, las causas de la enfermedad como las exigencias para curarla, lo ambivalente de lo *Pülasü*, lo individual-privado como lo colectivo-público de la sociedad Wayú, el mundo sagrado como el mundo profano. Además, como veremos en el siguiente capítulo, este símbolo se une a otra figura igualmente dominante y relevante dentro del proceso ritual, ello es, el *Outsü*. El *Piache* o *Chamán* adquiere también las características de condensador y unificador de sentidos opuestos.

Sea como sea, podríamos decir que el mundo *Pülasü* es la dimensión sagrada de las fuerzas naturales y los ciclos vitales que condicionan al Wayú; de modo que, no es extraño decir que el reino *Pülasü* y *Anasü* están unidos de tal forma que todo acto social Wayú en el plano *Anasü* está condicionado por los ciclos naturales y las fuerzas físicas que se simbolizan a través de deidades o espíritus en el plano *Pülasü*. Como observamos en la narración mitológica anterior, las fuerzas naturales están representadas por divinidades *míticas* o fuerzas ancestrales que dirigen la vida diaria del Wayú, y que habitan o son consideradas como formas *Pülasü*. Por ejemplo, en el caso de *Mma*, esta deidad representa la tierra, y a su vez, marca la adscripción del Wayú a un grupo étnico determinado surgido en un territorio particular y sagrado: *La Península de la Guajira*. Por otro lado, este símbolo o imagen también le recuerda al Wayú sus compromisos y obligaciones ceremoniales en ritos como el del segundo entierro. La imagen de *Mma* le recuerda al Wayú de dónde proviene y a dónde debe regresar cuando muere; por ello, es interesante notar, al igual que los mitos de creación cristianos donde el hombre es hecho del barro por Dios, que la tierra, lugar de nacimiento, en el caso Wayú representada por *Mma*, obliga a éste a enterrar a sus muertos y no a incinerarlos o sumergirlos en el agua como podría

sucedan con otros grupos culturales. La tierra (*Mma*) como esencia primigenia de donde proviene el Wayú y representada en cosmogonías, organiza el imaginario y la vida del Wayú alrededor de prácticas como el entierro.

También tenemos a *Juya*, quien representa la lluvia como la sequía; representa los dos ciclos estacionales de la Península de la Guajira que condicionan y adaptan al Wayú a climas extremos y a una cierta movilidad espacial. La Península es una zona de contraste donde sectores como Nazareth y San Juan están condicionados por dos estaciones que obligan al Wayú a moverse a diferentes lugares¹¹⁷; esto es, una estación plenamente seca como una estación altamente lluviosa. Los Wayú ajustan sus residencias y las actividades tradicionales según las estaciones y la diversidad ecológica de la Península, siempre bajo un concepto que se deriva del sentido de bienestar y paz entre él y las fuerzas estacionales. La fuerza y símbolo sagrado *Pülasü* que representa lo ecológico, a su vez que simboliza para el Wayú la extrema dicotomía estacional, es *Juya*; a quien podríamos considerar como “Dios del clima”, que junto a *Mma*, dan vida al Wayú¹¹⁸.

Ciertamente no es arbitrario ni casual que dichas deidades míticas representen en la mitología Wayú la primera generación de seres que existieron y que dieron vida a gran parte de los entes míticos y sagrados que pueblan la Guajira, así como, al mismo Wayú; o que representen las fuerzas naturales más importantes que condicionan a éste. No es casual si para el Wayú el ele-

117 Los Wayú son poli-residenciales y no nómadas, lo cual supone una adscripción territorial local rigurosa que depende, muchas veces, de las estaciones [véase: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 2000; Vázquez Cardozo, 2000].

118 “*Juyakai* (el que llueve) fecunda a *Mma* (la tierra) y recrea la vida del Wayú; *Juya* es masculino, móvil y errante por la Península, polígamo, pues fecunda aquí y allá a la tierra; es como los hombres Wayú. *Mma* es única, fija y adscrita a un lugar, la ranchería, como la mujer Wayú. Las dos representan figuras míticas paradigmáticas que simbolizan y condensan también la complejidad del parentesco y la organización social del Wayú. Esto, como señalamos arriba, se produce por una reciprocidad entre las fuerzas naturales y las fuerzas sociales o culturales del Wayú. La vida social del Wayú está en correspondencia con los ciclos naturales y con las deidades o imágenes que los simbolizan. Como señala un Wayú “hace aproximadamente siete años se presentaron entre los Wayú una serie de sueños, y con ellos innumerables llamados de tambor por toda la Península, alertando a las comunidades por el mal síntoma de las sequías (dos años sin llover): ellas revelaban que los Wayú estaban abandonando sus tradiciones, no bailaban la *lonna* ni respetaban a los tíos, y estaban cambiando de hábitos religiosos (avance de los pastores evangélicos), alimenticios y medicinales. *Juyakai* no estaba cumpliendo con sus deberes; y *Mma* estaba perdiendo su fecundidad (...) Los sueños convocaron a reencauzar a los Wayú por sus mejores tradiciones, y así volvió a llover (...) y con la lluvia se recuperaron las bases del bienestar natural y social” [Véase: Geografía Humana de Colombia. Variación Biológica y Cultural en Colombia (Tomo I)].

mento clave de su existencia y que hace posible la vida son la lluvia y la tierra, y los ciclos ecológicos y estacionales que se producen entre ellas. Por esta razón son consideradas en el imaginario Wayú la primera generación de figuras míticas que pueblan el mundo, pues son ellas y su relación sexual quienes producen las plantas (*Wunukaliüira*) y los animales (*Uchii*), y son las que marcan las características geofísicas esenciales de la Península de la Guajira.

A ellas se le suma *Kashi*, la luna, fuerza nocturna que ilumina al Guajiro en su caminar nocturno y da vida en la noche a la Península. A *Piushi*, la oscuridad, ambiente sombrío que cubre la Península y que es fuente en el imaginario Wayú de todos aquellos seres nocturnos que perjudican, cazan o roban la fuerza vital o *Aa'in* de éste. A *Saamatui*, el frío, que cobija y llena la Península en horas nocturnas. También a *Jorottüi*, la luz; a *Wattachon*, la mañana; a *Aaipá'a*, la noche; o a *Maalia*, el amanecer. Deidades o seres primigenios en el imaginario mítico Wayú que caracterizan el espacio geofísico de la Península y las fuerzas naturales que la condicionan. Seres míticos que representan los primeros elementos naturales y los ciclos de la Guajira con los que el Wayú debe convivir y adaptarse diariamente.

Al lado de ellos se encuentran otros seres míticos del mundo *Pülasü* que interfieren, desde un extremo negativo, en la vida cotidiana *Anasü* del Wayú. Seres que podríamos decir representan, al igual que la imagen negativa de los *Wanülüüü*, la muerte y la enfermedad dentro del imaginario Wayú. Estos pueblan la Guajira y causan el mal al Wayú: *La Chámá*, ser con apariencia de mujer que vive en lugares despoblados, selváticos o montañosos y que puede apoderarse de algún caminante campestre o de la persona que se pierde en el monte. *El Aka'lakuui*, ser diminuto y extraño muy peligroso que vive en lugares solitarios, sólo se mueve durante la noche y suele atacar a las personas que andan solas por el campo. *El Epe'yüü*, animal enorme que tiene la facultad de transformarse en un hombre para perjudicar o dañar a personas reconocidas o a mujeres castas y vírgenes. *El Mma'rrüla*, espíritu de un Wayú muerto que emite un olor muy desagradable parecido al excremento de gallina. *El Shané-táinrrü*, un ser que tiene la forma de una mula y que al rebuznar puede causar la muerte de todos los que lo escuchen. *El Kérralia*, figura que se ve durante la noche recorriendo distintos lugares y suele atacar a las personas que van solas por el campo, es peligroso y puede tomar la figura de un hombre (Jusayú, S/F).

Las narraciones mitológicas Wayú, tanto las que representan la vida como la muerte, tienen como elemento clave la noción de fuerza o energía vital *Aa'in*. Quien le da vida y su condición de persona al Wayú, como quien le da muerte y le produce el mal o la enfermedad, son las fuerzas vitales de la naturaleza simbolizadas por las distintas deidades. El *Aa'in* se otorga o se le puede quitar al Wayú a través de la intervención de las diferentes deidades y a través de los diferentes dones, pactos, tensiones o conflictos que se producen entre ellas o con el Wayú. Su mundo vital depende de esas fuerzas y de los símbolos que la representan y le dan significado; es su manera de percibir profundamente la realidad como realidad sagrada llena de espíritus y fuerzas fundamentales. El aparato simbólico y cognitivo del Wayú, en sectores como Nazareth y San Juan, opera profundamente arraigado a esa mitología; la cual le ofrece unos mecanismos de percepción dirigido a lo “espiritual”, y que llevan al Wayú a darle un sentido trascendental a todo cuanto le rodea y hace; aunque ello implique utilizar categorías o prácticas muchas veces criollas. A pesar de esto último, el Wayú piensa y ordena su mundo sobre un patrón simbólico y cognitivo profundamente Wayú; sobre un *hábitus*, como diría Bourdieu, que lo determina y lo condiciona a ver siempre ese sentido trascendental y sagrado del mundo lleno de fuerzas vitales:

Esta tierra es sagrada para nosotros, traemos cosas de Maracaibo o Maicao y hacemos cosas iguales a la gente 'e allí, pero respetamos nuestra cultura y tememos a nuestros espíritus. El otro día a mí me ataco un Yoluja, y yo no dije que era mentira, yo fui pa' que el Piache. Por allá decían y que viera al médico, que eso que tenía que era un contagio o me picó algo. (José Martínez, 2013: San Juan).

Aquí todos nosotros a veces vamos pal Mojan, mi hermana, mi hijo, todos... mi hijo se queda más tiempo allá, donde un tío. Pero yo me vengo rápido, me gusta aquí, allá mucho carro y gente, por eso que dicen que no salen espíritus... mucho ruido. Aquí más espacio, me siento mejor con la gente y con mis creencias...yo me quedo aquí. (Florinda Puchaina, 2014: Nazareth)

Todo lo anterior lo vemos, por ejemplo, en situaciones como la práctica médica. Son muchos los Wayú que, a pesar de tratarse con el sistema biomédico, les cuesta asumirlo totalmente y prefieren desertar o no cumplir a cabalidad con los tratamientos. Eso se observa en territorios como Nazareth o en algunos lugares propiamente urbanos. Tanto en Nazareth como en el casco urbano de Maracaibo suele suceder que los enfermos Wayú que se tra-

tan con la medicina occidental regresan después de un tiempo no curados o más enfermos. En el caso de la ciudad, como señala Nelly García (2000), la explicación que suele dársele por parte de los médicos o del personal asistencial a la inconsistencia del Wayú a realizarse los tratamientos o tomar en serio la medicina clínica es la siguiente:

- *La ignorancia*
- *El desconocimiento de los peligros de la tuberculosis*
- *Poca comprensión de parte de los Guajiros*
- *No se les ha informado lo suficiente*
- *No tiene conciencia del problema que cargan encima*
- *No entienden que no sólo tienen que cuidarse ellos, sino que son fuente de contagio*
- *Además, no se cuidan, viven sin higiene y sin normas sanitarias* (García Gavidia, 2000: 199)

Cada una de estas justificaciones, que como podemos ver tienen un carácter cognitivo al hacer énfasis en la comprensión y en el conocimiento, sólo operan a nivel de una comprensión muy superficial de la dinámica cultural Wayú. Realmente los Wayú no desertan a los tratamientos biomédicos por simple ignorancia de sus categorías o patrones de comprensión de la realidad o de sus métodos o modelos de curación, sino, porque dichos contenidos no se ajustan a una cultura que por muchos siglos ha dependido de una explicación mítica de sus estados de salud y de sus enfermedades. El Wayú, como hemos tratado de mostrar, describe y ordena gran parte de su mundo sanitario y patológico a través de fuerzas vitales; por el contrario, los criterios y los métodos curativos científico-occidentales adolecen de ese profundo juicio de organización simbólica y mental. Los Wayú necesitan, en el mayor de los casos inconscientemente, es decir, sin necesidad de hacerlo manifiesto explícitamente, observar detrás de cada medicina o tratamiento una fuerza vital cargada de una viva representación de su mundo sagrado *Pülasü*. Una ausencia de ello implicaría una falta de compromiso hacia los tratamientos o medicinas clínicas que se les coloque.

De aquí, como trataremos de reflejar en el capítulo siguiente, las prácticas

rituales de curación Chamánica son muy importantes para comprender los procesos simbólicos y cognitivos con los que opera el Wayú a nivel sanitario; pues, aunque tal vez —actualmente— no sea tan recurrente ni común observar una gran práctica de este tipo de curación, su espacio religioso mantiene vivo ciertas tradiciones Wayú. Tradiciones que, como hemos dicho, transforman al Wayú en persona y lo condicionan a una forma de vivir.

Capítulo IV

Chamanismo y ritos de curación entre los Wayú: *Un acercamiento simbólico y cognitivo*

1. Aspectos simbólicos y cognitivos de los rituales de curación. *Una introducción*

La función básica del ritual de curación, como hemos sostenido hasta ahora, es la de perpetuar saberes, códigos, símbolos y la de reestablecer el orden cultural y corporal. Los procesos rituales para enfrentar el mal son mecanismos simbólicos en los que, como señala Mircea Eliade, se hacen patentes y actuales los significados de una memoria, de una conciencia y de un conocimiento primigenio y mítico. La iniciación ritual en este orden “es una recapitulación de la historia sagrada del mundo y de la tribu. Con este motivo, la sociedad entera se vuelve a sumergir en los tiempos míticos del origen, y sale regenerada” (Eliade, 1973: 45). A través de su configuración y disposición cognitiva la cultura —y quien padece el mal— reintegra y revive los componentes esenciales y fundacionales que la definen y que le dieron origen. En dichos ritos la memoria de la cultura y la sociedad se funden con la memoria fundacional que simboliza las fuerzas naturales a través de fuerzas espirituales, para reafirmarse.

Fuerzas naturales como *Mma*, *Juya* o *Wolunka*¹¹⁹, o imágenes y fuerzas espirituales que simbolizan poderes ambivalentes como *Wanülüüü*, *Yoluja* o *Keeralia*¹²⁰, se expresan en esa ejecución ritual; lo que da garantía para que

119 Véase más adelante el mito de *Wolunka* y los Mellizos Transformadores.

120 Hay que recordar que muchas de las imágenes míticas Wayú son polisémicas, es decir, adquieren un significado, sea positivo o negativo, de acuerdo con el contexto simbólico donde se encuentran. Como muy bien señala Vitebsky, en las prácticas chamánicas y en muchos grupos étnicos “la distin-

un saber pretérito forme parte de un saber actual. Ello convierte, sin duda, al proceso ritual en un gran sistema de *procesamiento* de saberes e información; en un gran aparato de cognición que ayuda al grupo étnicos a sortear el olvido y a beber de su fuente epistémica vital. En una conexión psíquico-espiritual el Piache Wayú traba relación con su mundo *Pülasü*; orden de realidad que incide en el orden material y social de la realidad *Anasü*, el mundo cotidiano y profano del Wayú. En los rituales de curación, siendo el caso, se intenta vincular a la persona sobre quien recayó el mal con las fuerzas vitales que generan la vida, las fuerzas mismas de la naturaleza (*i.e.* tierra y lluvia) expresadas en mitos; y con las fuerzas simbólicas fundacionales que generan la cultura.



Fotos N° 12 Estados de trance o éxtasis de la Piache

La memoria y la evocación mítica, al respecto, se establecerían como parte del juego de acciones y técnicas mnemotécnicas que usa el Piache a través de procesos de invocación, estados de trance o estados de éxtasis para vincularse psíquica y mentalmente con el mundo *Pülasü* (véase Fotos N° 12). La idea consiste en hacer frente o persuadir al mal enfrentándolo en una batalla que muy bien puede simbolizar las luchas entre las fuerzas de la naturaleza; también puede simbolizar la lucha entre los espíritus benignos y hostiles,

ción que existe entre los espíritus buenos y malos no está en general tan claramente separada como en algunas religiones muy dualistas, como por ejemplo, el cristianismo. Al igual que las fuerzas de la naturaleza pueden ser útiles o destructivas" [Vitebsky, 2006].

expresando y revelando la naturaleza ambivalente del mundo, del Piache y de la propia humanidad (Vitebsky, 2006). Expresando las capacidades del hombre para hacer el bien como el mal, para amar como para odiar.

Los espíritus o figuras míticas que representan fuerzas espirituales y naturales, podríamos decir, adquieren también las capacidades de la conciencia, la memoria y la inteligencia. El chamán puede entablar una lucha espiritual y mística en un ritual de curación gracias a la conciencia e inteligencia misma que puede tener un espíritu auxiliar. El espíritu auxiliar (*Wanülüü*) o las fuerzas del mundo *Pülasü*, gracias a que pueden asumir dichas capacidades, guían al chamán y le proporcionan información sobre el mal y sobre los pasos para enfrentarlo. Sin ellas, sería imposible conocer la realidad última del mal y proporcionar una cura al paciente. El ritual de curación funciona porque las fuerzas espirituales del mundo *Pülasü*, representada en imágenes míticas, tienen memoria, conciencia y son capaces de interpretar y conocer la vida del Wayú, sus necesidades, sus males y sus acciones.

2. La experiencia mnemónica¹²¹ y la articulación comunicativa y social en el ritual de curación Wayú

En la cosmovisión Wayú la figura de los espíritus auxiliares (*Aseyüu*) es central para la realización de los ritos de curación. Los espíritus auxiliares como los *Wanülüü*¹²² guían al Piache y le proporcionan información sobre el mal y sobre los pasos y las acciones que se deben ejecutar para enfrentarlo, pues entienden las necesidades y las solicitudes de quienes forman parte de del rito. Sin ellos, sería imposible conocer la realidad última del mal y proporcionar una cura al paciente. El ritual de curación funciona porque las fuerzas primigenias y espirituales del mundo *Pülasü*, en el caso de los espíritus auxiliares, se hacen parte necesaria de la eficacia curativa del rito al interpretar y conocer la vida del Wayú, sus necesidades, sus males y sus acciones.

No sorprende, entonces, que el proceso de curación ritual posea dos funciones, alimentadas por lo canónico del mismo y por los parámetros que se

121 Como hemos reiterado muchas veces, la memoria es un mecanismo mental que forma parte de los procesos cognitivos del ser humano.

122 Debido a su naturaleza ambivalente, paradójicamente, los *Wanülüü* también simbolizan el desequilibrio. Como señala Paz Ipuana: “Todos los hombres están sujetos a su acción envolvente”. Y éstos los definen como “la ‘maldad’, los ‘crímenes’, el ‘temor’ la ‘soledad’, las ‘guerras’ las ‘tragedias’ del hombre” [Paz Ipuana, 1973: 302].

establecen para continuarlo según resulte la forma de comunicación de sus participantes: uno, ofrecer un marco de enfoque cognitivo y mnemónico que limite la experiencia, los símbolos, los significados, los temas y los deseos de los participantes a un espacio sagrado, logrando con esto excluir, además, a los intrusos; y dos: cumplir una labor social como regulador del orden cultural. A la vez que, los ritos de curación Wayú, con una forma canónica básica, también seleccionan experiencias, percepciones y significados en función de los intereses que persiguen sus participantes, esto es, combatir el mal (por un proceso de adorcismo¹²³), restablecer el orden fracturado psíquico-biológico del enfermo y, de modo más general, reordenar la cultura enfrentado el mal y cubriendo las necesidades colectivas del Wayú.

Ese ritual condiciona a sus participantes ejerciendo sobre ellos una fuerza coercitiva que los obliga a seguir —paso a paso— el canon de este; por otro lado, se alimenta de lo que resulte al aplicar esa fuerza coercitiva para exponer al mal. Gracias a esa forma y a la naturaleza mnemónica y social del ritual, que revive un pasado mítico, el Piache —como el paciente— entran en una ejecución de actos simbólicos y cognitivos que determinan la distinción enfermo-sano. El proceso ritual curativo dirige hacia un punto “la ejecución de secuencias más o menos invariable de actos formales y de expresiones no completamente codificadas por quienes la ejecutan” (Rappaport, 2001: 56); para dar paso a una etapa de comunicación con el mundo *Pūlasü* que les revelará lo que de otro modo no se puede saber de modo habitual.

123 Proceso por el cual, a diferencia del exorcismo, se busca reintegrar al cuerpo del enfermo la fuerza vital *Aa'in* despojada al Wayú por un *Yoluja* o un *Wanülüü*. Distinta al exorcismo o a la posesión, experimentada, por ejemplo, en ciertos ritos evangélicos, el adorcismo, por el cual mayormente trabaja el Piache en los ritos de curación de la enfermedad del tipo *Wanülüü*, trata de reintegrar al cuerpo del enfermo, y en general a la sociedad, la energía o fuerza robada por una deidad negativa del mundo espiritual. Mientras que en la posesión el mundo *Pūlasü*, integrado por sus deidades míticas, cubre o ataca el alma del Wayú, en este caso del enfermo, en el chamanismo, a través de figuras como el Piache, se trata de un proceso de ascensión en el cual el alma del Piache viaja al mundo sagrado, ayudado por el espíritu auxiliar, a conversar con los espíritus. A través del adorcismo el Piache logra organizar y controlar sus experiencias espirituales, pues al no ser controlado por otros espíritus, tiene conciencia de los lugares que visita, con quién conversa o con quién batalla para recuperar el alma del Wayú enfermo. Es un estado que, a diferencia del exorcismo, necesita de coherencia y concentración. Aquí se opone el papel del enfermo y el del Piache, pues mientras el enfermo no tiene control de su estado de trance y es afectado por fuerzas oscuras y negativas que le han robado parte de su fuerza vital, el Piache si tiene control, conciencia y manejo de la situación, pues posee claridad perceptiva y reconoce los espíritus causantes del mal; en otras palabras, posee conocimiento y recuerdo de su pasado y de su inconsciente. El paciente actúa en frío y el Piache actúa en caliente a través de un clima de excitación rítmica, a su vez que produce una sobreexcitación nerviosa con dimensiones terapéuticas [Agraz, 1988: 53].

Cuando en el encierro ritual¹²⁴ curativo participa el grupo social, particularmente el doméstico¹²⁵, el *Outsü* y, sin duda, el enfermo, lo que guía al ritual en ciertas etapas no es el conocimiento explícito que estos participantes puedan tener, anterior al mismo, de la enfermedad, las causas y las posibles soluciones a ella, sino la comunicación y la relación que se establece entre la cultura, su memoria mítica, el Piache y el enfermo. Es el proceso mismo de la comunicación entre estos cuatro elementos, y no el conocimiento o las intenciones de cada uno por separado, lo que proporciona la solución al mal y lo que guía al ritual en ciertas partes. La comunicación entre enfermo y Piache y el conocimiento que se pueda tener sobre el mal y su solución, están en la ejecución social *misma* del proceso ritual y no en lo que existe previo a éste. Ni el Piache, ni el enfermo ni mucho menos la familia de este último pueden conocer o saber —exacta y claramente— fuera del ritual, el mal, los elementos simbólicos a utilizar el Piache (instrumentos, espíritus auxiliares, cantos) o, la duración de la secuencia del ritual, sólo se sabe de las normas canónicas que deben iniciar el proceso; lo que sigue va a depender de una fuerte carga de obligaciones emergentes según se establezcan las líneas de intercambios. Como dice el siguiente testimonio:

Como Piache, los espíritus que me ayudan para encontrar algún mal me piden algún pago. Por ello yo debo negociar y tratar de cumplir sus exigencias. Ellos me dicen qué hacer. Cuando empiezo el ritual no sé qué causo el mal al Wayú, por eso debo dejar que los espíritus me hablen y me digan cómo hacer los pasos de curación. Aquel que hace el mal a un Wayú puede ser un Yoluja o un Pulowi, eso no lo sé antes del ritual y de conocer al enfermo. Aunque a veces sé de él antes cuando un familiar me habla en sueños. Pero debo tratarlo con el rito (María Ipuana, 2015)

B. G. R.: *¿En el encierro cómo utiliza el tabaco, la Kacha, el sombrero y demás implementos?*

124 Es común, al menos en Nazareth, que los ritos de curación se realicen en la casa del Piache. En un lugar especial considerado sagrado y que esté ubicado en alguna enramada detrás o al lado de la casa. Esto, según nuestra interpretación, se realiza para mantener un control del espacio a la hora de hacer su viaje espiritual el *Outsü*. Al rescatar el alma el Piache lo que realiza es apartar la fuerza vital *Aa'in* del Wayú de lugares salvaje y prohibidos habitados por seres *Pülasü* como los *Wanülüü*. Los aparta y los coloca en lugares conocidos y tranquilos dominados por una familiaridad espiritual. Como nos decía la Piache Eloina González, “cuando rescatamos el alma perdida o robada por uno de sus parientes *Yolujas*, tratamos de que ella comparta nuestro lugar. . . hay algunos Piaches de otros lugares que pueden trabajar en la casa del paciente pero yo no puedo hacer eso, porque no me lo permiten mis *Aseyüü*. Entonces el paciente tiene que venir aquí y él tiene que tener un acompañante que lo va a ayudar con la comida o con otra cosa” [Eloina González, 2016: Nazareth].

125 Esto se evidencia en las diligencias que tienen que hacer los familiares en el proceso.

Eloína González: *Depende de los Aseyüu (espíritus auxiliares), ellos son los que hacen las peticiones y además me dicen cómo hacer el ritual con la maraca o me piden que haga un toque de Kacha (tambor), o con todo lo requerido, con la condición de devolverle el alma al cuerpo del enfermo. Se hace la Ionna, la catcha, una comilona, todo eso.*

B. G. R.: *¿Cómo es su relación con los Aseyüu (espíritus auxiliares)?*

Eloína González: *Los espíritus colocan una serie de condiciones que se deben cumplir a cabalidad, que si me piden unos becerros o unos collares, todo eso tiene que cumplirlos el enfermo o familiares, para él cumplir con su parte también. Y si no se cumple, eso me puede traer problemas a mí con mis Aseyüu.*

B. G. R.: *¿Cuál es el instrumento más importante que utiliza en el ritual?*

Eloína González: *Son diferentes los Aseyüu que bajan y cada uno tiene sus exigencias hacia un instrumento. El sombrero es de un señor, la cinta es de una adolescente y éste es de una señora (sombrero de plumas). Cada espíritu pide un instrumento diferente.*

B. G. R.: *¿El trato a un enfermo es diferente por el tipo de paciente o por el tipo de enfermedad?*

Eloína González: *Es por el tipo de enfermedad que se sabe a quién hay que invocar en ese momento.*

B. G. R.: *Pero ¿no trata igual a un niño que a un viejo?*

Eloína González: *A los Aseyüu cuando le presentan una persona sea adulto o sea niño ellos, en especial a los niños a los que no se sabe qué tienen, entonces ellos identifican el mal del niño y luego le identifican al piache el paso que debe seguir.*

B. G. R.: *¿Cuánto dura un enfermo en un encierro para que se cure?*

Eloína González: *Depende de la enfermedad que tenga, y si es muy fuerte, le ponemos tal vez quince días o un mes, y si es algo leve, tres días o cuatro. Depende de los Aseyüu y de la negociación (Nazareth: 2012).*

Los rituales de curación Wayú, como una necesidad y exigencia social y cultural¹²⁶, envuelven en una esfera sagrada a sus participantes (Piache y en-

126 El ritual, por ejemplo, lo considera Malinowski como un elemento de reunión que afilia a todo el grupo social, pues de lo que se trata es de mantener la integración: "El ritual es también social ya que lo que se quiere obtener, la integración del grupo después de la muerte, la conjuración de la lluvia y la fertilidad, de una gran caza o pesca, o de una propicia expedición por el mar, concierne no sólo los

fermo) a través de la práctica del encierro¹²⁷. Se someten a un espacio-tiempo particular; o, parafraseando a V. Turner, a una liminalidad ritual que guía el proceso a través de un mecanismo comunicativo. En un encierro liminal, en el cual se presenta un sistema coherentemente estructurado de símbolos y secuencias que procuran curar al cuerpo del enfermo atacando al mal a través de la alteración y organización de la percepción y los sentidos del paciente¹²⁸ y del Piache como un todo y no parcialmente, éstos últimos funcionan insertos “en una estructura de comunicación y subordinación al mismo tiempo” (Agraz, 1988: 43). Tal encierro, que genera el espacio sagrado propicio para la práctica ritual de curación, práctica que algunos autores como Lévi-Strauss (1969) consideran que utilizan la misma técnica comunicativa de la terapia psicoanalítica¹²⁹, permite, por un proceso de intercambio no sólo emocional sino también conceptual y simbólico, al Piache y al enfermo tranzar significados y experiencias dentro del proceso comunicativo más amplio que mantiene el ritual con la cultura.

Considerando de un modo más amplio la afirmación de Lévi-Strauss, el Piache y el enfermo intercambian información y significados de acuerdo a las prioridades y exigencias que le establezca el mismo ritual; entendiendo este último como un proceso meta-comunicativo a través del cual se mantiene vinculado al paciente y al Piache dentro de un espacio particular de atención sanitaria exigido socialmente por su cultura. Aún siendo el rito

intereses de una sola persona, sino de un grupo” [Malinowski, 1994: 299].

127 A este respecto es interesante notar que una de las prácticas clave que el Wayú ha mantenido pese al intercambio diario con la cultura occidental, es la práctica del encierro. Tanto la práctica del encierro de la joven en su paso de niña a mujer como la del enfermo con el Piache, después de la cual se realiza un baile (*Jonna*) como modo de celebración, siguen siendo determinantes en la cultura Wayú; y representan un espacio liminal de reorganización y sistematización simbólica y cognitiva de sus prácticas y saberes. Como señala García Gavidia, el encierro “son ritos de pasaje y de purificación que permiten restablecer la norma” [García Gavidia *et al.*, 2004: 15].

128 En los rituales de curación Wayú el enfermo agudiza armónicamente sus sentidos de tal modo que su cuerpo experimenta estados de trance. Para lograr la eficacia curativa, tanto el paciente como el Piache deben hacer trabajar íntegramente sus sentidos y no centrarse en uno solo, “durante el encierro, uno debe estar acostado en un chinchorro o en el piso, pero debe estar tranquilo y no pensar mucho. Si quiere que se vaya el mal uno debe tratar de no sentir por el cuerpo sino por el alma” [Alex, paciente de un Piache, 2016: Nazareth]

129 Por medio de la comunicación, según Lévi-Strauss, los rituales de curación procuran una eficacia simbólica a través de una manipulación psicológica del enfermo. Lo que se busca, al igual que el psicoanálisis, es que el enfermo reconozca las causas del daño y con esto acepte y cure su enfermedad.

de curación un espacio límite por medio del cual el enfermo y el Piache interactúan y se comunican simbólicamente, son las exigencias del sistema social total y el reconocimiento de las causas últimas del mal que busca el *Outsü*, en gran medida, lo que guía las acciones de los participantes; y, además, lo que permite el proceso de curación total.

Recordando lo que decía la *Outsü* anteriormente, nos percatamos de un elemento interesante dentro de este tipo de ritual, a saber, que realmente el proceso de comunicación ritual, que permite la curación del cuerpo del enfermo, no opera sólo linealmente entre el Piache y el enfermo, también se da entre el mundo sagrado *Pülasü* (que representa gran parte del imaginario mítico social del Wayú), lo que necesita el mundo habitual *Anasü* y el conjunto resultante de la comunicación entre Piache y enfermo. Lévi-Strauss (1969) señaló que, en el momento cuando el enfermo, gracias al marco ideológico que representa el mito, percibe y comprende los elementos patógenos que producen el mal, su espíritu acepta los dolores que el cuerpo se rehúsa a tolerar, produciendo con esto una eficacia simbólica que consiste en la concientización, reflexión y aceptación, por parte del enfermo, de los elementos causantes del mal (1969: 182). Ahora bien, lo que no enfatiza Lévi-Strauss y que se hace claro en los rituales de curación Wayú (y que nos va a permitir entender mejor el mito de *Wólunka* descrito más adelante), es que el marco ideológico, que en este caso viene representado por la memoria mítica, tiene también una acción decisiva en la curación del paciente, pues, para que el paciente asuma, concientice y acepte los elementos patógenos que produce la enfermedad, y con esto se produzca la cura, no vale sólo que éste los reconozca, también es necesario que los identifique y asuma, esencialmente, el marco ideológico Wayú. En otras palabras, los elementos que producen el mal, como la curación misma del enfermo, deben ser, prioritariamente, aceptados e implicados en la sociedad y en la cultural Wayú. No es solamente, como dice Lévi-Strauss, que el Chamán proporcione el mito y el enfermo cumpla las operaciones (Lévi-Strauss, 1969:182), sino que el mito y las operaciones deben ser proporcionadas —y proporcionales— por el imaginario cultural de toda su cultura.

El proceso ritual de curación está sujeto a una meta-comunicación que se realiza entre el Piache, el paciente y todo el mundo social y cultural del Wayú. Tanto el mal como la cura deben estar reconocidos por la cultura;

a su vez, que la acción decisiva para abolirlo y recuperar la fuerza vital del enfermo debe estar sometida a las exigencias que le impone su mundo de representaciones. Cuando el Piache pregunta al Wayú enfermo —a quien se le va a aplicar el ritual— sobre el mal, las características del dolor, los lugares que visitó, por los sueños o por algún familiar enfermo, y en el caso de los niños por algún tipo de objeto *Kapülainsü*¹³⁰, lo que se busca y se espera es que su mundo social reconozca esta serie de situaciones dentro de un esquema simbólico particular y familiar. El Piache no puede seguir adelante en su proceso de curación si la información obtenida de los pacientes no entra en una representación social y cultural adecuada. Por ejemplo, en el caso de la curación de niños, muchas veces el Piache debe recurrir a una serie de sondeos simbólicos a través de los cuales trata de acoplar la información que le proporciona la familia del niño sobre la enfermedad, con un esquema familiar de objetos o seres *Kapülainsü* que él reconoce.

Como dice Perrin, si el Piache no logra acoplar o no puede establecer el vínculo entre las patologías de la enfermedad con el imaginario de su cultura, éste debe ir modificando paulatinamente su diagnóstico hasta que logre ensamblar simbólica y socialmente un mal con sus causas. Pues, lo único permisible por su cultura, y no tanto por el individuo, es que el remedio sea buscado en los mismos objetos, personas o animales responsables del mal (Perrin, 1982:12). Se necesita que la sociedad reconozca y presente, por ejemplo, a la persona o al espíritu que trajo el mal o robó el *Aa'in* del Wayú; e, igualmente, ella es la que reconoce qué puede ser curado o no.

Como muestra muy bien el siguiente comentario de la Piache Zenobia, es todo el imaginario de su cultura, a través de su mundo espiritual, mítico y sagrado, quien le señala al Piache quién puede ser reconocido o aceptado para ser curado; y en el mayor de los casos, es también su mundo social el que le da categoría de Piache a un Wayú y señala a quién puede curar o no:

A mí me traen niños que no le dan ganas de comer, con vómito, dolores en el cuerpo y abdominales. Si la enfermedad es producida por un Yoluja, el enfermo siente como si lo estuvieran puyando. Entonces agarra y lo empiezo a sobar, agarro mi maraquita y emito un sonido “mmm”, con la maraquita. Entonces ahí me baja el don del espíritu que me dice: “este es para ti, tú lo puedes sanar”.

130 Objeto que para el Wayú lleva la contaminación, esto es, un arma, un ataúd, un animal o personas que han manipulado osamenta de Wayú en un segundo entierro.

Entonces lo mando a venir el día siguiente, lo manoseo varias veces y ahí el espíritu me puede decir, “no, este enfermo no es para ti, lléveselo a un médico”... los espíritus me dicen que puedo curar o no.

La espiritista me dijo, “cuando el tabaco estaba por la mitad” y esa espiritista tenía mucha fama, inclusive todavía existe, por ahí por Cujicito, por la avenida principal vive ella, es una tal Elena. Me dijo: “Tú tienes que ir a donde una Piache para que te arregle, para que te diga qué es lo que vas a hacer con tu vida, y si no vas a que la Piache, tu vida puede durar poco tiempo, si quieres vivir tienes que ir a donde una Piache” (Zenobia, 2012).

El enfermo debe hacer que su mundo social, el cual engloba la conciencia colectiva Wayú, lo reconozca como enfermo y le provea de la información necesaria para curarse. El sistema simbólico de su cultura es el que da pertinencia y coherencia a los elementos que encierran las prácticas de curación. Esto último, por ejemplo, es objetivado y expresado públicamente cuando a la salida del encierro de la persona sobre quien recayó el mal el grupo lo recibe convocando a la *Ionna*. Este baile representa parte de la culminación del encierro y la aceptación, por parte del grupo total, de la solución al mal. De ahí en adelante se puede decir que socialmente el Wayú ha regresado al orden y el mal ha desaparecido. La *Ionna* representa el vínculo simbólico final entre cultura e individuo, por eso su importancia en los ritos de curación:

Eloína González: *Uno no baila sino lo que se hace es el ritual con los instrumentos que se tiene, quienes bailan son las Majayuras (jóvenes-damas) alrededor del enfermo al final de encierro como lo indica el espíritu auxiliar (Aseyüu)*

B. G. R.: *¿Dónde se baila la Ionna después del encierro, alrededor del enfermo o de la vivienda?*

Eloína González: *Es cuando ya es la salida del paciente con el toque de la Kacha, festejando la vuelta del Wayú. Puede ser alrededor de él o de la enramada, o más lejos.*

B. G. R.: *Cuando termina el ritual, ¿el Piache se tiene que hacer algún tipo de limpieza?*

Eloína González: *No, se termina el ritual uno se despide y ya. La Ionna es el final. (Eloína González, 2014: Nazareth)*

Cuando mejoré, los espíritus le dijeron a la Piache que tenía que poner un baile por motivo de la graduación, el baile típico que dicen “el baile del Jonna”. No sé cómo lo conocen ustedes, que dice Jonna, Chicha Maya. (Zenobia, 2010)

El ritual tiene un nivel y un fin psicológico y terapéutico, pero su *telos* también recae en una consumación público-social y cognitiva; esto es, curar la comunidad, ordenar la conciencia del paciente y restablecer los mecanismos de percepción de la comunidad que no entendían el mal; este último hecho comprensible por el *Outsü*. Como reitera Vitebsky, incluso “la psicología del Chamán está en parte socialmente condicionada: no puede haber un estado mental sin una historia o sin las estructuras políticas y sociales que hay alrededor de ella con todas sus carencias y contradicciones” (Vitebsky, 2006:156). No puede haber cura si no hay una historia involucrada y una sociedad que la reconozca; y mucho menos si no existe ese espacio particular del ritual donde se logra que el pasado mítico y la conciencia colectiva y pública se objetiven y se comuniquen, plena y simbólicamente, a través de actos y acciones no habitualmente realizadas.

Los rituales de curación se nos presentan, así, como espacios de recuperación social, lugar de corrección de anomalías orgánico-culturales y válvula —simbólica y cognitiva— de escape, donde actividades prohibidas en cualquier otro espacio de la sociedad pueden ocurrir, permitiendo el desahogo de todo el sistema social. El espacio del rito de curación funciona como un tipo de desahogo social donde el sistema mismo de la cultura Wayú se regenera, permitiendo, para ello, actividades vedadas e imposibles en la cotidianidad del Wayú, *i.e.*, participar del mundo sagrado *Pülasü*, que, en condiciones naturales y cotidianas, muchas veces es un tabú o está prohibido para el Wayú.

El espacio liminal de curación ritual focaliza la percepción del Piache y del paciente hacia un lugar donde los significados cotidianos, los símbolos habitualmente compartidos, las categorías públicas e institucionalmente establecidas, la manera frecuente de percibir y conocer y, las leyes sociales comunes, se invierten. Es un lugar donde se alteran o se desestructuran los significados y símbolos cotidianos y el orden y el sistema social usual, paradójicamente, para ordenarlo y reorganizarlo. Ámbito de batalla donde se encuentran dos realidades significativas para los Wayú: una realidad espiritual sagrada (*Pülasü*) y otra profana-cotidiana (*Anasü*)¹³¹; haciéndose con esto familiar a la sociedad lo que otrora fue peligroso.

131 Mundo *Anasü* o realidad “profana”, mundo cotidiano Wayú. *Pülasü*, mundo sagrado o realidad tras-

3. La inversión espacial. Una experiencia simbólica y social de los lugares peligrosos

El *espacio ritual* de curación es un punto central de intercambio y negociación simbólica y epistémica donde confluyen dos dimensiones necesarias para la vida y las creencias del Wayú. El Wayú asume que el padecimiento o el mal que lo puede poseer tiene su origen y causas en la invasión de un orden espiritual en el cuerpo finito de éste. Esto implica que el deber del *Piache* es intervenir entre lo finito del mundo del Wayú y lo sagrado del mundo espiritual, para que este último pueda dar respuesta a la afección del paciente y permita el alejamiento del mal. Para ello, debe lograr articular una serie de acciones, ejecuciones y negociaciones que le permitan poder vincular su realidad física y finita con una realidad sagrada y trascendental; necesita valerse de una gran diversidad de elementos simbólicos, de ciertas capacidades cognitivas y de un estado de éxtasis que le procuren su vínculo efectivo con su memoria mítica y su viaje por el universo de los espíritus (*Noümain Pürashi*).

Cada uno de esos actos y acciones le permiten vincular los caóticos sentimientos de angustia del enfermo, que pudieron generarse por tropezar o caminar por algún lugar prohibido, con una imagen positiva o familiar de ese mismo lugar. A través de los rituales de curación lo extraño y vedado puede hacerse familiar y permisible a la conciencia de los participantes; lo que cotidiana y habitualmente puede representar para el Wayú en su mundo social y en su universo de creencias públicamente compartidas un lugar apartado y solitario que representa peligro, como algunas montañas, serranías, selvas o lugares abiertos donde seres como la *Chámá*, el *Epe'yüi* o el *Jésü*¹³² pueden atacarlo, en los procesos rituales de curación esos mismos lugares —o deidades— pueden representar espacios familiares o ayudas espirituales clave que le permiten al *Outsü* entablar un diálogo o negociación con sus espíritus auxiliares, o batallar con algún ser mítico para recuperar el *Aa'in* del enfermo.

Lo que para el Wayú cotidianamente representan lugares prohibidos, peligrosos, ocultos o extraños que pueden contaminarlo, robarle su *Aa'in* o hasta matarlo, ya que son lugares *Pülasü*, en los procesos rituales ese mismo univer-

centental donde moran deidades, espíritus y familiares Wayú muertos (*Yolujas*).

132 Este último animal se trata de un oso muy poco conocido por el Wayú, que suele robarse en las noches a los muchachos y se lo lleva para su escondite en las serranías.

so de fenómenos prohibidos y perniciosos se convierte o se presenta —ahora— como el universo donde habitan los seres míticos creadores del Wayú y el origen de su vitalidad, el origen de su *Eirruku* y el universo a donde acude el mismo Piache para comprender las causas del mal y hallar solución a ella. Una acción que es posible para el Piache porque desde su iniciación en ese rol social y cultural esos lugares y seres le eran familiares. Ese universo *Pülasü* lo condujo en su proceso de iniciación y le enseñó todo sobre el arte de curar y los diferentes remedios y enfermedades que éste debe conocer; dirigió su iniciación en el momento de su transformación como guía espiritual y curandero. Para el Piache “esos lugares y estados mentales son recuerdos de los que el propio chaman experimento durante la iniciación” (Vitebsky, 2006:157).

B. G. R.: ¿Dónde habitan los espíritus auxiliares y los que causan el mal al Wayú?

Eloína González: Ellos están allá en su dimensión, donde están los verdaderos poderosos, están en la tierra de los poderosos (*Noümain Pürashi*). Esa es la misma tierra que es prohibida para el Wayú cuando trabaja o camina por ahí, por montañas de noche. El enfermo cuando viene a mí viene angustia'o porque dice que ese lugar causo mal. Que es peligroso porque tiene *Yolujas*. Para mí cuando curo, los lugares sagrados son la casa de mi alma. Cuando me inicié como Piache mi espíritu vino de ahí. (Nazareth, 2013)

Se encerró como cinco días sin que nadie lo viera.

*Cantaba al mediodía y de noche, con su maraca.
Su alma se ejercitaba allá arriba, en el cielo,
Aprendiendo los dichos y las palabras, los nombres
Y las formas de la enfermedad:
Esto es para un dolor de cabeza,
Esto para un dolor en el hombro,
O para un corazón sin fuerzas...
Esto es para una contaminación por animales (...)* (Piache Retumba. Perrin, 1997: 96)

Piache Zenobia: Yo tenía que buscarlo porque de eso dependía mi vida si me quería salvar; tenía que llevarle ese collar de tu 'umá, que le llegara al ombli-go. Yo me quede calladita, no le respondí nada...al rato le pregunte: “¿Si yo busco ese collar yo me voy a curar?”. La Piache respondió: “Tu alma ya no está en la tierra, ella está volando; si me entregas el collar volverás en sí, a tu vida normal, yo bajaría tu espíritu”¹³³

133 Dato tomado de las entrevistas realizadas por Lucia rincón a la Piache Zenobia en el sector guajiro de Kusía.

Toda esa familiaridad —e iniciación— resulta en la posibilidad de reestablecer la salud del paciente a través de la recuperación de su *Aa'in* en el mundo *Pülasü* o *Noümain Pürashi*, ese es el fin último del rito de curación; para eso “el chamán aparta a sus pacientes de la condición psíquica asociada a esos lugares salvajes y malditos y le transfiere a un estado total” (Vitebsky, 2006:157). Cuando los lugares y los espíritus prohibidos o malditos en el proceso ritual de curación se hacen familiares y cumplen una función positiva¹³⁴ en el restablecimiento de la salud del Wayú, al servir como lugares de encuentro y negociación al Piache, la mente del enfermo se transfiere de un estado de conciencia caótica a otro de conciencia pasiva; el cuerpo de un estado de malestar a uno de purificación. En una cara, esos lugares de acción de los seres extraños y peligrosos que habitan en el territorio de la Guajira, en la cotidianidad Wayú, representan estados de angustia y caos psíquico donde puede caer la mente y el cuerpo del Wayú; por la otra cara, su polo, su papel, su valor, significado y función pueden invertirse en espacios liminales.

En la cotidianidad y en la estructura social de las relaciones públicas del Wayú, cada uno de los seres peligrosos que para éste pueblan la guajira y que lo pueden dañar, como *La Chámá*, *El Aka'lakuui*, *El Epe'yüi*, *El Mma'rrüla*, *El Shanétáinrrü*, *El Kérralia*, entre otros, están en correspondencia con algún lugar solitario de la Península¹³⁵, el cual sirve como refugio o hábitat de estos. Estos lugares pueden infligir estados de conciencia caóticos y períodos de angustia, enfermedad y zozobra en los Wayú que los transita. Es como si las patologías psíquico-corporales más agudas —representadas por seres clave de su cultura y tratadas sólo por el Piache— se objetivaran debido a los lugares y seres mítico-espirituales. Como si los diferentes males del Wayú resultaran del tipo de lugar que visita y de la imagen mítica que los acompaña. Tenemos para ello muchos casos: a) *las Pülowisiraa*, enfermedades que se asocian a seres como *Pulowi* y a lugares elevados o rocosos que pueblan la Guajira, es un tipo de enfermedad grave que produce agonía, vomito o cefalea; b) *la*

134 Aquí encontramos nuevamente la inversión simbólica descrita en el capítulo anterior.

135 Fue recurrente observar en sectores como Nazareth la existencia de estos seres y su correspondencia con lugares solitarios del sector. Como bien nos contaba el Albano, “a veces cuando uno camina cerca de cementerios, o por algún camino solitario que uno mismo ha hecho para cortar distancias, puede escuchar o ser atacado por algún Yoluja o por seres diminutos. Aquí hay varios amigos míos que dicen que los han atacado diferentes espíritus cuando han venido borrachos de alguna fiesta o tienen que regresar tarde de algún entierro. Yo no los he visto, pero siempre camino con cuidado por los lugares solos pa' no angustiarme” [Albano, 2015: Nazareth].

Wanülüüsiraa, enfermedad asociada a un *Wanülüü*, y que dependiendo del tipo, se le asocia a lugares como el mar, la montaña, las cañadas, los huecos de los árboles o los desiertos, producen vómitos muy agudos y dolores del cuerpo muy penetrantes¹³⁶; c) *las Aka'lakuuisiraa*, enfermedad asociada a seres diminutos con rasgos humanos, se asocia a lugares apartados y solitarios y pueden producir mutismo y postración; d) *las Yolujasiraa*, enfermedad relacionada con los muertos o espectros Wayú que habitan en lugares como *Jepirra* y que deambulan por las noches alrededor de los cementerios, por los distintos caminos y también en lugares donde haya sido asesinado algún Wayú, producen enfermedades como angustia mortal, miedo fuerte que provoca trastornos como temblores o agitación, entre otros.

Cada una de esas enfermedades resultantes del encuentro del Wayú con el lado oscuro de sus seres míticos tienen un lugar específico donde pueden surgir y una serie de características patológicas que pueden afectar al Wayú. El tipo de lugar objetiva el estado psíquico y corporal en el que puede caer el Wayú, y simboliza los espacios sagrados, oscuros o prohibidos que conforman la otra cara de su cultura y de su universo simbólico; representan las otras formas que tiene el Wayú para relacionarse con su mundo mítico fundador y con el universo de sus creencias más arraigadas; el tipo de episodio que puede construir en su relación con sus espacios sagrados, organizando dichos espacios de acuerdo a los efectos que pueda tener sobre el cuerpo del Wayú. En consecuencia, por ejemplo, no es por ello casual que a seres como *Pulowi*, asociado a los primeros seres míticos creadores y a enfermedades generalmente graves y fatales, se le asocie a lugares como el mar o los montes. Estos lugares, al menos en sectores como Nazareth donde aún perviven tradiciones ancestrales de modo marcado, representan espacios sagrados muy importantes para la vida social del Wayú, *i.e.* algunos montes sagrados (como el monte *Itojoro*, véase Foto N° 1), sitios donde también el Wayú ubica sus cementerios familiares. Esta sacralidad implica que, en todo caso, cualquier posible violación o trasgresión a dicho espacio tiene como resul-

136 Como señala Yanet Segovia, “Los lugares donde *Wanülüü* suele atacar son los caminos, en sus intersecciones, en las casas abandonadas; sus cómplices son el silencio, la oscuridad y la soledad. Cuando se habla de los lugares propios de *Wanülüü* se habla de los cerros, de las cañadas, de espesos matorrales, de los lugares selváticos. Algunos hablan de *Wanülüü* como “guardadores” de lugares misteriosos y peligrosos, los “*Pulowi*”, que son por excelencia lugares de La Guajira. Estos espacios y circunstancias se vienen a menos en la vida de los poblados y en la ciudad” [Segovia, 1998].

tado el ataque de una enfermedad grave de tipo *Pülowisiraa*. Es también particular que con la agudeza con la que este tipo de mal ataca al Wayú, se le asocie más con *encuentros* que con contaminación (como lo es para los niños en este último caso). Las enfermedades por *encuentro* son producto —de la ya mencionada— violación de un determinado espacio prohibido y sagrado para el Wayú, que implica el robo de su fuerza vital y no la contaminación de ésta. Esto obedece a la relación que establece el Wayú con sus deidades más esenciales y no con algún animal o sujeto contaminado. Las deidades roban su fuerza, no la contaminan.

Dado los efectos que sobre el cuerpo y la mente del Wayú tienen esos males y ataques, relacionados a sus figuras míticas fundacionales, lo que se realiza en un proceso ritual para contrarrestar el efecto de sus ataques, siendo un proceso liminal y sagrado que altera la estructura social cotidiana, como dice Turner, es servir como medio e instrumento para que dichos lugares y deidades se trasformen o tomen un aspecto o una disposición benevolente que permita reestablecer la violación del tabú. En eso radica la importancia del *encierro* Wayú para el ejercicio del ritual de curación, un lugar hermético fuera de toda estructura social y de sus prohibiciones, donde el *Outsü* puede viajar por los espacios *Pülasü*, prohibidos en la cotidianeidad Wayú, para volver y presentar al paciente —y en general a la comunidad Wayú— el conocimiento necesario que permita usar y hacer explícito el polo positivo de esas deidades y reordenar la conciencia y el estado físico de éste. Parafraseando nuevamente a Vitebsky, es como si los caóticos sentimientos del paciente, resultantes de la trasgresión de dichos espacios prohibidos y del ataque de los seres que los pueblan, se *trasladaran y mutaran* en el encierro a imágenes o lugares que pueden ser visitados sin ninguna prohibición o reflejados en un orden claro y disciplinado (Vitebsky, 2006).

En la estructura social dichos lugares y seres catalizan la mente del Wayú objetivando el otro espectro de la realidad cultural de éste; aquel espectro de lo oculto, lo prohibido, lo maldito, lo terrible, lo aterrador y lo sombrío. Son tanto presencia de un universo mítico, como una metáfora de esos espacios peligrosos que representan la cara oscura de la vida cultural Wayú, y que como tal, pueden afectar la psique de éste. Como expresa muy bien el poeta Wayú Vito Apushana, imágenes como *Pulowi*, que expresa espacios

de misterio y el otro polo de acción oculto u oscuro de la cultura Wayú, representa la angustia, el miedo y la agonía del guajiro:

(...) *Nosotros, la gente, somos ligeros y para no abusar del mundo está Pulowi- el misterio, la devoración. Pulowi no es mala...Pulowi es tu miedo... es tu vergüenza... es la flor que se hace visible en la noche.*

Ahora bien, como ya hemos acotado, ante esa realidad maldita y oscura se articula un proceso y uno espacio particular para su ejecución que la contrarresta y la controla a través de un mecanismo cognitivo que ejecuta la *inversión simbólica*. La importancia y la acción clave de los procesos rituales de curación, sumándole lo que bien dice Turner y Mircea Eliade acerca de que son ámbitos sagrados que pueden representar el ombligo del mundo¹³⁷, es invertir lo que de otro modo sería imposible soportar en su forma prohibida; el ritual se hace importante ahí donde la sociedad no puede cargar con el peso de los males que dañan lo más vital del Wayú. Asimismo, por ser una práctica con un fuerte contenido simbólico, donde se despliegan y manejan una gran cantidad de significados sin significantes, su función es la de agrupar y confluir sentidos, en este caso, lugares opuestos y significados ambivalentes de los seres míticos. Es la dialéctica entre lo profano y lo sagrado en un espacio de inversión y unificación liminal. Sólo allí se logra esa inversión porque el ritual de curación se compara “frecuentemente con la muerte, con el encontrarse en el útero, con la invisibilidad, la oscuridad, la bisexualidad, la soledad” (Turner, 1988:102); se ejecuta en un lugar fuera de los límites de lo estructurado socialmente y de las normas cotidianas y habituales que sistematizan los saberes y los haceres de una determinada cultura.

Los rituales adquieren la forma, así, de un sistema de acciones que contravienen la forma habitual de conocer, representarnos, evocar y vivir el mundo; quedando fuera de cualquier categoría, espacio, lugar o estructura social cotidiana con la que un Wayú puede ordenar sus haceres y decires diarios. El enfermo y el *Outsü* se introducen en un universo ajeno e inverso al mundo profano (*Anasü*), donde tratarán de encontrar respuestas y soluciones al mal. Se introducirán en una memoria mítica y primigenia de

137 El rito es un lugar sagrado que constituye una ruptura en la homogeneidad del espacio. Simboliza una “abertura”, merced a la cual se posibilita el tránsito de una región cósmica a otra, en nuestro caso, del mundo *Anasü* al mundo *Pülasü*. Alrededor de este eje cósmico se extiende el mundo; por consiguiente, el eje se encuentra en el “medio”, en el “ombligo de la Tierra”, es el Centro del mundo [Eliade, 1988].

la cual, a través de ciertos mecanismos de evocación, enfoque, percepción, experiencia y cognición, buscarán enfrentar al mal y devolver el orden social y la fuerza vital a través de una inversión de su espacio cotidiano. Esa alteración de lo cotidiano y la inversión y unificación de los opuestos permite avivar, controlar, reajustar e integrar la cultura a unos mecanismos ordenados de percepción y simbolización. La incursión del individuo en ese espacio sagrado y liminal del rito, como vuelve a señalarnos Mary Douglas, “le permite avivar su memoria y eslabonar el presente con el pasado” para conseguir vitalizar nuevamente la cultura (Douglas, 1973:90).

4. La práctica ritual de curación y el origen del mal. *Un comienzo cultural y mítico*

Como hemos venido sosteniendo, el proceso ritual de curación es un mecanismo que regula y ayuda a conservar la fuerza de la vida de la comunidad, de los individuos y de los mitos fundadores. Este rito representa un lugar reproductivo donde, como la etimología de este último concepto refiere, se vuelve a generar y a revitalizar la fuerza y el alma tanto del enfermo como del grupo étnico. A producir —nuevamente— la vida a través de un proceso de regeneración simbólica y orgánica de los individuos que participan de éste como de la comunidad entera. Y como espacio de aprendizaje, enseña cómo puede renovarse la vida, modificar el tiempo y transformar a los humanos en nuevos seres. No es más que un espacio simbólico recreador de la vida productiva y un proceso cultural que reproduce los caracteres fundacionales en los individuos que participan del mismo, de los ciclos naturales que los configuran y determinan y, de la memoria e identidad que los definen; fenómeno cultural donde se nace nuevamente de modo integral. Como mecanismo cultural, invierte o transforma lo perjudicial para el Wayú en permisible y controlable; y permite que la tradición étnica de los individuos se mantenga y perviva la memoria primigenia mítica como lugar de origen.

Ahora bien, todo eso es posible porque cada elemento del ritual, desde los objetos hasta sus ejecutantes, está en una relación directa con una gran parte de sus mitos *fundadores*. Lo que se evoca como la forma que tiene el mismo Piache, participan y son el resultado de un origen mítico. Todo tiene una explicación y un contexto mítico; y se puede explicar y entender cuando recurrimos a ese mundo mitológico para conocer las razones de su existencia y la

importante función y uso dentro de la etnia. Los mitos explican la forma y las causas de la aparición de la enfermedad y el mal¹³⁸ sobre la tierra, de la muerte, la vida, la salud, el origen del *Outsü* y de los mismos rituales de curación; toda vez que, estos últimos se expresan como procesos simbólicos que tienen la función de reproducir, conservar, restablecer y recuperar la fuerza vital *Aa'in* del Wayú usando como recurso la *actualización* de tales mitos.

En ese sentido, lo que sigue es preguntarnos por la forma mítica de tales ritos y por los mitos fundadores que le dan sentido al tema de la salud, la enfermedad y la muerte entre los Wayú: ¿qué narración mitológica describe el origen del Wayú como mortal y el origen mismo de las desgracias humanas?; ¿qué tipo de narración puede “explicar” la función del Piache como elemento clave en la recreación, reproducción simbólica, revitalización, perpetuación, conservación y proliferación de la fuerza vital *Aa'in* del Wayú?; ¿qué situación mítica genera y muestra el origen de los ritos de curación como espacios sociales, culturales y sagrados de revitalización de esa fuerza vital *Aa'in* del Wayú, y como lugares y procesos que pueden producir una inversión social?; ¿qué tipo de mito señala la génesis misma de la vida en cultura del Wayú y de los ritos como una característica o un fenómeno social natural a ésta?

Partiendo de la afirmación de que en la cultura Wayú existen mitos fundacionales que pueden respondernos a las anteriores preguntas, estas respuestas adquirirán más sentido sobre el siguiente presupuesto: es *justamente* el momento mítico cuando el Wayú adquiere la capacidad *mortal* de la reproducción orgánica y sexual, ya no con la mediación de las fuerzas (sobre)naturales¹³⁹, y

138 Pese al interesante trabajo realizado por Segovia Yanet en “Crimen y Otriedad en la Sociedad Wayú: interpretación a partir del significado mítico del mal” [1998], el análisis allí presentado, aunque ciertamente no es el punto central, pues creo que apenas lo menciona en algunos casos, no relaciona el tema del mal con el tema de la práctica de curación Wayú. Siendo el tema central del trabajo el crimen, el mal se ve referido a éste y a un análisis desde los tiempos míticos. El crimen como mal es comprendido desde los mitos fundadores como el de *Maleiwa*. Aunque no debemos decir que nuestro trabajo se opone a éste o es una crítica al mismo, sí debemos aclarar que el mismo sigue otra vía de análisis alterna a la de éste. Nosotros consideramos que la aparición de la enfermedad como mal realmente se ve reflejada en el mito de *Wolunka* que en el de la creación.

139 Hay que hacer notar que, por ejemplo, en la mitología Wayú el nacimiento del primer Wayú (*Maleiwa*) no ocurrió realmente por un acto sexual sino por un acto “sobrenatural”: “Los *Maleiwa* eran dos Wayú mellizos nacidos en este lugar, dentro de esta piedra. Hijos de Si'ichi, mujer venida de Saralapa'a, quien fue la pareja de Juya durante el Juego de la Cabrita, la abandonó para irse a tierras lejanas, más o menos hacia la serranía de Perijá, para no volver. Juya la había embarazado con sólo tocarla con sus manos, nunca durmió con ella. Si'ichi abandonó las tierras de Saralapa'a y vino a dar a esta piedra de Taluayupana

cuando se enfrenta plenamente a las dicotomías del morir-nacer y reproducirse-extinguirse, cuando aparece, bajo una lógica de la supervivencia, el nacimiento mismo de la cultura y la necesidad de involucrar los ritos de curación y la figura del Piache¹⁴⁰ como ámbitos, acciones y sujeto encargados —o cumpliendo la función— de reproducir y revitalizar la fuerza y la vida del Wayú.

Es no sólo la existencia misma del Wayú y su condición de persona, otorgada, según ellos, por un pasado y una deidad mítica como *Maleiwa* o *Mma*, sino su perseverante e inagotable necesidad de perpetuar su existencia y de multiplicar su vida sobre el mundo, lo que hace al Wayú un *hombre*; más aún, un mortal y un sujeto cultural. Es precisamente el momento cuando el Wayú adquiere la capacidad y la conciencia del acto sexual y la reproducción¹⁴¹, y tal vez aquí una semejanza con el mito bíblico del génesis, lo que lo transforma realmente en *hombre mortal*; haciéndolo presa de las vicisitudes de la vida, de la muerte, la enfermedad y del mal. Anterior a ello, en su condición propiamente de “ser sagrado”, que se refleja en mitos como el siguiente, el Wayú, por el contrario, se enfrenta a una vida trascendental *Pūlasü*, que lo une, por vías de parentesco, a los primeros seres míticos creadores:

Los primeros Wayú y sus clanes surgieron todos de Wotkasainru, una tierra en la Alta Guajira. Fue Maleiwa quien los fabricó. Eso es lo que dicen los ancianos.

Maleiwa hizo también los hierros para marcar cada clan y distinguirlos: uno para los Uliana, otro para los Jayaliyu, otro para los Uraliyú... Hizo uno para los Ipuana, otro para los Jusayú, otro para los Epieyú, otro para los Sapuana, otro para los Jinnú. (Versión: Simón Epieyú)

Juya hizo brotar un rayo grandísimo que rajó la tierra. Las rocas se partieron y en uno de los pedazos quedaron grabados los símbolos de todos los clanes repartidos entre los miembros de la tercera generación, los animales, que en aquel entonces tenían apariencia humana.

donde tendría a sus hijos, uno se llamaría Ulaapulee y el otro Maayui, niños que desde el vientre de su madre hablaban y le decían: ¡Queremos salir de aquí, mamá!” [Versión: Lisandro Weber].

140 Como muy bien observa La Barre, muchas veces en los grupos étnicos “como son los Chamanes los que hacen viajes del alma a los reinos de los seres sobrenaturales, han de ser ellos los que dieron al mundo sus ideas generalmente aceptadas acerca del cosmos, el cielo y el infierno” [citado por: Vitebsky, 2006: 132]. Muchas veces son los Chamanes quienes involucran en la conciencia de la gente las ideas de muerte, vida, más allá o espíritu. Así, es con ellos con quienes las dicotomías de muerte y vida empiezan a mostrarse más sistemáticamente como parte del proceso creador cultural y social.

141 Como observaremos más adelante, adquiere esta capacidad en un acto incestuoso.

Allí tienes. Le dice a Mma.

Ella contestó, - ¡Está bien! Nuestros hijos se irán pero ellos se diferenciarán por esto, será la marca de su e'iruku "carne" por todos los tiempos para sus hijos, nietos y demás descendientes.

De esa manera fueron grabados los símbolos sobre las piedras y distribuidos sobre los miembros de la tercera generación, los animales, que eran Wayú que existían antes que nosotros y poseían cualidades y ejecutaban oficios diversos como el caso del pájaro Utta, ave color oscuro que tiene un collar blanco en el pescuezo, es de pico fuerte y además tiene como barba. Utta fue llamado a ser el palabrero (2) por su imagen seria e imponente, pero tenía un grave problema, no poseía el don de la palabra y cada vez que intentaba mediar en un conflicto resultaba armando un lío con sus mentiras y necedades (Mito de creación de todo lo existente, versión: Leandro Uliana).

El Wayú, en un primer instante, sea en cualquiera de esas dos narraciones, tiene una condición de ser sagrado¹⁴² o animal mítico¹⁴³ que lo une, por vía generacional, al mundo de los seres creadores y a su origen sagrado¹⁴⁴.

142 Llama la atención que en muchas versiones sobre el origen del primer Wayú [véase, por ejemplo: Paz Ipuana, 1973] a este se le vincule con *Maleiwa*. Fue este ser mítico, considerado en muchas versiones como el primer hombre Wayú, quien repartió los clanes y dotó de la condición de persona a todos los Wayú. Como bien observa Perrin, a los "muchachos se llamaban Maleiwa, *Ulapayüü* (o *Ulap*) y *Tümajtille*. Según otros *Ulap* sería el nombre antiguo de *Maleiwa*. Éste, es a veces llamado "barrigón" (*mülio'u ale'echi*). Finalmente hay quienes afirman que *Tirmajüle* no era el hermano de *Maleiwa*, sino su abuela" [Perrin, 1980]. Esta situación nos invita a pensar al primer Wayú como una cierta "deidad", un ser mítico sagrado que no está condicionado a la contingencia del tiempo ni a los avatares de la muerte. Como ser mítico primigenio, el Wayú no necesitaba de la reproducción sexual, pues es creador y proporciona los clanes y los nombres a los hombres.

143 Son variadas las referencias míticas que muestran la conexión directa entre los humanos y los animales como figuras sagradas del mundo mítico. El primer hombre es un animal mítico creador que convive con los dioses, y por ser una figura sagrada no necesita de la reproducción ni de las vicisitudes de la cultura como espacio de recreación. Los indios de Norte América, por ejemplo, dan a los animales un status similar al de los humanos en calidad de hijos del cielo paterno y la tierra paterna. En sus mitologías cosmogónicas, consideran que las personas y los animales no se distinguían espiritualmente y podían intercambiar formas. En África, mucho más, se presenta la creencia de que son los animales los predecesores de los hombres. En Mesoamérica se narra de que todo hombre participa en una vida mística con un doble animal o *Nahual*. También en las tradiciones de los *Inuit* del polo norte se describe un momento mítico cuando humanos como animales conviven en la misma comunidad, hablan el mismo lenguaje, se casaban entre sí e intercambiaban su aspecto regularmente. [cfr. Roy, 2006]

144 La pregunta clave aquí, que tal vez sirva como un pequeño argumento que justifique —en parte— lo que trato de mostrar, es que siendo este un momento y un espacio trascendental y sagrado donde realmente la muerte o la desaparición física no existe: ¿para qué un rito de curación si no hay la existencia misma del Wayú como mortal, la construcción cultural misma ni la idea de *muerte física*?). Esto tal vez avale la tesis de Rappaport de que toda cultura comienza con un ritual.

Esto, como veremos, se rompe con el acto mismo de la reproducción (“biológica”) y de la práctica sexual. Es ese momento —mítico— el que describe la experiencia de la separación del Wayú de la matriz de la naturaleza sagrada; y que narra y expone el nacimiento de la autocomprensión, el origen de la familia humana Wayú, la aparición del Wayú como ser mortal¹⁴⁵, el surgimiento de la transformación de la naturaleza misma y el acaecimiento del mal como daño, enfermedad y debilitamiento del *Aa'in*.

Entre los Wayú, por ejemplo, es claro reconocer que una de las partes fundamentales que define su identidad étnica y que permite reconocer —completamente— su condición de persona Wayú es la sistematización u ordenamiento de los individuos en grupos clánicos¹⁴⁶. Estos grupos le dan

145 Si hay un punto que no puede ser pasado por alto en la historia de los pueblos, ni por ende en la religión, es el tema de la muerte. Hay numerosos mitos de origen sobre su aparición en la tierra. “Los *tehuéches* la explican como resultado de la picardía del Lobo que tuvo relaciones con la Loba antes que *Elal*, organizador del mundo, terminara su obra (y por eso murió)”. Como señala Croatto, “tal vez el relato funcione en aquella cultura como fundamento de la prohibición de las relaciones prematrimoniales” (Croatto, 1977). “Según un mito melanesio, los hombres al principio no morían, sino que mudaban de piel cuando viejos, igual que las serpientes y los cangrejos, y quedaban rejuvenecidos. Una vez una mujer se acercó a un río para mudar de piel, que arrojó en el agua. Como su hijo no la reconociera más, regresó a aquel lugar para recuperar su piel vieja [...] Desde entonces, los hombres dejaron de mudar la piel y murieron”. El relato muestra, como veremos más adelante en el caso Wayú, que anterior a la condición mortal y cultural de los primeros seres que poblaron la tierra, la muerte como hecho físico no estaba realmente presente, los seres no morían, sólo se transformaban. Eso lo vemos, por ejemplo, en el caso del mito Wayú de los Mellizos Transformadores. Después de la aparente “muerte” de *Manna* por parte de los hombres-tigres, de los residuos de ésta surgieron *Tumajü 'le* y *Peeliyuu*, los llamados Mellizos Transformadores. Así, realmente no ocurrió el hecho mismo de la muerte o desaparición física total, sino una transformación de un ser en otro [Finol, 1984: 113].

146 En una de las tantas versiones Wayú que existe sobre el mito de repartición de los clanes, a éstos se les proporciona, por parte de los seres mítico, un nombre o clan (*Eirruku*) que los adscribiría y los organizaría en grupos familiares:

—Cuentan los viejos Wayú que un día en el cerro de *Aalasü* apareció de pronto un hombre vestido de blanco. Nadie sabía de dónde vino ni de qué manera se presentó entre los Wayú que se encontraban reunidos. El hombre de blanco se dirigió a los Wayú y les dijo:

—¡Vengan acá!, aquí está el símbolo que llevará cada uno de ustedes y será la señal que los diferenciará los unos de los otros. Aquí están, escojan.

—Los Wayú empezaron a escoger los símbolos que más les agradaban. Cuando el hombre de blanco terminó de repartir los clanes, desapareció tal y como vino, nadie sabe para dónde, ni por dónde se fue, pareció como si se hubiera sumergido en la tierra o esfumado en el aire. Decían algunos que a lo mejor fue *Joutai*, “la brisa”, a quien encargaron esta misión ya que desapareció como tal, sin dejar rastro alguno. Así sucedió porque así debía ser para que los Wayú tuviéramos una señal que nos diferenciara de los demás, aunque nuestros rostros fueran muy parecidos. —Cada uno de los clanes tiene un símbolo representado por un animal, como el conejo, el alcaraván, el tigre o el burro. Todo esto debido a que los animales eran los Wayú de aquel tiempo, 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 Wayú que pasaron a ser animales debido a que no supieron merecer mantener su forma humana, como la palmarata, que era un Wayú del

la fuerza cultural al Wayú y le permiten adscribir y reconocer, por medio de una marca o *Eirruku*, a la persona Wayú y a los diferentes grupos familiares que actualmente conviven repartidos en la Alta Guajira¹⁴⁷ (y otros lugares). Ahora bien, sin embargo, dicha marca no lo condiciona o lo somete a una naturaleza mortal, corrupta y temporal; lo que lo hace es descubrir que puede reproducirse y establecer una línea generacional con una raíz en otro Wayú y no en ningún Dios. Esta nueva circunstancia lo enfrenta y lo hace presa de la dicotomía del nacer y morir; a la condición mortal y a la batalla incesante por protegerse de los males que otras deidades pueden infringirle. Sólo en esa condición es cuando la inevitable emergencia de mecanismos de protección de su vida mortal, como los ritos de curación, tienen sentido y se hacen necesarios. Mecanismos que puedan revitalizarlo y alejarlo de la muerte física. Con su marca o *Eirruku* proporcionada por los seres míticos creadores, estos mecanismos pueden señalarle cómo pervivir como clan y cómo mantener su fuerza vital.

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.

—El alcaraván era un Wayú Sapuana que se metía 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. Este animal fue tomado como símbolo de los Sapuana.

—El conejo era un Wayú del clan Uliana cuyo defecto era ser mentiroso y burlón, tenía a todos cansados con sus necesidades y decidieron convertirlo en conejo porque no era conveniente dejarle apariencia humana ya que sería una persona detestable y mentirosa.

—El cochino era un Wayú Püshaina feo y belicoso que no fue digno de ser Wayú y fue convertido en ese animal que hoy es símbolo de los Püshaina.

—Allí la razón del porque cada clan tiene por símbolo un animal. Todos aquellos que no fueron merecedores de mantener su forma humana fueron convertidos en aves, mamíferos o insectos, únicamente quedaron los capaces de darle continuidad a una raza sana y noble como la Wayú.

—La distribución de los clanes se hizo en la piedra de Aalasü en la Serranía de Kusina donde aún están grabados estos clanes y han permanecido allí por siempre.

—En el mismo cerro se encuentra grabada la huella de un hombre cuya wairëña está atada a la piedra y alrededor de ésta hay huellas de ovejas, vacas, caballos, y todos aquellos animales que pertenecerían al Wayú, porque así serían con el paso del tiempo. Estaba establecido que los Wayú serían pastores.

—En otra piedra cerca de allí hay otra huella de hombre, pero solo tiene al lado las huellas de un gato y un perro. Estas huellas representan a las personas que no tienen la marca de su carne o clan y como no tendrían un símbolo para marcar sus animales, sólo serían de ellos los perros y los gatos [Versión de Lisandro Uriana, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 2000].

- 147 En la mitología amerindia es muy regular introducir en un mito de origen la división étnica y territorial. La distribución de grupos y etnias en territorios o clanes tiene un sentido y una legitimación en un orden trascendental. El sentido trascendental expresa una vivencia religiosa, la legitimación tiene una proyección social y política de afirmación de los derechos del grupo [cfr. Croatto, 1977].

Aunque ciertamente la adquisición de la cualidad de persona Wayú se describe o se refleja en momentos míticos como la distribución de los clanes, es realmente en el momento del primer acto sexual y de la reproducción (“biológica”) del Wayú cuando éste adquiere su condición de *hombre*; específicamente hombre mortal y cultural ya no caracterizado como ‘animal mítico’, esto es, ser con rasgos y vínculos animales con sus dioses. Este tránsito de una etapa a otra es narrado en el mito de *Wolunka*.

Como parte primordial de su pasado mítico, el momento cuando la vagina de *Wolunka* fue violada por figuras como los Mellizos Transformadores, la sangre de ésta se vertió sobre la tierra y el Wayú pudo reproducirse, volverse mortal y vivir en cultura. Fue justamente en ese momento cuando el Wayú se enfrenta —plenamente— de cara a las dicotomías del morir y nacer, reproducirse y extinguirse; pues, frente a todo acto de reproducción aparece, explícita o implícitamente, el acto de la muerte como condición necesaria para la vida y como elemento de “oposición” a ésta. El origen (mítico) de la reproducción física y sexual significó el principio mismo de la muerte como hecho físico:

Wolunka Tü Jierü Kaikalü Akorolo: *Wolunka, la mujer de la Vagina Dentada*

Había una vez cinco jóvenes Maleiwa, dos de ellos mellizos que vivían más o menos por el arroyo de Wotkasainru’u, traviesos muchachos que tenían la costumbre de gritar: ¡Wolun-kawou Wolun-kawou! Cada vez que Wolunka escuchaba los gritos se vestía a la carrera y salía de la laguna, lugar donde ella acostumbraba a bañarse desnuda.

Su padre Juya la observaba silencioso y al verla salir de la casa le decía:

No te vayas hija mía, no dejes que esos muchachos te vean, son muy malos y te pueden hacer daño.

Wolunka no le hacía caso y se iba dando brincos por la pradera hasta llegar a la laguna.

Un día los jóvenes le esperaban escondidos en los matorrales armados de arcos y flechas. Wolunka llega a la laguna y de inmediato se desnuda, contempla brevemente el agua cristalina y profunda mientras sus dientes rechinaban aquel ruido espantoso sukurrurrru...sukurrurrru...por fin se decide y se arroja al agua y en el preciso momento en que cae con las piernas hacia arriba, se

le vieron los dientes y Maayui portador de una excelente puntería le arrojó una flecha dando en el blanco, cayendo los dientes esparcidos por aquel lugar. El agua se enrojeció con la sangre de Wolunka y se hizo un arco iris; las aves volaron a escoger sus colores, el cardenal se tiñó de rojo, el turpial de amarillo y así sucesivamente muchas aves.

Los cardenales de color gris llegaron cuando la sangre de Wolunka se había disuelto en el agua.

Wolunka quedó como muerta tendida sobre las aguas, fue entonces cuando los jóvenes se acercaron, al verla desmayada la sacaron del agua y la colocaron sobre una piedra. Cuando Wolunka recobró el conocimiento se levantó muy acongojada y adolorida y a duras penas podía caminar. A su paso fue dejando las huellas grabadas en las piedras.

Su padre al verla llegar en semejantes condiciones, le pregunto:

¡Hija mía! ¿Qué te ha pasado?

Ella no responde, aún no alcanzaba a entender lo que había sucedido, su padre le dijo:

Te lo advertí, te dije que no te dejaras ver de esos muchachos.

Juya sale en busca de los agresores de su hija y al encontrarlos los apresó y los metió en una piedra inmensa que se encuentra aún en el cerro de litojolu, selló la entrada de la piedra y por mucho intento que hicieron los mellizos para derribarla, no pudieron.

Fue entonces cuando todos los animales de la montaña corrieron a ayudarlos. El cardenal comenzó a picotear la piedra, pero no pudo hacer nada porque se le dobló el pico, lo mismo sucedió con los otros pájaros como la paraulata y el carpintero. Corrió entonces el oso que a pesar de su fortaleza no pudo ni siquiera rasguñar la piedra, acudieron entonces los demás animales como el tigrillo y el zorro que hicieron todos los intentos posibles y no pudieron con la piedra. Luego apareció el ratón.

¡Déjenme!, dijo, y empezó a cavar por un costado de la piedra hasta llegar a la parte de abajo; cuando ya estaba a gran profundidad donde más o menos finalizaba la piedra, comenzó a cavar hacia arriba, hasta que por fin llegó donde se encontraban los jóvenes, a los cuales dijo:

¡Vengan por acá! Ya está el camino de salida.

Los jóvenes salieron de su presidio.

Todo estaba establecido para que el Wayú se reprodujera sobre esta tierra. En aquel tiempo las mujeres Wayú que existían tenían la vagina dentada y cuando a Wolunka le tumbaron los dientes, se les cayeron a las demás. Las mujeres eran semidiosas y no existía forma de reproducción humana. Todo apareció después de lo sucedido. Luego Wolunka tuvo marido e hijos y el primero fue una niña, de ahí en adelante se multiplicaron los Wayú y así termina la historia de Wolunka de la cual quedaron las huellas en la piedra de Wotkasainru'u como testimonio palpable. (Versión: Carmen González Pausayú)



Fotos N° 13. Mito de Wolunka representado por docentes de la Alta Guajira-Nazareth

Este pasaje en los mitos Wayú (véase Fotos N° 13) muestra un hecho importante, a saber, la reproducción violenta de éste y la trasgresión de un espacio sagrado y un tabú¹⁴⁸. Hecho que produjo la aparición y sobrevenida de males, muertes y castigos¹⁴⁹ como causa de la violación de la virginidad femenina de Wolunka, hija de Juya, Dios de la lluvia y de la sequía:

Mucho tiempo atrás, las lluvias eran muy seguidas, la tierra era próspera hasta que sucedió lo que la transformó. Cuando aquel joven le tumbó los dientes con una flecha a la mujer de la vagina dentada, allá en el arroyo de Wotkasain-

148 Una tesis que asumimos es que el nacimiento mismo de la vida en cultura y en sociedad surge como castigo al hombre por la violación de un espacio sagrado. Como vemos en este mito, al igual que en el génesis cristiano u otros mitos fundadores, la cultura surge como un mal impuesto a la soberbia y a la irrefrenable actitud de trasgresión del hombre. Así, más que una fortuna, la vida en cultura representa un castigo. Eso es lo que creemos reflejan muchos de los mitos creadores entre los cuales se cuenta el mito Wayú de Wolunka.

149 El tema de la unión sexual prohibida se encuentra vinculado con el mal, con el cataclismo y con el caos. Por ejemplo, en un mito de los Kuba del África central, en el cual Woot, fundador de la tribu, mantiene relaciones incestuosas con su hermana, Mueel, quien le abandona posteriormente, produce una oscuridad infinita que cubre la tierra. [cfr. Roy, 2006].

ru'u, la tierra cambió y los que sobrevivieron ya no fueron inmortales, ya no fueron Maleiwa (versión: Echato Ipuana, 2005)

El mito representa el momento clave cuando empiezan a funcionar —realmente— en la vida del Wayú, ya no tanto como ser sagrado, las categorías de reproducción y extinción y, por tanto, la idea de revitalización y desgaste, de vida y muerte física. Como señala Croatto, ese tipo de mito va asociado a su vez con el motivo de la muerte/renacimiento o el de esterilidad/fecundidad (Croatto, 1977). Fue sólo a través de la sangre de una Diosa, producto de la profanación de su vagina y virginidad, que se dio un evento paradójico en la vida del Wayú; por un lado, la capacidad reproductiva para que la fuerza (*Aa'in*) de éste pudiera pervivir y el acto mismo de la multiplicación de los clanes pudiera ser posible, a su vez, que la tierra fuese poblada; por el otro, significó también la condición mortal y cultural del Wayú y el inicio de sus desgracias y de las desgracias de su tierra. Como señala muy bien Roy Willis, en la mayoría de las mitologías el mal físico viene de la violación de un tabú, y las causas que inician la enfermedad, la mortalidad y el enfrentamiento a la muerte física están asociadas —muchas veces— a una mujer y al incesto (Willis, 2006).

La mujer, en muchas mitologías, es el origen de disputas y desgracias; también, es símbolo de reproducción y de muerte. Pandora, en la mitología griega, representa el origen de los males que caen sobre el mundo, pues al abrir, por culpa de la curiosidad, la caja encomendada por Zeus para ser entregada a Epimeteo, recaen sobre el mundo las enfermedades. Un mito *Inuit* refleja la necesidad ecológica de la muerte a causa del rejuvenecimiento periódico de los dioses y el sobre-poblamiento del mundo; la muerte será iniciada por una mujer anciana al pronunciar algunas palabras mágicas. En un mito de los *Chochones* de Norteamérica la muerte surgió a causa de una disputa entre Coyote, lobo y la divinidad Creadora. Y ni hablar del mito de la creación en la génesis Bíblica, allí, para muchos antropólogos, la desgracia y el inicio de la muerte comenzó por el pecado femenino y la conciencia de sí que adquirieron tanto Eva como Adán.

Es interesante esta acotación, pues en el caso Wayú, *Wolunka* representa la reproducción a su vez que una prohibición. Su vagina dentada y la prohibición de su padre *Juya* al impedirle dejarse ver por los muchachos (Mellizos Transformadores), simboliza el tabú que imponen las deidades al hombre Wayú para que éste no pueda reproducirse o adquiriera concien-

cia social y cultural. Este hecho, que gira alrededor de la figura femenina de *Wolunka*, niega, al primer Wayú, la posibilidad del acto sexual y, por tanto, la capacidad de poblamiento humano y cultural del mundo. Generar la reproducción sexual es crear la muerte y la desgracia, por tanto, debe ser una prohibición extrema (dentadura en su vagina) para el primer ser mítico Wayú, tener acceso al elemento clave que la posibilita: la mujer. La violación de ese espacio sagrado (vagina dentada) acarrió el inicio del enfrentamiento del Wayú a la finitud de la existencia y a las vicisitudes de esta.

Y como acto incestuoso, lo que señalaría y narraría, recordando a Lévi-Strauss (1998), la transición de la naturaleza a la cultura fue una agresión al proceso mismo de la creación mítica como acto trascendental, sagrado y espiritual, narrado en los mitos de origen. La vida del Wayú luego de esa agresión pasa a ser mortal; y con la violación de la vagina dentada de *Wolunka*, la existencia del Wayú no es producida por un acto sagrado, como ocurre en la narración mítica que explica la aparición del “primer” Wayú (*Maleiwa*), sino, por una reproducción física y cultural. El Wayú, debido a esa irrupción, ya no vive en el mundo dependiendo directamente de los dioses, sino de su propia condición finita y mortal que lo ata, por una necesidad social y cultural, a buscar nueva e incesantemente ese mundo sagrado que perdió al transgredir el tabú de *Wolunka*. De aquí que, para el Wayú su mundo sagrado *Pülasü*, con el cual están vinculados los primeros seres, no será ya su única dimensión de vida o realidad, como tal vez se podría mostrar en otras narraciones de origen, sino que ese mundo sagrado, aunque vinculado, se diferenciará de la dimensión *Anasü* que le proporciona al Wayú su vida en sociedad y cultura. La dimensión *Pülasü* se convierte, así, en un espacio sagrado, prohibido y peligroso al cual se accede, muchas veces, por vías de la muerte o por un don especial como el del Piache.

La fragmentación entre mundo *Anasü* y *Pülasü*, podríamos observar, vendría explicado en esa narración. Esa “división” deviene —precisamente— de la trasgresión a la vagina de *Wolunka* que coloca al Wayú en un mundo cultural alejado de las deidades míticas y sagradas; mundo este que, como hemos señalado, representa de ahí en adelante para el Wayú un espacio prohibido y sagrado al cual sólo se accede por actos especiales, como el del proceso ritual. El Wayú vive ahora atado a las vicisitudes de la contin-

gencia y a la muerte, pues la reproducción lo obliga a morir para continuar y dar paso a las nuevas generaciones. El Wayú, ya como ser finito y social, se enfrentaría a la muerte y a la vida física y contingente.

El hecho de la violación de la vagina dentada de *Wolunka* también significó la objetivación de todos los impulsos básicos y hostiles del primer hombre y sus deseos, que, en un acto violento, produjo la reproducción del Wayú por vías incestuosas. Incestuosa, porque tanto *Wolunka* como los Mellizos Wayú que violaron la vagina de ésta son descendientes de *Juya*, Dios ambivalente que representa la lluvia como la sequía:

Los Maleiwa eran dos Wayú mellizos nacidos en este lugar, dentro de esta piedra. Hijos de Si'ichi, mujer venida de Saralapa'a, quien fue la pareja de Juya durante el Juego de la Cabrita, la abandonó para irse a tierras lejanas, más o menos hacia la serranía de Perijá, para no volver. Juya la había embarazado con sólo tocarla con sus manos, nunca durmió con ella. Si'ichi abandonó las tierras de Saralapa'a y vino a dar a esta piedra de Taluayupana donde tendría a sus hijos, uno se llamaría Ulaapulee y el otro Maayui, niños que desde el vientre de su madre hablaban y le decían: ¡Queremos salir de aquí, mamá!" (Versión: Lisandro Weber)

Su padre Juya la observaba silencioso y al verla salir de la casa le decía:

No te vayas hija mía, no dejes que esos muchachos te vean, son muy malos y te pueden hacer daño. (Versión: Carmen González Pausayú)

Como podemos ver en las anteriores versiones, tanto *Wolunka*, madre del primer Wayú mortal y responsable de la reproducción humana, como los Mellizos que causaron el acto de transgresión del tabú de su vagina dentada, igualmente animales de la tercera generación que representan al primer Wayú, son descendientes del mismo padre: *Juya*. Producto de esto, del acto sexual y la reproducción, se generó una serie de castigos y vicisitudes para toda su descendencia. Sin embargo, paralelo a esto, paradójicamente, se creó propiamente la cultura y la sociedad a través de la instauración de una institución fundamental para la continuidad de la cultura: la familia; que como muy bien señala Meillassoux (1999), es importante para la reproducción misma de la comunidad y la cultura: "la proposición según la cual la comunidad se basta a sí misma sólo es cierta en lo que concierne a la producción; mientras que su reproducción, por el contrario, depende de su inserción en un conjunto de comunidades semejantes", la familia (Meillassoux, 1999: 14).

Todo apareció después de lo sucedido. Luego Wolunka tuvo marido e hijos y el primero fue una niña, de ahí en adelante se multiplicaron los Wayú y así termina la historia de Wolunka de la cual quedaron las huellas en la piedra de Wotkasainru'u como testimonio palpable (Versión: Carmen González Pausayú)

La fundación de la cultura Wayú a través de la institución familiar, que se produjo a través de *Wolunka* como madre y esposa, se originó en un acto de violación e incesto. La vida mortal y social del Wayú se presenta, así, como sería el caso del mito de Prometeo¹⁵⁰, a partir de la trasgresión de una prohibición divina y una norma. Tal vez esto es lo que trata de mostrar Lévi-Strauss, un poco contrario a su misma posición respecto a la universalidad del incesto y a su necesaria presencia en toda cultura para que se produzca la *exogamia*, al señalar que en el fondo en todo vínculo matrimonial y sus diferentes formas culturales, el cual da origen a la familia como organización base en la formación de la sociedad, hay un roce de incesto: “Lo que, para todo pensamiento social, hace del matrimonio un misterio sagrado es que, para cruzarse, es necesario que los términos (amor conyugal y amor familiar) se junten por lo menos un instante. En ese momento, todo matrimonio roza el incesto aún más, es incesto por lo menos incesto social: si es cierto que el incesto (...) consiste en obtener por sí mismo y para sí mismo, en lugar de otro y para otro” (Lévi-Strauss, 1998: 567).

En la mayoría de los casos la cultura, la sociedad, la vida en familia y la reproducción surgen, en los mitos fundacionales, como producto de una relación incestuosa; a su vez como “diferente” al mismo universo sagrado y espiritual, pues no es inherente a este último la convivencia plenamente social y la reproducción sexual “biológica”. Tal vez en eso consiste, junto a lo mencionado anteriormente, al menos en los Wayú y en algunas otras

150 Aunque el mito de Prometeo lo podemos considerar, en términos generales, una narración mítica de un contexto diferente al del mito Wayú de *Wolunka*, por otra parte, si consideramos que se asocia a este último en cuanto refleja la naturaleza transgresiva del primer hombre que funda el acto mismo del nacimiento de la cultura. El mito de Prometeo narra la síntesis de la lucha hombre-divinidad. Simboliza una humanidad activa, laboriosa, inteligente y ambiciosa que trata de igualarse a las fuerzas míticas. Prometeo no es un Dios olímpico, es un titán, hijo de Japeto y Climene. Su crimen fue, precisamente, el haber tratado de crear una raza que superase a los olímpicos, en ese empeño, enseñó a sus criaturas el modo de dominar la naturaleza y de conocerse cada vez más. En su esfuerzo por penetrar los misterios de la naturaleza, el hombre está obligado a abandonar el ocio: progresar cuesta sacrificios y representa enfrentarla, tanto en lo íntimo como en lo demás y en lo exterior. Representa, también, la envidia y la represión de los dioses, temerosos de que las civilizaciones mortales aventajen al reino olímpico. [cf. Roy, 2006].

culturas, la necesaria distinción entre realidad espiritual (trascendente y sagrada) y realidad cotidiana (profana e inmediata); en los Wayú: realidad *Pülasü* y realidad *Anasü*. Surgen los dos universos fundando una distinción entre aquel espacio cultural, trivial, permitido y no peligroso que nace de la reproducción, la trasgresión y la prohibición; y aquel espacio sagrado, peligroso y oscuro que emerge dentro de la naturaleza y en el mismo origen del mundo y de todo; el cual impone límites al Wayú. Realmente la existencia del Wayú como ser finito y enfrentado a la muerte física viene a completarse en este hecho, es decir, cuando éste puede reproducirse, gracias a la intervención de unos seres sagrados como los Mellizos Transformadores, por vías de un acto de trasgresión e incesto; acto que funda lo social e inicia una dinámica constante entre éste y el mundo sagrado *Pülasü*, ello es, el mundo *ahora* de lo prohibido y peligroso para su existencia.

La constitución social del Wayú se enmarca, así, en la línea mítica que describe el nacimiento de la cultura como producto de la trasgresión de un ser mítico o héroe fundador (Mellizos Transformadores). Como señala Croatto, todas las instituciones significativas poseen un origen primordial y tienen una divinidad como actor paradigmático (Croatto, 1977). En la vida mitológica de todos los pueblos aborígenes aparecen figuras heroicas que realizan actos extraordinarios, como la penetración de la vagina dentada de *Wolunka* que permitió comenzar a cimentar la sociedad humana. Por lo general, “pero no invariablemente, estos héroes culturales son varones, poseen dones sobrenaturales y pueden llegar a la categoría de dioses” (Willis, 2006:28). Estos varones, como es el caso de los ya mencionados Mellizos Transformadores, asociados con la fundación del grupo étnico, sirven para “fortalecer el sentimiento de identidad colectiva” al permitir la reproducción (Willis, 2006:28).

Por ello, pretender acercarnos al origen mítico de la enfermedad, como mal resultante de la acción transgresiva de dichos varones, ha exigido detenernos en el mito que narra el origen de la reproducción del Wayú y, por tanto, en el surgimiento mismo de la vida y la muerte física de éste. Este mito permite observar, en la cosmovisión Wayú, aquello que caracteriza a los ritos de curación de enfermedades como las *Wanüliüü*, a saber, su función social-reproductiva-regenerativa a través de acciones como el enfrentamiento y la lucha simbólica que lleva a cabo el Piache; como medio para apartar la

vida social e individual del Wayú de la contingencia del morir y del mal, de las desgracias y los males. Desgracias y males que pueden ser controlados por las acciones rituales del Piache. Si partimos de la afirmación de Rappaport, quien señala que el proceso ritual es la forma de acción básica de la vida en cultura en el cual se genera lo numinoso, lo sagrado, lo oculto o lo divino como dominios de lo religioso (Rappaport, 2001:55), o de que la acción ritual es el principio básico de toda cultura a través de la cual ésta se ordena, se regenera y toma vida, podemos muy bien observar que rituales como los de curación sólo pudieron surgir dentro de una vida social-reproductiva, “orgánica” y física para hacer frente a las desgracias generadas por los castigos que resultaron de transgredir y violar un espacio sagrado-tabú.

Los rituales de curación surgen paralelos al surgimiento de la cultura, y son una de las acciones fundacionales que permiten al Wayú controlar dichos males y hacer frente a los avatares de la muerte como principio regulador de su actividad reproductiva. Con el inicio de la sociedad, en el acto primordial de incesto mítico y con el surgimiento de la familia como institución social, nacen los actos rituales como dominio de lo sagrado, lo oculto, lo divino y lo numinoso; medio para alcanzar el “control” de las fuerzas sagradas y míticas que castigan al Wayú y le infunden terror. Para eso el rito se erige integrando a su espacio particular de acciones, secuencias, objetos y sujetos la realidad mítica y espiritual. El rito de curación Piache es un acto básico necesario y crucial para la existencia y recuperación del *Aa'in* o fuerza vital del Wayú de las manos de la muerte; asimismo, es un acto recreativo de la acción del primer Wayú y del orden cosmológico y social que de él se deriva. Orden a través del cual el Wayú se recrea y se vincula —nuevamente— con su mundo sagrado *Pülasü*, con quien perdió —en los tiempos míticos— una conexión absoluta al establecer un nuevo orden y campo de realidad, de posibilidad y de experiencia como el mundo *Anasü*.

Ahora bien, si los ritos de curación ayudan a conservar la fuerza, el alma y la memoria de la comunidad Wayú, lo pueden hacer porque en ellos se repiten las acciones más importantes que definieron y constituyeron la esencia del pueblo en su pasado mítico. El mito de *Wolunka* o de la reproducción Wayú deja ver lo que, posteriormente, los ritos de curación van a recrear, a saber, la revitalización del Wayú por un acto violento reproductivo y viola-

torio de un espacio sagrado. En eso consiste, creemos, la recuperación de la salud en los ritos de curación, en restablecer y revitalizar, a través del *Outsü*, la fuerza vital *Aa'in* del enfermo en la forma de un renacimiento simbólico-reproductivo; luchando e interviniendo en el universo sagrado *Pülasü*.

Wolunka, hija de *Juya*, es un ser sagrado vinculado al mundo *Pülasü*, ser hermético que prohíbe la penetración, y con esto, la reproducción del Wayú. Los Mellizos, figuras míticas que se caracterizan como cazadores, representan el acceso a los espacios sagrados, pues al irrumpir con sus arcos y flechas en la laguna donde se recrea *Wolunka* y penetrar a su vez su vagina dentada, están permitiendo que el Wayú se vincule, en un acto sexual incestuoso, con los seres míticos y con el espacio sagrado *Pülasü*. Están permitiendo, además, la copulación y gestación del Wayú con todas aquellas mujeres “semidiosas” que se caracterizan por tener la vagina dentada al igual que *Wolunka*. La sangre de *Wolunka* y su energía, producto de la irrupción de seres como *Maayui*, permiten la recreación y proliferación del Wayú y, en consecuencia, el surgimiento de la vida cultural. Con el mito de reproducción Wayú se devela la manera cómo éstos adquieren la capacidad de recrearse y reproducirse en un proceso generacional y sexual. Capacidad que muy bien objetiva y simboliza el *Piache* en los ritos de curación, por vías también de la irrupción de un espacio sagrado (la realidad *Pülasü*), al tener acceso —y recuperar— a la fuerza vital *Aa'in* que permite la continuidad y reproducción del Wayú.

Por medio del *Piache*, como cazador y rastreador del *Aa'in* del Wayú enfermo, los ritos de curación cumplen la función social de acceder a un espacio o lugar sagrado considerado en la cotidianidad —*Anasü*— del Wayú prohibido para éste. Se trata de hacer familiar y admisible lo oculto y prohibido al Wayú, de modo que, eso prohibido pueda proveer una solución al mal que permita recrear un nacimiento simbólico. Lo que fundan —míticamente— los Mellizos Transformadores, que el *Outsü* recrea, es la capacidad para acceder a lo vedado; al misterio que encierra ese otro lado del fenómeno simbólico. Fundan el enfrentamiento con las deidades o seres míticos para lograr vincularse a la vida de éstos y permitir que dichas fuerzas sagradas restablezcan al Wayú y le permitan poblar culturalmente el mundo. Al igual que el mito de reproducción, el proceso ritual de curación refleja el acto de cacería y penetración de aquellos seres o espacios que no

permiten que el Wayú tenga la capacidad y la fuerza necesaria para vivir o la energía suficiente (*Aa'in*) para reproducirse y dejar descendientes. La sangre derramada por el mundo expone el violento acto fundador; como el esplendoroso acto creador del nacimiento.

En sectores como Nazareth y San Juan en la Alta Guajira, la sangre simboliza la fuente vitalizadora y creadora del Wayú. En los rituales de curación una parte de estos que intenta colocar como principio activo a dicho símbolo, es la utilización de una manta roja por parte de la Piache (véase Fotos N° 14). Según una Piache del sector, es necesario la utilización de esa manta roja como una forma de recrear los tiempos míticos:

B. G. R.: *Cuando trata al paciente, ¿está descalza o tiene algún tipo de zapato?*

Eloína González: *Si, se necesita un tipo de calzado especial, que sea cómodo y no moleste cuando llamo a mis espíritus.*

B. G. R.: *¿Qué tipo de vestimenta utiliza?*

Eloína González: *Cuando se hace el ritual de curación se necesita una vestimenta totalmente roja, todo, tanto manta, las manillas, el calzado, igualmente las cintas como se da cuenta usted. Es importante eso, toda Piache lo utiliza así pa' poder hablar a los Aseyüu, nos recuerda el pasado. (Nazareth, 2014)*

Aunque no se deja explícita la conexión entre esa forma del ritual y el pasado mítico de *Wolunka*, que no necesariamente es condición necesaria que los participantes y ejecutantes del rito sean consciente de ello (Turner, 1999), lo que el color expone es una clara referencia a la sangre fundadora. La sangre fundadora es símbolo que marca el inicio de la cultura Wayú, la reproducción de éste y, más importante, el enfrentamiento de los primeros Wayú con las deidades fundadoras y con el avatar de la muerte, los castigos, la desgracia y el mal generado como resultado de la violación o irrupción del espacio sagrado de la vagina dentada de *Wolunka*. El símbolo de la sangre, en ese contexto, es el símbolo de la trasgresión y el surgimiento del caos; simboliza también el inicio y la fundación de la cultura y el primer Wayú humano. Así, más que representar una alianza, el símbolo de la sangre simboliza el fin del “pacto” con los dioses y el fin de su respeto; el inicio de la vida finita determinada por fuerzas peligrosas con las cuales sólo se puede *negociar*.

El símbolo de la sangre viene a conformar la capacidad reproductiva del Wayú y, por consiguiente, el nacimiento simbólico y físico de éste. No es por ello extraño que represente en los rituales de curación un cierto símbolo “dominante” dentro de la curación. La utilización del color rojo señala la capacidad del Piache para restablecer la fuerza vital del Wayú y posibilitar el renacimiento del paciente. Es un símbolo que *une* al Piache con el suceso de la reproducción, el renacimiento simbólico y el inicio mítico de la vida cultural Wayú, llevado a cabo por el derramamiento de sangre producido por los Melizos Transformadores al tumbar los dientes de la vagina de *Wolunka*.



Fotos N° 14 Sangre de la vagina de *Wolunka* y utilización del rojo en la práctica Piache

Ahora bien, no queda sino acotar, en su naturaleza simbólica y cognitiva, que la focalización liminal que lleva a cabo el *Outsiü* en los ritos de curación a través de la recreación de un mito como el de la vagina dentada de *Wolunka*, ayuda a la percepción y a la significación; o mejor, construye un tipo de percepción liminal que sólo puede ser entendida participando de ella. Enfermo y Piache se sumergen en un pasado mítico para recrear —nuevamente— el nacimiento social del Wayú. De aquí que, sea una exigencia cultural la práctica y la estructuración de dicho rito. La articulación de ese rito permite *vitalizar* los modos habituales y sociales de percibir y significar, “en la medida en que modifica los principios selectivos” (Douglas, 1973:90). Éste puede integrar datos sensoriales que no se toman en la percepción habitual, y que son datos esenciales para reajustar esta última, por ejemplo, la apertura de sentidos extrasensoriales que alteran los sentidos del tacto, la vista o los estados de conciencia.

Motivos suficientes para observar que es absurdo decir que la percepción y el entramado de significados simbólicos que se dan liminalmente en

el ritual de curación ocupan un puesto secundario en el conjunto total de las significaciones y percepciones que tiene el Wayú en su cultura, cuando se señala que el rito nos permite experimentar con mejor claridad lo que de todos modos hubiésemos experimentado. El proceso ritual no es solamente un apoyo visual o táctil que nos permite entender mejor una norma o unas instrucciones, éste “puede ocupar un primer lugar en la formulación de la experiencia y la cultura. Puede permitir el conocimiento de lo que de otro modo no se conocería de forma alguna” (Douglas, 1973: 91). En otras palabras, permite aparecer una realidad trascendente al hombre que, “oculta” en el misterio de lo numinoso, condiciona y define los comportamientos y significados de los individuos en su vida social.

El mundo sagrado del *Outsü* y todo el repertorio de acciones simbólicas y comunicativas que realiza con el mundo sagrado *Pülasü*, sólo son posibles en espacios especiales de experiencia; en espacios rituales que permiten hablarle a los espíritus y antepasados y comunicarles lo que no se podría decir en espacios cotidianos de vivencia, esto es, la solución al mal del enfermo. La experiencia ritual es una forma de construcción perceptual donde se articula un tipo especial de información, ya que el intercambio de información en el proceso ritual es esencial y se da sobre un espacio determinado de significados, los cuales, entrañan una manera de interpretar, comprender y vivir un tipo de realidad.

Así, si señalamos que los rituales de curación no son solamente procesos o lugares donde se intercambian emociones, normas, reglas o símbolos, sino, en términos cognitivo, procesos y lugares donde se intercambian y construyen informaciones, percepciones y significados entre dos realidades (*Anasü-Pülasü*) y entre el Chamán y el paciente, se entiende que, el ritual de curación debe poseer ciertos mecanismos cognitivos que permiten organizar el conocimiento, la memoria y todo el aparato perceptivo de los participantes, del grupo cultural y de la sociedad. El proceso ritual sería un mecanismo de aprendizaje y de organización de la mente y la percepción por el que se encuentran en la memoria mítica soluciones y significados a un mal. Ahora bien, para abordar este punto, completar lo dicho hasta ahora y poder comprender —específicamente— los rituales de curación Wayú desde su aspecto cognitivo, debemos abordar otra categoría fundamental, a saber, la categoría de Chamán u *Outsü* en los Wayú.

5. Aspectos característicos del chamanismo. El Piache Wayú (*Outsü*) y su función cognitiva

A lo largo del trabajo hemos tratado de abordar en sus aspectos simbólicos y cognitivos parte de la práctica de curación del Chamán Wayú, conocido como *Outsü* o Piache. Esto, sin duda, porque para entender los rituales de curación hay que observar uno de sus elementos más esenciales que permite la eficacia de tales ritos, el *Chamán*. Para esto hemos asumido —a lo largo de todo el trabajo— que todo el sistema y el mecanismo de funcionamiento de estos rituales obedecen y están configurados dentro de un engranaje simbólico y cognitivo. Este engranaje le otorga su modo de funcionamiento, su vinculación a una memoria mítica (mito de *Wolunka*, por ejemplo) y su forma de operatividad (inversión simbólica) para mantener la identidad, el orden y las tradiciones del grupo a través de la recuperación o equilibrio de la fuerza vital (*Aa'in*) del enfermo. Cada uno de los puntos discutidos se engranan para mostrar la conexión simbólica y cognitiva que existe entre la creencia Wayú en una fuerza vital *Aa'in* (necesaria para la identidad y la construcción de la persona Wayú) y la práctica ritual de curación. Sumándole ahora el papel que juega el Piache como elemento vinculante de estos dos aspectos.

Cuando se aborda una categoría como la de *Chamán*, concepto ya clásico y clave en la teoría antropológica, suele ser compleja su definición y posible delimitación. Como señala el mismo Eliade, este es un concepto que refiere “por excelencia a un fenómeno siberiano y central-asiático” (Eliade, 1986: 20); y agrega Harner, que “el término está sacado del idioma de la tribu Tungus de Siberia” (Harner, 1976: 7)¹⁵¹. No es un concepto propiamente universal que nos pueda ofrecer un rasgo universal de la figura central que rige las prácticas rituales de curación en los grupos étnicos; al contrario, la categoría de *Chamán* es una noción que particularmente obedece a un contexto. Como dice Vitebsky, éste está repartido y fragmentado por todo el mundo y tal vez no debería ser considerado un “ismo”, pues no “hay doctrina, no hay una iglesia Chamánica mundial, ningún libro sagrado como punto de referencia, ni sacerdotes con la autoridad para decirnos lo que es y lo que no es correcto”

151 La palabra ‘Chamán’ fue incorporada en la literatura rusa procedente de Siberia durante el siglo XVII por el sacerdote ruso ortodoxo Avvakum. Él veía la figura del Chamán como un ente religioso que servía al diablo antes que a Dios. Y a lo largo del siglo XVIII los administradores, comerciantes y eruditos que recorrían Siberia los consideraban charlatanes y tramposos.

(Vitebsky, 2006: 11). No obstante, aunque ciertamente esto resulte limitante para un estudio general sobre este fenómeno, creemos que algunos de sus significados son básicos para entender la idea de “curandero” dentro de los grupos étnicos. Por ejemplo, la figura del “curandero Wayú” (*Outsü* o *Piache*) podemos enmarcarla, de acuerdo con ciertos datos obtenidos de “curanderas” Wayú en Nazareth, alrededor de ciertas significaciones clave que envuelven al fenómeno del chamanismo en general.

El Chamán es una figura mediadora entre dos mundos, y es quien pone en marcha la formalidad y las distintas secuencias simbólicas del rito de curación. Como símbolo y persona central en tales ritos, se convierte en un actor social fundamental para los grupos étnicos. A lo anterior se le suma que es un actor relacionado con fenómenos extáticos y mnemónicos. El Chamanismo es una práctica que utiliza técnicas arcaicas de éxtasis para buscar, bajo un proceso cognitivo, la apropiación simbólica de un pasado y su organización y aplicación a una *memoria activa* y a una realidad presente; de modo que, esto procure la eficacia simbólica de los ritos de curación. Como señala Joel Candau, los procesos y las técnicas mnemónicas que usa el Chamán son para hacer presente a una memoria activa una memoria pasiva (mítica), una realidad espiritual-sagrada y, muchas veces, para recrear significados señalados en los sueños. De esta forma, no puede entenderse y analizarse un fenómeno como el chamanismo “si no se les vincula con las operaciones del pensamiento y con las nociones de simbolización, de experiencia subjetiva o fenoménica y, también, de intencionalidad, es decir, una cierta manera que tiene la memoria de “apuntar” al hecho pasado” (Candau, 2002: 14). El Chamán se convierte, así, en parte importante del aspecto cognitivo de los rituales de curación al presentarse como vehículo simbólico (o representamen) de la memoria.

Esa función lo hace merecedor de un puesto importante dentro de los grupos étnicos, por ello hay que diferenciarlo de otras figuras “religiosas” que bien pueden pasar por chamanes; algo que es importante hacer en vista de lo peyorativo o negativo que resultan algunas asociaciones. En primer lugar, hay que distinguir la figura del Chamán de significados o personas como los *brujos*; también del *sanador religioso* al estilo de las iglesias pentecostales. El Chamán no es “simplemente” un ser que maneje fuerzas espi-

rituales en función de controlar o manipular individuos de la cultura de la que es parte, como tal vez lo pueden hacer los brujos; tampoco es una figura que, propiamente, manipule poderes mágicos o controle fuerzas místicas. El rol del Chamán, más que el de un mago o brujo, es el de servir como enlace entre dos realidades. Como señala Jean Langdon, los chamanes son una especie de figura liminal, pues “a diferencia de las personas comunes, ellos viajan entre los dos lados de la realidad y visitan los diferentes reinos del universo. El chamán es una figura límite en un segundo sentido, ya que tiene la capacidad tanto de guiar al grupo como de causar daño a otros. Como mediador entre los dos lados, su papel como líder es influenciar a los seres del otro lado para que actúen a favor de su grupo” (Langdon, 1996: 64). Esta diferencia entre roles bien la muestra la Piache Eloína González al preguntarle sobre sus medios de invocación:

B. G. R.: *¿Trabaja con espíritus de su cultura o utiliza espíritus de otra cultura, por ejemplo, el Negro Felipe?*

Eloína González: *La mayoría de Aseyüus que me bajan son Wayú, y en algún tiempo una abuela mía era Piache y también le bajaban espíritus Wayú. Otros espíritus son utilizados por brujos, no por Piaches.*

B. G. R.: *¿Trabaja con velas o con algún tipo de oración?*

Eloína González: *No, lo único con lo que trabajo es lo que está en la meza y con algunos cantos. Los que trabajan con velas son los que trabajan con sante-ría o brujería, con el negro Felipe, con María Lionza. El trabajo del Piache es muy distinto a ese trabajo. (Nazareth, 2014)*

Aunque muchas veces podemos referirnos a esta figura como un sujeto con ciertos poderes mágicos, básicamente, el papel preponderante que tiene dentro de los grupos étnicos radica en su capacidad, más que para manipular y controlar fuerzas espirituales, para servir como principio activo mostrando y vinculando las fuerzas de lo espiritual con las fuerzas de lo humano. El Chamán es a la vez una figura opaca y traslúcida que se mueve entre dos planos de realidad, cumpliendo la función de reajustar o sanar la desorganización o el mal presente tanto en los individuos como en todo el ámbito social y cultural de su grupo; en el caso Wayú, para reajustar la realidad *Anasü* o alejar el mal de alguna persona. Con él se recuerda la importancia de lo trascendental-sagrado en la organización cultural y en la estabilidad física de los miembros

que la conforman. Algo que logra porque tiene la capacidad para cambiar de estados de conciencia, lo que le permite vincularse a la realidad espiritual y poder comprender los significados y símbolos que le son proporcionados por sus espíritus y antepasados (*Aseyüus*). A través de una especie de alteración de la conciencia ordinaria y de su campo perceptivo y cognitivo, el Chamán observa y reconoce las acciones y palabras del mundo mítico y espiritual forjadores del orden y protectores de la conciencia de los sujetos de su grupo.

A menudo ese salto a otro nivel de conciencia se llama *trance*; acto durante el cual el Chamán siente como si hubiese emprendido un viaje a un orden de significados trascendentales (Harner, 1976:8). Ese trance o cambio en su estado de conciencia permite, a través de los ritos de curación u otras prácticas relacionadas con la salud, fortificar la fuerza de la vida (en el caso de los Wayú, del *Aa'in*) o impedir que las fuerzas degeneradoras (mal y ataque de un *Wanülüüü*) la consuman. En la mayoría de los casos lo que busca el Chamán en esos estados de trance es reintegrar la fuerza vital al cuerpo del paciente, pues ésta expresa el proceso de crecimiento relacionado con estar vivo, robusto, joven, saludable o, más importante, ser persona y poder ser reconocido como parte de un grupo social.

El Piache en la cultura Wayú, en ese sentido, es un guía espiritual muy diferente a un sanador religioso, alrededor del cual se ordenan y se sistematizan un conjunto de símbolos sagrados. A través de su particular forma de acceder al plano de lo espiritual y mítico, el guía Chamánico —muchas veces— organiza una serie de símbolos y significados de orden religioso que congregan y guían a los individuos de su grupo; toda vez que la religión debe su constitución cultural a la gran serie de símbolos y significados que la constituyen y enmarcan (Geertz, 1989). El Chamán procura entender el mensaje y los símbolos sagrados de las deidades míticas para proporcionar información que establezca la conducta humana frente a una precariedad cósmica o a un caos que puede llegar a ser desconcertante (Espinosa, 1996). En otras palabras, el Chamán puede constituir “religión” en la medida que, logra acceder a los significados y símbolos espirituales que la conforman, logrando conocer el alma y el espíritu humano.

Como señala Mircea Eliade, “el Chamán es el gran especialista del alma humana: sólo él la ve, porque conoce su ‘forma’ y su destino” (Eliade, 1986: 25). El alma humana (*Aa'in* en los Wayú) transita por los espacios del mun-

do espiritual (*Pülasü*) y debe a él su conformación. Por tanto, el Chamán, en tanto conocedor y hombre espiritual, místico y religioso, puede comunicarse y reconocer los caminos y la fuerza del alma. Es el que comprende la naturaleza humana y visualiza sus proyecciones; es el gran docto de la realidad de las personas porque es un “hombre inspirado por los espíritus” (De Montal, 1988:13). Sus observaciones están más allá del lenguaje humano, de la sociedad y del pensamiento; están en un reino, como dice Wittgenstein, que escapa a las limitaciones del lenguaje conceptual del hombre. Su experiencia y comprensión se sitúan en un nuevo reino de conocimiento y percepción. Los expertos sostienen que el Chamán tiene una capacidad mística que le otorga otra dimensión o plano de realidad; es el Señor del Éxtasis, pues, en efecto, una de las definiciones más aceptadas de chamanismo dice que “es la técnica del éxtasis” (Eliade, 1986: 22).

El éxtasis Chamánico es un fenómeno físico, corporal, mental y espiritual a través del cual el alma y la conciencia dejan al cuerpo y viajan a los cielos o a los infiernos en busca de respuestas y de una comunicación con los espíritus o con el alma de los difuntos (Eliade, 1986: 16, 37). Gracias a sus experiencias extáticas, el Chamán es el mediador de los hombres ante las fuerzas celestes y espirituales. Es un hombre que mantiene relaciones específicas y directas con el mundo de los dioses y de los espíritus; los mira cara a cara y les habla, les pide y les implora porque su vida está consagrada a la permanencia del grupo cultural y a la salud física y mental de sus miembros. Uno de sus objetivos es el perfeccionamiento espiritual y social del grupo; por esto el Chamán es también una especie de médico, así como, un guía capaz de conducir el alma de un fallecido al mundo espiritual del más allá; en los Wayú, al mundo *Pülasü*.

Como señala Castañeda, el Chamán es un “agente de poder” que realiza, gracias a la ayuda de sus espíritus auxiliares, lo que ningún hombre puede o imaginaría posible hacer (citado por: De Montal, 1988: 18). Por esto en la vida religiosa de los grupos étnicos —mayormente— el Chamán es el psicoterapeuta (Harner, 1976: 8). Él es el único que tiene el poder de curar, porque solamente él “ve” los espíritus que afectan al enfermo y que le han robado su energía vital; sólo él sabe cómo robarles y obtener de vuelta la energía. Todo esto es lo que lo convierte en el símbolo más importante de los ritos de curación.

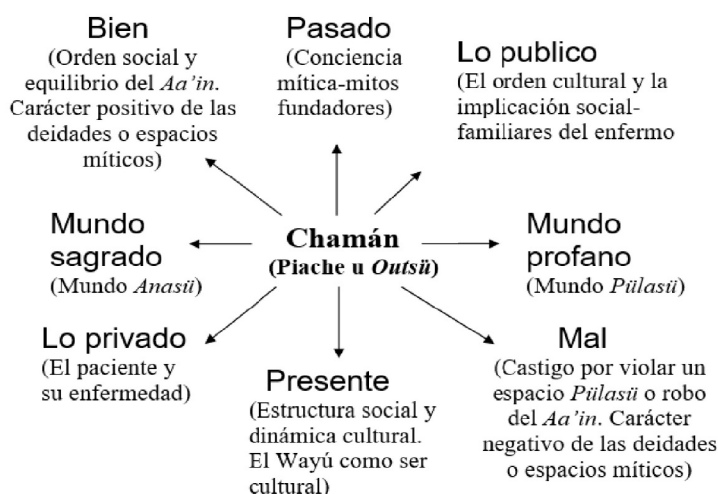
Un poder que obtiene de la mano de una serie de situaciones reveladoras, peligrosas, transformadoras y angustiantes. Su capacidad para poder pactar con los espíritus causantes del mal, para reconocerse socialmente como el guía espiritual y sagrado en los procesos de curación ritual o para colocar en ciertas posiciones, estatus o roles a los individuos de un grupo étnico, la adquiere a través de ciertos procesos de carácter ritual y simbólico que inician con una crisis vital y con la manifestación de una ruptura provisional de su equilibrio psíquico. Como señala Carlos León, el Chamán es, primeramente, un enfermo que ha logrado enfrentar sus dolencias psíquicas, físicas y espirituales; y, seguidamente, un “médico” que logra, por un proceso de cura ritual y onírica, curarse a sí mismo.

Podemos decir que, la autocuración es la iniciación simbólica que señala el camino del Chamán y su reconocimiento como guía espiritual e iniciado en las prácticas de curación ritual y simbólica. Como bien señala De Montal, los chamanes pueden atravesar varias maneras de iniciación Chamánica, ello es: la vocación espontánea, la transmisión hereditaria, la decisión personal y la elección operada por el clan (De Montal, 1988: 30). A través de estos estados de iniciación el Chamán, como figura “elegida” por los espíritus para servir de medio religioso, “entra en una zona de lo sagrado, inaccesible a los demás miembros de la comunidad. La iniciación Chamánica implica una profunda transformación del virtual Chamán. El Chamán debe transformarse, abandonar el modo antiguo de ser, percibir y conocer. Alejarse del pasado e ir en pos del futuro. Ciertamente, para renacer a una nueva vida debe experimentar una muerte simbólica y, de esta manera, superar su condición humana” (Oliva, 1996:45). Cada uno de esos aspectos es lo que le da forma al Piache dentro de la etnia Wayú, y lo que le permite ser un reservorio de información y un elemento cognitivo corrector de las anomalías.

6. El Outsü como ejecutante y símbolo mediador en los rituales de curación. La integración de los opuestos

Como hemos visto, el Chamán es una figura enigmática que reviste un aire religioso y sagrado; un ser místico y esotérico. Es un actor social que facilita, dentro de los grupos étnicos, la pertinencia y la participación del mundo espiritual dentro de la realidad física y social de los individuos del grupo. Posibilita la eficacia de ciertos símbolos en los procesos de curación

ritual. En el caso Wayú, la figura del *Outsü* es una figura intermedia y mediadora que atraviesa realidades divergentes y contrarias. La identidad del *Outsü* suele ser paradójica, pues integra en sí mismo aspectos disímiles de la vida cultural del Wayú; aspectos que, en la ejecución ritual, debido a su naturaleza simbólica, suelen presentarse como aspectos simultáneos (Vitebsky, 2006: 91. *Cfr.* capítulo 1, apartado 6). Lo público y lo privado, el pasado y el presente, el bien y el mal, lo sagrado y lo profano, lo oculto y lo revelado, lo contingente y lo fijo, lo fundacional y lo fundado se unen a través del *Outsü*. Él es un mediador entre diferentes planos de realidad, situaciones, tiempos y espacios; y permite poner en contacto situaciones y realidades que comúnmente están alejadas o son socialmente marcadamente distintas una de otra en el plano *Anasü*; es un símbolo mediador entre significados opuestos.



El *Outsü* permite el vínculo entre un pasado mítico y una realidad presente “profana”; entre un pasado primigenio y una actualidad social; entre un mito fundador (*Wölunka*) y un presente social fundado. Puede acceder a la memoria del pasado de su grupo y encontrar respuestas a las quejas de su presente; puede vincular el posible caos social del presente con el orden de lo sagrado *Pülasü* y restablecerlo a partir de la información que le proporciona la memoria mítica. Mediador entre la realidad sagrada y la realidad profana del hombre; permite establecer el diálogo y la comunicación entre

dos mundos significativos, entre el mundo *Anasü* y el mundo *Pülasü*. Con todo ello, puede hacer comprensible a la sociedad y al paciente, desde lo que los espíritus le revelan desde el espacio sagrado, el sentido y el significado que adquieren ciertas situaciones extrañas y ajenas. La mediación entre esas dos realidades es necesaria para la eficacia simbólica del rito de curación; si esta mediación se fractura o falla, y el *Outsü* no logra realizar el vínculo, como nos señala la Piache Josefina, la incidencia Chamánica pierde todo sentido, pues los mecanismos constituidos para curar, esto es, el engranaje simbólico entre las dos dimensiones vitales, se vuelven inoperantes.

B. G. R.: *¿Cuántas formas tiene de trabajar, una sin espíritus y otras con ellos?*

Piache Josefina: *No, no se puede hacer nada sin la ayuda de los espíritus, se tienen que invocar la ayuda de ellos para poder ir al mundo sagrado para hallar el mal. Porque ellos son los que tiene que decirle a uno lo que tiene que hacer con el paciente, ellos son los que identifican la enfermedad. Yo sólo soy, estoy ahí.*

B. G. R.: *¿Todo el tiempo que está en el encierro con el paciente está en contacto con el mundo espiritual?*

Piache Josefina: *Durante el tiempo que está encerrado el paciente ellos están en constante trabajo, ellos vienen, cantan y dicen que el paciente se va a curar a medida que se realiza el ritual. Yo estoy aquí pa' comunicar al paciente lo que ellos dicen cuando vienen en el encierro.*

B. G. R.: *¿Puede salir durante el encierro y durante el tratamiento del enfermo?*

Piache Josefina: *No, no se puede salir, mientras esté en trabajo con algún paciente no se sale. Los dos estamos aquí hasta que se cure. Si salgo puede ser que el Aseyüu ya no vuelva, ya no estoy con ellos (Nazareth, 2015).*

El *Outsü*, al funcionar como mediador sagrado, se responsabiliza de que la comunicación entre los dos planos de realidad (*Anasü-Pülasü*) no sólo sea posible, sino, más aún, que se mantenga y se sostenga. El sentido y la lógica del *Outsü*, a través de acciones como el encierro ritual, es que transforme la conciencia y el espacio perceptivo del paciente a través de hechos como la ubicación regular y constante del mismo en un espacio liminal. Un espacio límite que ubique y mantenga —*sostenido*— al paciente entre dos

mundos. Parte del proceso de curación Piache está, precisamente, en *man- tener*, por un cierto período de tiempo en un lugar-frontera¹⁵², al paciente para que éste logre unir lo sagrado con lo mítico, lo bueno con lo malo, lo que maligno con lo que es benigno. Lo que permite también la cura es la *regularidad y constancia* de la comunicación y el vínculo.

Por medio del *Outsü* la sociedad Wayú entera se puede sumergir en la presencia de un mundo espiritual sagrado que adscribe y reafirma sus tradiciones, sus creencias y su identidad. Con él se fortalece el proceso de identidad y adscripción cultural que consiste, en el espacio ritual, en reintegrar al paciente y a su grupo social su pasado constitutivo y fundacional; permite restablecer y fortalecer el conjunto de representaciones, imaginarios y creencias que determinan la identidad y la constitución cultural y particular de éste. Gracias a esto, la cultura Wayú se puede reordenar y el paciente puede ser nuevamente reintegrado a la sociedad como *persona* Wayú (sana). Además, por medio de ese vínculo el *Outsü* puede guiar el alma de un iniciado o un enfermo hacia el conjunto de sus tradiciones y deberes.

En ese sentido, la posibilidad de cura del enfermo y el reordenamiento social se da gracias al imaginario cultural del grupo que retoma y maneja el *Outsü* dentro de los ritos de curación. Por medio de ese retomar se remarca

152 Uso la idea de Frontera entendiendo que hay ciertas diferencias con el concepto de límite; entre este último concepto y el de *Frontera* no hay sinonimia; al contrario, poseen sus diferencias de significados. Estas diferencias las remarcen mayormente los geógrafos y los antropólogos. [cfr. Obadia, 1991; Santos, 2000; Martínez, 2002]. Límite y frontera deben tomarse como términos que hace alusión a la idea de distinción y demarcación, pero el primero define una línea de distinción y demarcación infranqueable; y el segundo, un plano de reconocimiento y “aceptación” de dicha distinción y demarcación. Debemos entender límite como toda línea, real o imaginaria, literal o metafórica, que separa y distingue “absolutamente” una región de otra, una cultura de otra o un sistema de otro. Mientras que la frontera es una región o plano demarcativo y separativo que sirve además de unión; expresa el contacto, la confrontación, la aceptación de *unos* respecto a *otros*. El límite es el borde de un sistema, sea cultural, político, social o epistémico hasta dónde se es permitido llegar; mientras que la frontera es el plano de unión o encuentro de límites. El límite establece una posesión no compartida con otro sistema, esta posesión está definida por un “área” precisa, por una “raya” demarcadora que constituye una forma simbólica o real de crear núcleos de intercambios o espacios particulares de percepción y de ordenamiento lógico del mundo. Por el contrario, la frontera penetra una franja y constituye un área que crea capacidades electivas en quienes las ocupan, pues genera procesos de intercambio, de selección y de engranaje. Un rasgo distintivo de las fronteras es considerarlas como espacios o planos complejos donde interactúan constantemente pueblos con marcadas diferencias culturales, económicas y sociales, asimismo, formas particulares de percepción y ordenamiento sensorial. Edmund Leach [1979], por ejemplo, en el caso de las fronteras culturales, afirma que los habitantes de zonas fronterizas tenderán a mantener relaciones mutuas sin importar estrictamente sus atributos culturales; o, en nuestro caso, sus atributos perceptivos.

nuevamente en la conciencia y en el alma del pueblo y el enfermo la identidad Wayú. En eso consiste —precisamente— lo que hemos señalado anteriormente sobre el carácter recreador y reproductivos de los ritos de curación (mito de *Wolunka*), en hacer que el Wayú nazca, simbólica y físicamente, nuevamente a la vida social y cultural a través de un proceso de regeneración o renacimiento de su fuerza vital *Aa'in* y de su condición sana de persona.

El *Outsü*, asimismo, es una figura intermedia que permite el acercamiento entre el bien y el mal. Aunque en el proceso ritual de curación la “distinción que existe entre los espíritus buenos y malos no está en general tan claramente separada como en algunas religiones dualistas, como, por ejemplo, el cristianismo”, pues, “al igual que las fuerzas de la naturaleza, los espíritus pueden ser útiles o destructivos” (Vitebsky, 2006:77), hay que reconocer que los ritos de curación con la figura del *Outsü* como figura clave, conjugan o vinculan esa doble naturaleza simbólica de muchas de las figuras o símbolos míticos de su cultura. Aunque una figura como *Juya*, por ejemplo, posea una naturaleza paradójica y ambivalente, su doble rostro, por medio de una síntesis simbólica, se enlaza y unifica para producir la eficacia simbólica y el acto curativo. Si bien tanto figuras o seres como *Wanülüü* o *Pulowi*, como determinados espacios sagrados, contienen en sí ciertas ambivalencias y paradojas en el medio social, la función del ritual de curación como la del *Outsü* es integrarlas en una sola unidad y restablecer lo fragmentado y roto por medio de una coincidencia de los opuestos. En eso consiste —precisamente— la actividad del *Outsü* como símbolo mediador, en conciliar las oposiciones, que como dijimos, pueden estar presentes en una misma figura o símbolo mítico; e invertirse en el acto curativo el estado del paciente. Como la actividad básica del ritual obedece a un proceso de inversión, invertir el mal, este proceso sólo puede ser llevado a cabo por el *Outsü* como un intento por atacar el mal y mediar entre las partes contrarias de un símbolo o la cultura. Aquí el *Outsü* es tanto *mediador* como *inversor* de los significados y símbolos de la cultura Wayú.

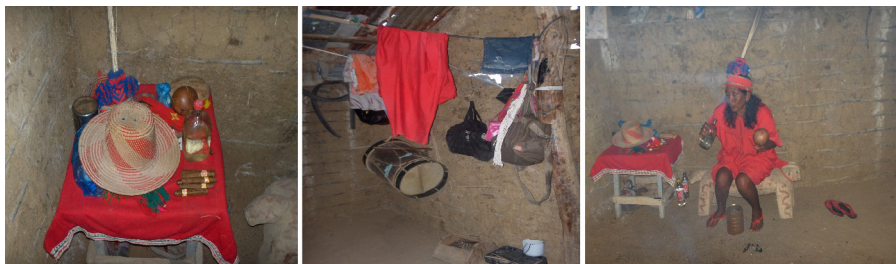
7. Símbolos mediadores y secuencias simbólicas en los ritos de curación Wayú

El ritual de curación Wayú, a través de la figura del *Outsü* o *Piache*, posee un proceso simbólico y una serie de acciones que permiten, como hemos resaltado, el restablecimiento de la salud del enfermo y la reorganización del

caos en el que puede caer la sociedad Wayú a través del ataque o el mal que les afecta. Ahora bien, para que dicho ritual sea eficaz y pertinente y se lleve a cabo el diagnóstico del mal como la erradicación de este, necesita, como ya han señalado autores como Perrin (1992), Guy Goulet (1981) y García Gavidia (1990), de tres elementos simbólicos clave que determinan su eficacia:

1. La concepción dualista del mundo y la persona. La creencia que posee este grupo étnico y el *Outsü* sobre la doble naturaleza de la realidad y la vida, a saber, la dualidad del mundo en *Anasü* y *Pülasü*; y su visión dual del cuerpo entre fuerza vital (*Aa'in* o alma) y carne (*Eirruku*).
2. La comunicación entre las dos realidades o espacios de acción (*Anasü-Pülasü*) a través de la invocación o los sueños. Sin tal comunicación y el intercambio de información entre los dos planos de realidad el rito de curación sería imposible de realizar. Esta comunicación se establece por un vínculo mnemónico o por un estado de trance; y permite establecer o buscar, por vías de un proceso cognitivo, la información pertinente que haga reconocible al mal.
3. Y, por último, el papel como actor social del Piache o Chamán, quien podemos observar como un símbolo axiológico, identitario y conservador de la memoria social; como un oficiante del poder de los espíritus y del pasado primigenio para comunicar a la sociedad los saberes, enseñanzas y órdenes que estipula su memoria mítica como parte de los principios reguladores que debe conocer y poseer su grupo para que se mantenga el orden cultural.

Gracias a estos tres factores y hechos significativos de la práctica chamánica Wayú, el *Outsü* puede comunicar y reestablecer el orden fragmentado, en muchos casos, por la figura del *Wanülüü* o del *Yoluja*. Aunado al manejo de ciertos elementos simbólicos de carácter paradójico como los espíritus auxiliares (seres duales como *Wanülüü*), las Maracas, el licor, el Tabaco y el Canto (véase Fotos N° 15), el *Outsü* puede llevar a cabo su práctica ritual de curación y ejecutar las secuencias simbólicas requeridas. En esas secuencias se dan dos fases; en primer lugar, la fase de diagnóstico y solicitud de las exigencias de los espíritus para la curación del enfermo; y, en segundo lugar, el ritual propiamente de curación y de negociación.



Fotos N° 15 Instrumentos y ejecución del Ritual de Curación

En la primera fase lo más importante es ejecutar una serie de secuencias simbólicas destinadas al reconocimiento y al diagnóstico del mal que afecta al individuo y a la sociedad Wayú. Es una fase que podemos definir como *inicial*, pues, aunque forme parte del ritual en general, no es la ejecución misma del proceso curativo, sino el requisito previo para ello. Es la acción desencadenante del ritual ya que se ubica *anterior* a la intervención *total* del mismo Piache, a la lucha o negociación de éste con los espíritus (*Aseyüu*) y a la cura total del paciente. En ella al enfermo se le somete a un *primer* encierro y se le ubica en una posición estratégica frente al Piache, de modo consciente o inconsciente, para que éste último tenga un control mayor y mejor sobre el mismo:

B. G. R.: *¿Cómo trata al enfermo cuando éste acude a usted?*

Eloína González: *Primero se le somete a un pequeño encierro para saber su mal y él debe estar en una posición así acostado en el ritual, y para que resulte mejor lo pongo frente mío. Pa' observarlo y tratarlo mejor.*

B. G. R.: *¿En qué posición?*

Eloína González: *En el piso muchas veces, se coloca un trapo o algo en el que él se pueda acostar o si está muy enfermo en un chinchorro.*

B. G. R.: *Y cuando está tratando al enfermo, ¿él está consciente o no?*

Eloína González: *Eso depende del paciente, que si siente mucha dolencia él no duerme, pero si siente alivio él duerme mientras se le está haciendo lo que se le están haciendo (Nazareth, 2014).*

En un primer momento el Piache coloca al enfermo en un espacio controlable por él; es decir, ubica al enfermo en su lugar de acción: su vivienda o enramada. Esto posibilita que el *Outsü* tenga mejor contacto y comunica-

ción con sus espíritus auxiliares y que la eficacia del rito y el diagnóstico se hagan positivos. Sigue el control del enfermo, para ello lo ubica frente a él; estar delante del enfermo es un requisito básico para que el Piache pueda tener un mayor control de la situación y, simbólicamente, hacer contacto con su *Aseyüu* para encarar cara a cara al mal y reconocerlo. Ese contacto es clave en la secuencia total del rito; le permite actuar al inicio de éste como en el desarrollo del mismo. Su encuentro con el espíritu auxiliar le permite ser eficaz en el plano *Pülasü*. Convocar a un *Aseyüu* como los *Wanülüü* en quienes confía lo llevan a vencer al mal; más cuando él reconoce los estados de angustia del enfermo porque él mismo ha sufrido —de modo comparable en su iniciación como Piache— la afección del paciente, de la que salió revitalizado luego de sufrir una muerte ritual.

Esta primera fase permite al enfermo tomar conciencia —si se logra— de su afección, debe reconocer al *Wanülüü* o al *Yoluja* que lo atacó; si tal reconocimiento no es posible, la eficacia simbólica del ritual no se produce, en tanto que, al desconocer la conciencia o la psique del enfermo las causas del mal, toda posible cura pierde efecto o posibilidad; se rompe la relación diagnóstico-cura. Para que se produzca la eficacia del rito el enfermo debe poder conectarse con aquello que define al mal en términos de su cultura; debe poder establecer un vínculo con el espacio sagrado de las creencias míticas de su cultura. Involucrarse con el mundo de representaciones e imágenes míticas que acompañan al ritual, al Piache y al proceso curativo. Como señala Vitebsky, un ritual de curación es efectivo porque acompaña y expresa necesidades y sentimientos de su cultura, permitiendo con esto cambiar la salud del paciente alterando su percepción (Vitebsky, 2006:143). Se debe comprometer al enfermo como el ejecutante a mirar con los ojos de su sistema de referencia cultural; a mirar y a reconocer la posición de cada uno en el rito. Si no hay tal compromiso la efectividad cognitiva entre sistema, evocación y recuerdo se vuelve inoperante.

Si el compromiso y el vínculo es efectivo la eficacia ritual de esta primera fase se completa cuando el Piache logra conectar lo fracturado del enfermo con el universo sagrado; entrando en sintonía con lo que exige el ritual invirtiendo el agente que produjo el mal en un agente informante de las causas; cuando logra comprometer el universo de su sistema de referencia

cultural para que le provea de información concerniente al mal y a los requisitos necesarios para contrarrestarlo. Cuando logra hacer que los principios fundadores de la cultura Wayú, representados en sus espíritus auxiliares y en su universo sagrado, le señalen si la enfermedad puede ser o no curada y le den el marco de sentido a la acción ritual que sigue; pues, al fin y al cabo, el “objeto” de atención del Piache es la comunidad y el paciente que forma parte de ella. En este sentido, el drama ritual se lleva a cabo simultáneamente en sentido físico, psicológico, *cognitivo* y *cultural* (Vitebsky, 2006:126).

La primera fase del rito culmina señalando al paciente y a su familia, ya de modo menos formal, una serie de conductas, exigencias y obligaciones demandadas por los espíritus auxiliares para poder alejar el mal. La primera fase es la primera entrada en la secuencia total del rito de curación, en la cual se establecen las iniciales pautas para completar la eficacia simbólica y cognitiva de la curación en la segunda fase. De modo esquemático, lo podemos representar de la siguiente manera:

Secuencias generales de la primera fase del ritual de curación:

1. Reconocimiento de la enfermedad *Wamiliini* en el paciente por parte de la familia de éste y la sociedad. →
2. Instalación del paciente en la enramada del Piache. →
3. Ubicación del Piache frente al paciente, que se puede encontrar en un estado consciente o inconsciente.

Primer acto final: de acuerdo con las posibilidades de curación el Outsii enumera las exigencias que deben cumplir las familiares del afectado para asegurar la recuperación del mismo, y recuperar la condición sana de persona Wayú.

6. En lenguaje secreto los espíritus nombran la enfermedad (mal) del paciente y las posibilidades de su curación: puede ser por la pérdida de vitalidad, producto del rob o por parte del *Wa miliini* o *Yolija* del *da'in* del *Wayú*. Otra, por la intrusión de un cuerpo extraño que justifica el dolor y el cambio de ánimo. También le señalan al Piache si puede curarlo o no.
- ← 5. Estado de éxtasis del Piache.
- ← 4. Invocación de los *Agyiini* o espíritus auxiliares.

En la segunda fase, iniciada tiempo luego de que el paciente y la familia cumplieron con las demandas que los espíritus auxiliares del Piache solici-

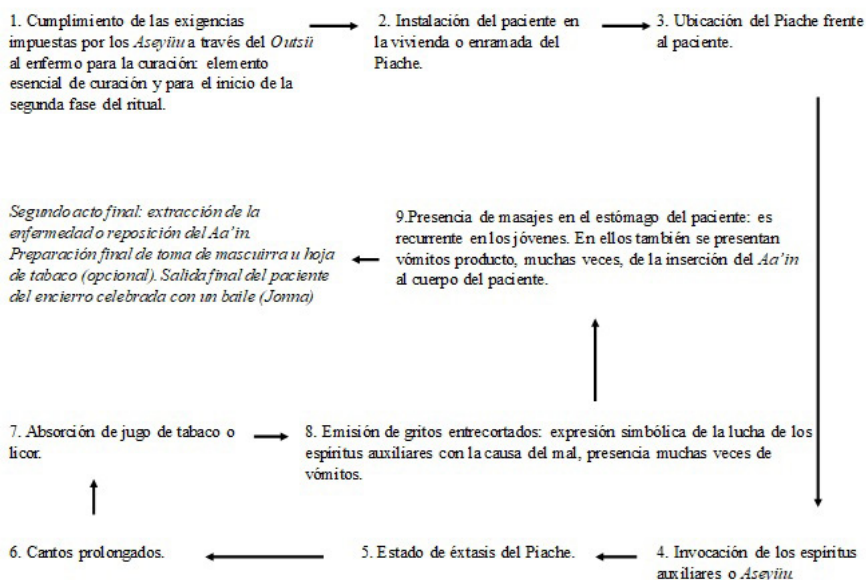
taron, el proceso ritual de curación —en su parte más alta— se lleva a cabo como un proceso *total* de curación tratando de contrarrestar al mal y a la impureza. Inicialmente sigue la misma secuencia de la primera fase, luego le sigue el momento decisivo y el núcleo del ritual: la lucha del Piache con los espíritus que causaron el mal y la recuperación total de la fuerza vital *Aa'in* del paciente; momento decisivo para tener algún resultado en la recuperación del enfermo. Esta secuencia implica un salto del Piache al reino del subconsciente del paciente y un viaje a la memoria mítica de su cultura. Ya no se trata sólo de conocer las causas del mal, sino de hallar en dicha memoria las acciones y los seres que produzcan la eficacia del rito. El engranaje entre el reino sagrado y el alma y la psique del Piache se agudiza produciendo una síntesis temporal y espacial entre pasado-presente, sagrado-profano y público-privado. La función principal de esta segunda fase es producir una imbricación espacio-temporal entre dos esferas fragmentadas en la vida cotidiana del Wayú. El pasado mítico y el presente cultural y, el mundo sagrado *Pülasü* y el mundo profano *Anasü*, se unen y condensan a partir de una danza mística, simbólica y física que lleva a cabo el Piache en su estado de excitación, baile y canto. Lograr la extracción del mal y, por tanto, la reposición del *Aa'in* al enfermo, que luego será recibido pública y socialmente con la celebración de la *Jonna* en la etapa final del rito, se hunde en una operación simbólica de reconciliación y coincidencia de los opuestos.

En la etapa subsecuente del ritual el Piache adquiere una doble naturaleza como humano y divino, ya que encarna en su propio cuerpo la espiritualidad de lo sagrado y la corruptibilidad de lo profano. La doble presencia de lo suprasensible y lo sensible se hacen a la par en el espacio liminal del rito; sólo en un lugar donde se conforma un espacio cerrado y marginal ubicado fuera del sistema de relaciones estructurales de la sociedad, sitio donde lo total opera en todas sus formas y donde coinciden todos los reinos y las dimensiones de la cultura Wayú.

La ejecución ritual fragmentada en dos etapas procura —como mecanismo simbólico— distinguir, primero, lo individual y su perturbación y, segundo, ejecutar una salida cultural. La doble fase permite hacer pausas en el proceso de distinción, resaltando primero lo individual y luego lo público, con lo cual es posible que la totalidad social se prevenga de un posible

trastorno comenzado en lo individual, obligando a que el enfermo se sujete —primero— a las exigencias y demandas de la cultura con los requerimientos solicitados en la primera fase; a aceptar el trabajo del rito y de lo público. Este proceso es un mecanismo de supervivencia de lo cultural que se establece para mantener una articulación entre lo personal y el sistema social de obligaciones; entre la estructura y las partes.

Secuencias generales del segundo acto ritual del Piache:



Del mismo modo, establece una serie de relaciones cognitivas entre lo social y lo individual. El rito se alimenta de la *información* del individuo (enfermo), a su vez que le enseña cómo reestablecerse y cómo reconocer un conocimiento difuso. Las prácticas Piache buscan en la memoria mítica negociar con ciertas entidades espirituales para reconocer una información o un conocimiento difuso —las causas de la enfermedad *Wanülüü*— para poder dar al enfermo una solución. En otras palabras, buscan los mecanismos cognitivos necesarios para poder enseñar algo que reestructure al individuo y, consecuentemente, a la sociedad de la perturbación parcial.

PROBLEMA

Persona y comunidad enferma/mal *Wanilitiiti*.
Síntomas y presencia del mal, por ejemplo, el ataque de un *Wanilitiiti* o *Yoluja*.



ESPÍRITUS COMO CAUSA DEL MAL Y COSMOS CULTURAL COMO ESCENARIO DE ACCIÓN

El alma (*Aa'in*) o símbolo de la fuerza vital y de la persona Wayú ha sido afectado, la comunidad es impura y el orden social es trasgredido.



EL *OUTSŪ* COMO AGENTE MEDIADOR EN EL RITUAL DE CURACIÓN

A través de los *Aseyiitu* o espíritus auxiliares como los *Wanilitiiti*, puede negociar y vencer a los espíritus causantes del mal o la impureza, y devolver la condición de persona sana Wayú al paciente.

Posee su capacidad mediadora gracias a su muerte y renacimiento simbólico iniciático.



A TRAVÉS DE UNA EXTRAORDINARIA SABIDURÍA Y PODER

Puede viajar por el mundo sagrado *Piilasü* o *Noimain Piirashi*, y limpiar los cuerpos y las impurezas



ACCIÓN DECISIVA: LUCHA Y SÍNTESIS SIMBÓLICA DE LOS OPUESTOS

Batalla simbólica y física/negociación con espíritus que causaron el mal/enfrentamiento



RESOLUCIÓN

El *Piache* vence, los *Aseyiitu* auxiliares vuelven a *Noimain Piirashi*, el orden social es restituido y el paciente se re-crea y renace simbólicamente como persona sana Wayú. Celebración con *Ionna*.

El proceso de *transducción*, que Rappaport define como un intercambio de información entre dos sistemas, en este caso el sistema privado (enfermo) y el sistema público o social (*Piache*-Cultura), está dirigido a reestablecer y ordenar una información defectuosa. El trastorno en una cultura y la ineficiencia social para tratarlo viene dado, en muchos casos, por la falta de com-

preensión de una información establecida o entrante en el sistema. En función de esto, como veremos como último punto en el sistema cognitivo sperberiano, “la celebración ritual reduce la posibilidad de dicho trastorno reduciendo, simplificando y haciendo que la información transmitida carezca de ambigüedad y tenga significado” (Rappaport, 2001:161). Así, “la celebración del ritual puede no solamente primero distinguir (primera fase) y después articular sistemas casi autónomos y distintivos (segunda fase); también puede reducir la probabilidad de que uno provoque trastornos en el otro” (Rappaport, 2001:162. Los paréntesis son míos). Cada fase del rito de curación conlleva un orden lógico —y psicológico— en la secuencia total de su realización; podríamos decir que, están en una cadena *causal* de orden simbólico. Como se muestra en la figura secuencial anterior, cada eslabón está en función del anterior, y a falta de uno, el ritual se fragmenta y no cumple su función restauradora, pierde su eficacia simbólica; más aún, puede perder su *eficacia cognitiva*.

8. Procesos de curación Wayú y la práctica Outsü. Un modelo cognitivo, aportes a una antropología cognitiva del rito

Hasta aquí, con gran parte del camino recorrido, hemos tratado de mostrar los aspectos simbólicos de los ritos de curación Wayú; como estrategia metodológica para observar su carácter cognitivo. Lo que trataremos de presentar y mostrar en esta última parte del trabajo, básicamente aplicando el sistema cognitivo de Sperber (más allá del funcionamiento mental que ofrece) a una institución social como el rito, es la función y el esquema cognitivo que contiene el proceso ritual de curación Wayú. A través del espacio y la ejecución simbólica en fases que ofrece éste, la cultura engrana una serie de actividades cognitivas que le permiten sobrevivir como cultura y ordenar sus relaciones sociales.

Toda cultura es un gran sistema simbólico de aprendizaje que reproduce conocimientos y creencias fundacionales (certezas vitales); éstas son el asiento que enseñan a corregir las perturbaciones y las informaciones incorrectas o anómalas que no encajan con el sistema cultural. Toda cultura representa un gran mecanismo de comprensión simbólica a través del cual lo extraño se hace familiar a la conciencia de los participantes y al sistema y estructura social. Este mecanismo permite que ciertas certezas básicas, importantes para mantener las prácticas, creencias y representaciones más arraigadas en la vida social de las personas, se mantengan incorporadas y

estables en el sistema cultural; permite, además, el acceso a una nueva información que, posiblemente, será reconocida, asimilada y asumida por el grupo. En eso consiste la dinámica y la transformación cultural, en asumir un nuevo saber o aprendizaje sobre una serie de conocimientos o creencias fundamentales y fundacionales que lo corrigen, lo evalúan y, en último término, lo reconocen, lo asumen e incorporan si puede engranarse al sistema cultural soportando las exigencias y el nuevo orden de posibilidad donde será expresado y vivido. El conocimiento base y las creencias fundamentales de un grupo humano es lo que podríamos considerar la *memoria de la cultura*, a través de la cual dicho grupo mantiene una cierta adscripción étnica, un determinado control cultural, como diría Bonfil Batalla (1989), y una identidad. Todo ese aparato mnemónico fundacional despliega un mecanismo cognitivo que hace posible, por ejemplo, la función inversora y mnemónica del ritual de curación Wayú, la acción mediatizadora del *Outsü* y el tipo de relación que mantiene el Wayú con la enfermedad.

Como hemos dicho hasta ahora, los rituales de curación y la participación mediatizadora del Piache en éste expresa una dinámica conflictiva y de lucha: representan, objetivan y concilian las tensiones entre fuerzas que se oponen (mundo *Anasü/Pülasü*, espíritus auxiliares (*Aseyüu*)/espíritus que causan el mal, espacios sagrados/espacios profanos, fuerzas negativas/fuerzas positivas, orden/desorden, enfermedad/salud, individuo/sociedad, estructura/proceso). El ritual, como la psique del mismo Piache, busca restablecer y condensar una información contraria a la cotidianidad y a las relaciones habituales que mantiene el Wayú en un sistema cultural estable. El mecanismo cognitivo que la activación del ritual de curación pone en marcha permite regular tanto lo que se ejecuta en dicho ritual como lo que el Piache objetiva (el primero en actos y prácticas simbólicas y el segundo en estados mentales): la también oposición (binaria) que se estructura en los mitos.

El mito, como para nosotros también el proceso ritual de curación o la psique del Piache, opera, según Lévi-Strauss (1969; 1972), algo que aún hoy día sigue aceptándose, bajo una lógica de inversión simbólica como medio para reconciliar las oposiciones. Según este autor “el pensamiento mítico procede de la toma de conciencia de ciertas oposiciones y tiende a su mediación progresiva”. Así, la realidad del mito procede de la dinámica inasimilable de las

contradicciones que se dan en las culturas y en las mentes de los hombres. La mente humana funciona por cierto sistema de oposiciones que nunca es irresoluble o estático, sino que se mantiene en estado móvil y progresivo y tiende a la coincidencia de los opuestos (*Coincidentia Oppositorum*)¹⁵³.

Ahora bien, si hemos dicho que el rito de curación Wayú y el encargado de mediar en él y ejecutarlo, esto es, el *Outsiü*, objetivan y actualizan los espacios míticos (mito de *Wolunka*, por ejemplo), no es por ello extraño que también muestren la misma dinámica de oposición binaria que caracterizan a los mitos. Lo que Lévi-Strauss descubrió sobre cómo trabajan los mitos a través de oposiciones binarias y su reconciliación en la mente humana, se muestra también en una parte esencial de la dinámica ritual y de los procesos psíquicos-mediatizadores del Piache. Los espacios rituales y la mente del Piache reflejan la lucha espiritual, social y natural de fuerzas extremas y opuestas que tratan de negociar y “reconciliarse”. El Piache enfrenta una lucha en un universo simbólico de oposiciones espirituales y fuerzas naturales y busca mediar entre ellas para reconciliarlas y encontrar la información necesaria acerca del mal; esto hace que el rito se haga eficaz y el enfermo y la sociedad puedan asimilar y hacer efectivo la cura.

Esta reconciliación de los opuestos, en un proceso de inversión simbólica, se produce cuando el Piache logra conectar la actual situación del paciente o de la comunidad (información del mal) con una información primigenia. Cuando se da un proceso cognitivo de intercambio de información entre la memoria simbólica o mítica del grupo y la nueva información entrante al sistema ritual (trastorno, contaminación, mal, enfermo, violación de un tabú, angustias). Por ello lo que se espera, como vimos en cada una de las fases del rito de curación, es que la memoria mítica del grupo sirva de fondo cultural para reconocer la nueva información entrante al sistema; a saber, el mal y las causas de la enfermedad que producen la pérdida de la condición de persona del Wayú. Lo que procura el espacio simbólico del rito de curación es familiarizar la nueva información confusa e indeterminada desde el espacio de su

153 Para Lévi-Strauss el pensamiento mítico procede de la toma de conciencia de ciertas contradicciones que tienden a su mediación progresiva a través del mito. La mentalidad primitiva ya es lógica; por eso no se pueden oponer, como querían Lévi-Bruhl y Durkheim, la mentalidad primitiva y la mentalidad lógica. La mentalidad mítica tiene la misma lógica que la ciencia, pero la aplica a otra realidad. Es decir, el hombre siempre ha tenido y tiene la misma lógica (perspectiva ahistoricista), lo que cambia son los objetos a los que la ha aplicado. [Cfr. Ricoeur, 1981: 32].

conciencia étnica para que el grupo la asuma y la comprenda. En este sentido el espacio ritual de curación y la mediación Piache despliegan un aparato cognitivo por medio del cual se codifica, organiza y ordena una información resistente o ambigua de acuerdo con unas exigencias y patrones mnemónicos. De aquí, como dice Sperber, “el saber simbólico (que se muestra en los ritos de curación) (...) no versa ni sobre las cosas ni sobre las palabras, sino sobre la memoria de las cosas y las palabras” (Sperber, 1988:138. El paréntesis es mío).

El dispositivo cognitivo ritual se comportaría como un medio para generar un meta-saber o un saber metaenciclopédico, que versaría sobre la memoria de la cultura y sería un mecanismo o una forma realmente creativa para resolver problemas culturalmente sistémicos. Si los ritos de curación son también modos de articulación y ordenación cognitiva, éstos serían un gran aparato realmente eficaz para resolver problemas a través de la memoria como lugar de búsqueda de un meta-saber o un saber primigenio-fundacional. Si los ritos de curación representan un fenómeno simbólico —en general— éstos serían un instrumento muy pertinente para hallar soluciones, ya que, como señala Sperber, “*L’interprétation symbolique ne consiste pas à retrouver ou à reconstruire un lien formel ou faible entre un signal et un sens; elle est plutôt une forme particulièrement créatrice de résolution de problème*” (Sperber, 1979:41). La solución de problemas y el ordenamiento o reconocimiento de una información ambigua o defectuosa es una función cognitiva del ritual Wayú, que comúnmente se interpreta como la capacidad del ritual, o más, la capacidad del Piache para resolver un mal o el dolor físico del paciente. Lo que a nivel cognitivo hemos de entender como un reconocimiento y un ordenamiento de una información defectuosa, irreconocible o ambigua, a nivel sociocultural se concibe o se observa como la capacidad del Piache y del proceso ritual para hacer frente al mal y a los malos espíritus que han robado el *Aa’in* del Wayú; y procurar una cura o devolver la condición de persona sana al enfermo y a la comunidad a través de una negociación.

Esa acción cognitiva del ritual de curación es decisiva (resolver problemas y ordenar la información ambigua) por la intervención de sus participantes. El enfermo redefine y altera sus mecanismos de percepción para poder aceptar, sentir y entender al mal y a la cura; y el Piache entra en un estado de trance y excitación modificando su aparato perceptual y mental a través del cual recrea, en el rito mismo como en la psique del enfermo,

una memoria mítica o un meta-saber. Esta capacidad de modificación de su aparato psíquico, por ejemplo, la obtiene este último, como hemos señalado más arriba, a través de su formación e iniciación como Chamán. Con esto logra conseguir alejar la perturbación o el mal de otras personas y hacer reconocible una información defectuosa.

Los rituales de iniciación por los que atraviesa el Piache para convertirse en un cierto ser sagrado *Pülasü* encargado de mediar y negociar con los espíritus para generar la cura y el orden social, como vimos, no es nada fácil. Éste necesita redefinir y alterar todo su aparato de percepción y sensación; para ello, amerita atravesar diferentes situaciones de angustia, dolor y trance que lo hacen sufrir y transformar su conciencia y campo perceptivo. La iniciación ritual del Chamán es dolorosa porque debe aprender a luchar y a sufrir mentalmente para poder combatir las fuerzas del mal y el lado negativo del hombre y de la sociedad. La batalla de iniciación del Chamán, que es el reflejo de la batalla de la sociedad por librarse del dolor, el desorden y la angustia, permite convertir a éste en un medio cognitivo idóneo de reconocimiento del mal o de la información ambigua, y destruirla. Por ello el cosmos del Chamán no se encuentra únicamente ahí afuera, diseminado por la estructura social Wayú, también está dentro de cada Wayú. El vuelo psíquico-espiritual del Chamán es también un viaje por el espacio mental y físico del cuerpo del enfermo como de la comunidad (Vitebsky, 2006).

Como mediador cognitivo y simbólico muchas veces más que tomar algún espíritu o paisaje común de la comunidad o de la zona, el Piache utiliza elementos psíquicos y mnemónicos del *mismo* paciente, como parientes o recuerdos de éste. Como nos comenta María Ipuana, una Piache del sector de San Juan:

Los espíritus auxiliares que me ayudan en el rito aparecen de muchos sitios. Son Wayú muertos o Aseyüu sagrados de Noümain Pürashi, de la tierra de poderosos. También hay parientes Yoluja de algún paciente que puede servirme de ayuda, de Wanülüüü. Ellos son abuelos o hijos de algún Wayú enfermo, ellos quieren aliviar a su familiar y vienen a mí, y les habla a ellos por los sueños (María Ipuana, 2014).

Por otra parte, el Piache también puede llegar a utilizar espíritus de su mismo aparato perceptivo y mnemónico que lo ayudaron en su proceso de iniciación. Algún familiar (espíritu) que se involucró en su iniciación puede ser una ayuda para corregir una información ambigua (mal-causas) y vin-

cular la mente del enfermo con su pasado o memoria. Como nos señala la Piache Josefina González al describir su proceso de iniciación como *Outsü*:

Para poder ser Piache no fue algo que quise. Yo comencé con una hemorragia permanente que no sabía cómo curármela. Y para poder curarme recurrí a una Piache, entonces la Piache me dio una serie de indicaciones de qué tomar, pero nada que daba resultados. Pero hace unos años se me murió un hijo de un año entonces él me vino en sueños, pero hecho ya un hombre grande y él me dio el nombre de una planta que debía de tomar para curar la hemorragia y desde ese momento ese fue el don que me dio el hijo para curar la hemorragia. A partir de ahí han venido muchos para curar ese problema de hemorragia. Y he curado a muchas personas con esas plantas que me dio mi hijo. A partir de ahí he seguido todo lo que me dice mi hijo. Él es uno de mis espíritus auxiliares que baja (Josefina González, 2016).

El viaje del Piache por el mundo sagrado *Pūlasü* se genera a partir del manejo de una cierta información pertinente a su grupo o a cada uno de los pacientes o enfermos que trata. Él (o ella) trabaja con sectores mentales mnemónicos reconocibles por su cultura y por el proceso ritual de curación. El manejo de *Aseyüu* auxiliares vinculados directamente a la psique o memoria del enfermo o a sí mismo, le permite tener un soporte o fondo cultural reconocible con el cual puede batallar y librar del dolor, el desorden, la angustia y la información ambigua a su cultura. Así, como señalamos arriba, el vuelo psíquico-espiritual que logra llevar a cabo a través de la alteración de su aparato perceptivo como del enfermo, no es más que un viaje por el espacio mental y mnemónico del cuerpo de este último como de la comunidad. La información defectuosa, entendida en este caso como el mal del paciente, se le hace frente bajo una información o meta-saber (memoria semántica del grupo) que él o ella ha aprendido en su proceso angustioso de iniciación.

La lucha del Piache representa un vínculo cognitivo y simbólico con su memoria cultural y la de su grupo, y aunque algunos antropólogos consideren que los Chamanes y los *Outsüs* acceden a un estado de conciencia general compartido por personas como los Yoguis, los Monjes o los budistas tibetanos, hay que llamar la atención que los estados de éxtasis en los cuales cae son estados determinados por el contexto y el meta-saber simbólico de su cultura. El estado alterado de conciencia y percepción del Piache, a diferencia de los Yoguis, Budistas o los poseídos en ritos evangélicos, es

un estado muy excitado, coherente, controlado y muy organizado según el propósito del vuelo espiritual por el mundo de las deidades míticas y fuerzas espirituales del grupo. Según sea hablar con un antepasado o un viaje terrorífico a los mundos oscuros que están en las sombras, el Piache maneja cognitivamente organizados, bajo un contexto, los elementos de su cultura para procurar derrotar al mal o reconocer una información ambigua.

Todo el trabajo cognitivo del Piache depende del imaginario del sistema simbólico de una sociedad determinada. Son las propias imágenes mitológicas, en el caso Wayú *Mma*, *Wanülüü*, *Wolunka*, *Yoluja*, que viven de modo primigenio en la realidad “abstracta” de la mente o el alma de los hombres que existen en las diferentes zonas de la Guajira, quienes señalan el camino al Piache y los que provocan o transforman el sentido de lo que se puede llamar la realidad física o profana (*Anasü*) (Vitebsky, 2006). El fenómeno ritual de curación como proceso cognitivo y simbólico, contentivo de un meta-saber y como mecanismo signifiante y ordenador de la percepción y el conocimiento Wayú, debe guiar las acciones o viajes del Piache dentro de un determinado contexto, en este caso, por el mundo sagrado (*Pülasü*); o como dice Vitebsky, por los diferentes estados de conciencia del paciente o la comunidad (Vitebsky, 2006). La conciencia o mente del Piache opera por un proceso cognitivo contentivo de una serie de imágenes míticas particulares; lo que éste describe en sus viajes son fuerzas y luchas en las cuales se inserta su comunidad. El mal lo descubre envuelto de significados contextuales por un mecanismo de reconocimiento de información y de reconciliación de opuestos.

Para el Wayú el mal se descubre en una variedad de imágenes y significados contextuales que el Piache debe reconocer a través de una revisión o una búsqueda simbólica y cognitiva de información, como hemos dicho, en su memoria. Por ejemplo, hay males que se consideran causados por animales contaminados llamados *Kapülainsü* o por seres humanos igualmente contaminados; por objetos relacionados con la muerte como un cuchillo, un ataúd o un arma, estos últimos se les define igualmente *Kapülainsü*. O aquellos males representados por un animal mítico, un *Yoluja*, un *Pulowi* o un *Wanülüü*. En la mitología y en las creencias Wayú existen una gran variedad de enfermedades representadas por seres míticos que atacan o afectan la cotidianidad del Wayú; en todas ellas, el Piache debe valerse de un proceso cognitivo que

le permita controlarlas y reconocerlas dentro de un contexto particular. Entre ellas encontramos, por ejemplo: *Yolujasiraa*, ser presa de un Wayú muerto, del alma o de la energía vital de un fallecido, pueden producir temblores, angustia o agitación corporal; *Jokomaa Ataa*, estar invadido de gusanos, simbólicamente estar poseído de gusanos que pueden producir ciertos dolores en el cuerpo y sólo pueden ser atacados por el Piache; *Süpülainwaa Wanee Kasa*, estar contaminado por un objeto peligroso, armas, urnas, etc., y pueden producir cierta angustia; *Pülowisiraa*, ser el botín de un espíritu *Pulowi*, puede producir vómitos, agonías, alteración nerviosa; *Wanülüüisiraa*, ser atacado, flechado o cazado por un *Wanülüü*, puede tomar la apariencia humana y atacar a los Wayú solitarios que deambulan por las noches, puede producir dolores de espalda, dolores abdominales, dolores de ciertos huesos y vomito; *Akalaküui*, ser víctima de los *Akalapui*, seres diminutos de apariencia humana que atacan en manadas por todos lados el cuerpo del Wayú, producen mudes y hasta la muerte inmediata.

Son enfermedades que ameritan de una eficacia simbólica y cognitiva ritual, pues afectan no sólo al cuerpo del Wayú sino a la psique, a la conciencia de éste y al orden sociocultural. El Piache, en el proceso ritual, debe tratar de corregir el mal producido por algún tipo de estas enfermedades reconociendo una información que las haga claras. Este proceso comienza cuando el enfermo, la familia y la cultura misma, con los medios inmediatos y domésticos que poseen, no pueden entender ni hacer frente a este tipo de enfermedad; como la enfermedad *Wanülüü*.

El paso de un tipo de enfermedad *Ayuulee* a un tipo de enfermedad *Wanülüü* se produce, tomando como base el modelo cognitivo sperberiano, por una especie de fracaso del saber común para poder explicar, con los recursos básicos, qué tiene el paciente y cómo curarlo. Al no reconocer el individuo o la familia de éste el mal que lo afecta, se *dispara* el dispositivo cognitivo que tratará de buscar, ahora, por medio ya de la figura del Piache en la memoria mítica de su grupo, la información que reconozca el mal y le permita enfrentarlo. El paso de un tipo de enfermedad a otro se da por la falta de reconocimiento de una información defectuosa en la memoria activa o actual del individuo o la familia de éste, de modo que, éstos deben buscar ahora en su memoria pasiva o mítica (meta-saber) la información necesaria.

Cuando la sociedad no puede reconocer ni hacer frente a una enfermedad del tipo *Wanüülüü* con los medios con los que puede tratar una enfermedad de tipo *Ayuulee*, se produce una especie de fracaso cognitivo cuando el saber común o la memoria activa o actual de los Wayú (enfermo-familia) no entiende, comprende o reconoce la información nueva que está afectando la normalidad física del individuo. Así, éste se enfrenta a una limitante, esto es, no poseer los elementos simbólicos y conceptuales necesarios, y por tanto tampoco los metodológicos para el tratamiento, para reconocer la patología o los agentes patógenos que causan este mal (*Wanüülüü*). Por este motivo, como bien nos señala Perrin y la Piache Eloína González, se buscan otros mecanismos para reconocerla y se desvía la atención del enfermo y de la sociedad hacia otro ángulo cognitivo, esto es, el del Piache y el proceso ritual, que a través de un sondeo en la memoria pasiva tratará de reconocer la información ambigua. Como nos refiere en algunos aspectos Perrin, “cuando se sobrepasa cierto umbral de angustia, cuando el individuo enfermo y su familia no pueden hacer frente por sí solos a la enfermedad, van a consultar un especialista: El Chamán o Piache. A su vez éste implicará a todo el grupo social e irá a buscar a otra parte una explicación al mal, en el universo simbólico de la sociedad” (Perrin, 1982: 8). O como nos dice la Piache Eloína:

B. G. R.: *¿Cómo comienza su proceso de curación?*

Eloína González: *La persona que llega debe someterse a un encierro, luego se tiene que masajear. Y personas que sean demasiado enfermizas y que el médico o su familia ya no puedan con él es necesario y obligatorio el encierro. A mí me traen enfermos cuando ya no pueden tratarlos en su casa, le dan toma de yerbas, pero no hace nada, ni el médico puede muchas veces saber qué es. Así, me lo traen a mí, yo busco a mis Aseyüu y muchas veces hallo el mal y le doy nuevamente confianza al paciente. (Eloína González, 2016: Nazareth)*

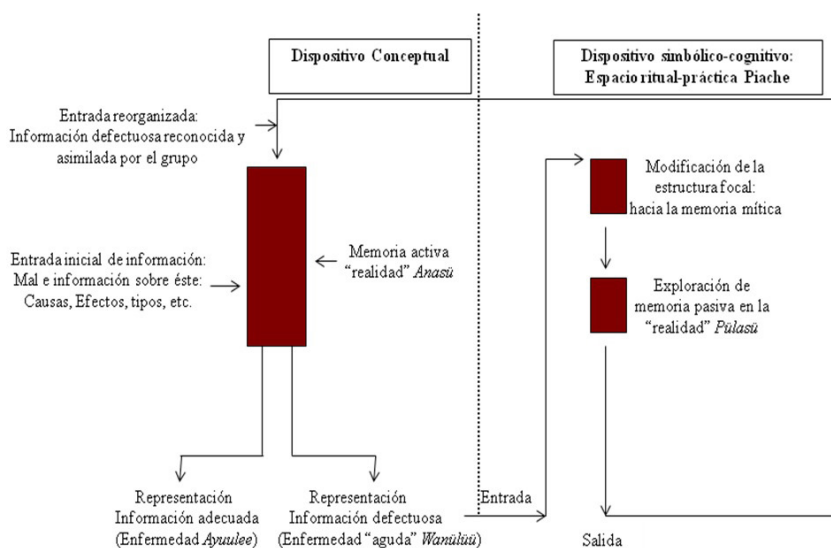
Al fallar los recursos y métodos básicos con los que el Wayú suele tratar a la enfermedad en un espacio *Anasü*, o como diaria Sperber, en la memoria activa, la familia del paciente y la comunidad entera debe dirigirse al universo simbólico *Pülasü* de su cultura; en otras palabras, al universo de su memoria mítica o pasiva que sólo figuras como los *Aseyüu* o los *Wanüülüü* auxiliares, el Piache y procesos como el rito de curación pueden objetivar y hacer patente para que se restablezca la salud. Como resultado, aparece un

ámbito nuevo, el universo simbólico, la memoria mítica del Piache y el proceso ritual de curación que permiten integrar la información, inicialmente rechazada por el enfermo o la familia de éste por ser desconocida para ellos, de modo coherente a la totalidad del saber de la cultura. La memoria mítica de la cultura empieza a operar de modo mucho más directo en espacios rituales, pues es en ella donde se esconde la solución al mal y el reconocimiento de la información ambigua. Se focaliza un espacio simbólico y se evoca un determinado campo mnemónico de realidad y experiencia para hacer accesible al grupo la información inicialmente rechazada. En otros términos, siguiendo el esquema sperberiano, el proceso de curación ritual comienza cuando, en primer lugar, se coloca *entre paréntesis* la información defectuosos no reconocida por el paciente, la familia de éste o su mundo *Anasü*; segundo, se focaliza otro “nuevo” campo de captación epistémica y de acción que permita comprender dicha información. Citando a Sperber, y llevándolo más allá de su planteamiento inicial hacia el terreno ritual, en este mecanismo (ritual) nos enfrentamos a una triada: “puesta entre comillas de una representación conceptual defectuosa —focalización sobre la condición subyacente responsable del efecto inicial— evocación de un campo de la memoria delimitado por la focalización” (Sperber, 1988:152).

Al pasar del plano *Ayuulee* de la enfermedad al plano *Wanülüü* se activa la base fundacional de su cultura que le da garantía de sentido a todo el campo institucional y social de sus relaciones sociales; se activa lo que de otro modo hace posible el funcionamiento y subsistencia de la etnia. De este modo, “los caóticos sentimientos del paciente son trasladados a imágenes que pueden ser visitadas, recontadas y reflejadas en un orden claro y disciplinado que es como la exposición ordenada en mapas de la propia geografía (cultural)” (Vitebsky, 2006:157. El paréntesis es mío). La información no asimilada en la memoria activa del grupo o por el enfermo y la familia de éste es ahora reconocida sobre el cuerpo de una información esencial para el Wayú (pasado mítico-certezas vitales). Esquemáticamente, como lo presentamos de modo general en el primer capítulo.

El proceso cognitivo tiene como entrada la información defectuosa que no es reconocida como enfermedad *Ayuulee* sino como enfermedad *Wanülüü*. Por consiguiente, el mecanismo modifica su estructura focal y

explora ahora la memoria pasiva del mundo mítico y sagrado *Pūlasü* del Wayú, en busca de información correcta y eficaz capaz de restablecer la condición incumplida de cura de esta enfermedad realizada por el paciente o la familia en el espacio común, trivial o *Anasü* presente en su estructura social. El espacio liminal y sagrado del ritual, a través de figuras mediadoras como la del Piache y sus *Aseyüu* auxiliares, generan ahora un área, como dice Turner, fuera de la estructura social; el enfermo como el Piache se ubican en un espacio liminal que focaliza y evoca un mundo sagrado y mítico (memoria pasiva). Así, cuando este proceso de evocación mítica y *Pūlasü* concluye, la información hallada es nuevamente sometida a la estructura social permitiendo que tanto el enfermo como la sociedad, cumplidas las exigencias que se dan en la primera fase del ritual, reconozcan las causas del mal y se logre restablecer la salud del paciente y el orden social (todo esto, como ya acotamos, se celebra con el baile de la *Jonna* a la salida del encierro ritual). La salida del dispositivo simbólico sirve ahora de entrada al dispositivo conceptual o social del grupo.



En líneas generales, los viajes del Piache por la memoria del mundo sagrado *Pūlasü*, por su cultura, por su historia y, por el pasado mítico que las sostiene, están constituidos y determinados por su mundo de imágenes

simbólicas y por el dispositivo cognitivo que éste estructura dentro del ritual de curación. Él no puede realizar sus rituales de curación ni participar de estados alterados de conciencia, ni mucho menos viajar a los reinos sagrados, si no posee una estructura simbólica-cognitiva que lo soporte. El Piache no puede atacar al mal o reconocer una información ambigua de un Wayú que ha sido agredido por un *Wanülüüü* o que ha violado un espacio sagrado, si no conoce su mundo mítico, la vida e información del paciente y la historia de su comunidad. En otras pobladas, si no se adscriben, se reconocen o son reconocidos personas Wayú, tanto el enfermo como el Piache carecerán de una eficacia simbólica y cognitiva en el rito. Su ganancia de *Aa'in* o fuerza espiritual que le garantiza su condición de Chaman y conocedor y mediador del mundo sagrado, sólo la obtiene por un conocimiento simbólico de su cultura y por una adscripción a los significados que encierran sus símbolos.

Bibliografía

- Ackerknecht, E. H. (1985): *Medicina y Antropología social*. Editorial akal. Madrid-España.
- Aguirre, B. (1997): *Etnográfica: metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Editorial Boixareu. México, D.F.
- Aguirre, B. (1986a): *Medicina y Magia*. Instituto Nacional Indigenista. México, D.F.
- Aguirre, B. (1986b): *Antropología Médica*. Ediciones la Casa Chata. México, D.F.
- Agraz, M. L. (1988): *Medicina Mágico-Religiosa: antropología teórica*. Ediciones UCV. Caracas-Venezuela.
- Auge, M. y Herlich, C. (1984): *El Sentido del mal. Antropología, historia, sociología de la enfermedad*. Ediciones des Archives Contemporaines. Paris.
- Amodio, E. (1994): “Los nombres del cuerpo. Contribución a la construcción de un modelo para la interpretación de los sistemas médicos indígenas en América Latina”, en: *Revista de Economía y Ciencias Sociales*. Caracas.
- Ardila, G. (Comp.) (1990): *La Guajira: de la memoria al porvenir una visión Antropológica*. Centro Editorial Fondo Fen Colombia, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá-Colombia.
- Aristóteles (1998): *Poética*. Traducción de A. Cappelletti. Editorial Monte Ávila. Caracas-Venezuela. 1457b.
- Balza García, R. (2016): “Investigaciones Etnoepistemológicas. La Cultura, entre el análisis social y cognitivo en la Ciencia Antropológica”, en:

Revista Línea Imaginaria. Revista de Investigación en Estudios Sociales y de Frontera. Año 1, N° 2. pp. 9 – 44.

Balza García, R. (2014): “Pensando el contexto. La cultura como realización epistémica”, en: *Intersticios.* Año 19, No. 41, Universidad Intercontinental, México D.F., pp. 37-56.

Balza García, R. (2013): “De los sistemas orgánicos a los sistemas simbólicos: la cultura y la articulación de lo real. Apuntes para una *etnoepistemología* desde Wittgenstein”, en: *Revista de Filosofía.* No. 74, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 43-70.

Balza García, R. (2010): “El mal, jerarquía y función socio-simbólica en la cultura Wayú. Un enfoque simbólico”, en: *Revista Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología.* Vol. 19, No. 1, 2010. Universidad del Zulia. Maracaibo, pp. 93-115.

Balza García, R. (2010): “Certeza y Cultura. Alcances antropológicos de *Sobre la certeza*”, en: *Revista Lógoi.* N° 18, Escuela de Filosofía- Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, pp. 77- 92.

Balza García, R. (2006): “La abstracción científica y la posibilidad metafórica: Bachelard y los fundamentos epistemológicos de la metáfora”, en: *Revista de Filosofía,* N° 53. Centro de Estudios Filosóficos-Facultad de Humanidades y Educación. L.U.Z., Maracaibo.

Barrett, H.; Stich, S. y Laurence, S. (2012): “Should the study of Homo sapiens be part of cognitive science?”, en: *Topics in Cognitive Science.* No. 4, pp. 379-386.

Bartra, R. (2008): *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos.* Fondo de Cultura Económica. México D.F.

Barth, F. (1976): *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras.* Fondo de Cultura Económica. México.

Bastide, R. (1972): *El prójimo y el extraño.* Amorrortu Editores. España.

Bateson, G. (1972): *Pasos hacia una ecología de la mente: colección de ensayos en antropología, psiquiatría, evolución y epistemología.* Ballantine Books.

- Baudrillard, J. (1998): *Cultura y Simulacro*. Ediciones Kairós. Barcelona-España.
- Bee, R. L. (1975): *Patrones y Procesos: Introducción a las tácticas antropológicas para el estudio de los cambios sociales*. Lógos Consorcio Editorial. México, D.F.
- Beller, S. y Bender, A. (2015): "Exploring cognitive diversity: Anthropological perspectives on cognition", en: *Topics in Cognitive Science*. No. 7, Vol. 4, pp. 548-551.
- Beller, S.; Bender, A. y Medin, D. (2012): "Should anthropology be part of cognitive science?" en: *Topics in Cognitive Science*. No. 4, Vol. 3, pp. 342-353.
- Bender, A. y Beller, S. (2011): "The cultural constitution of cognition: Taking the anthropological perspective", en: *Frontiers in Psychology*. No. 2, pp. 1-6.
- Bender, A.; Beller, S. y Medin, D. (2012): "Turning tides: Prospects for more diversity in cognitive science", en: *Topics in Cognitive Science*. No. 4, Vol. 3, pp. 462-466.
- Bender, A.; Hutchins, E. y Medin, D. (2010): "Anthropology in cognitive science", en: *Topics in Cognitive Science*. No. 2, pp. 374-385.
- Bennardo, G. (2014): "Cognitive anthropology's contributions to cognitive science", en: *Topics in Cognitive Science*. No. 6, Vol. 1, pp. 138-140.
- Beuchot, M. (1991): *La Filosofía del Lenguaje en la Edad Media*. Ediciones UNAM. México, D.F.
- Biró, T. (2014): "A biological/computational approach to culture(s) is cognitive science", en: *Topics in Cognitive Science*. No. 6, Vol. 1, pp. 140-142.
- Bloch, M. (2012): *Anthropology and the Cognitive Challenge*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Boas, F. (1930): "Anthropology", en: *Encyclopedia of the Social Sciences*. Macmillan, Nueva York.

- Bohannan, P. (1993): *Antropología: Lecturas*. Editorial McGraw-Hill. Madrid-España.
- Bonfil Batalla, G. (1989): “La Teoría del Control Cultural en el estudio de los Procesos Étnicos”, en: *Arinsana*. N° 10. pp. 5-36. Caracas.
- Boster, J. (2005): “Categories and cognitive anthropology”, en: *Handbook of categorization in cognitive science*. Elsevier, US, pp. 91-118.
- Boster, J. (2011): “Data, method, and interpretation in cognitive anthropology”, en: *The Blackwell companion to cognitive anthropology*. Wiley-Blackwell, UK, 131-152).
- Boster, J. (2012): “Cognitive anthropology is a cognitive science”, en: *Topics in Cognitive Science*. No. 4, pp. 372-378.
- Bourdieu, P. (1988): *La distinción*. Ediciones Taurus. Madrid-España.
- Bourdieu, P. (1987): “Estructuras, hábitos y prácticas”, en: Gilberto Giménez (Comp.). *La teoría y el análisis de la cultura*. Ediciones sep/Comesco/UdeG. Guadalajara.
- Brühl-Lévy, L. (1978): *La mitología Primitiva*. Ediciones Península. Barcelona-España.
- Brühl-Lévy, L. (1980): *La mentalidad Primitiva*. Ediciones Península. Barcelona-España.
- Burling, A. (1964): “Cognition and componential analysis: God’s truth or locus pocus?” en: *American Anthropologist*, vol. 66. [Versión digital: www.aaanet.org/publications/ameranthro.cfm.]
- Candau, J. (2002): *Antropología de la Memoria*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.
- Cassidy, R. (1998): *Símbolo y Representación de la cultura*. Ediciones Laia. Barcelona- España.
- Cassirer, E. (1994): *Antropología Filosófica*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F.
- Cassirer, E. (1972): *Filosofía de las Formas Simbólicas*. Tomo II. Fondo de Cultura Económica. México, D.F.

- Castoriadis, C. (1999): *La Institución Imaginaria de la Sociedad*. Editorial Tusquest. Buenos Aires-Argentina.
- Clarac de Briceño, J. (1992): *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Universidad de los Andes. Mérida.
- Colagè, I. y d'Errico, F. (2018): "Culture: The driving force of human cognition", en: *Topics in Cognitive Science*. <https://doi.org/10.1111/tops.12372>.
- Colby, B.; Fernández, J. y Kronenfeld, D. (1981): "Toward a convergence of cognitive and symbolic anthropology", en: *American Ethnologist*. No. 8, Vl. 3, pp. 422-450.
- Cole, M. y Scribner, S. (1977): *Cultura y pensamiento. Relación de los procesos cognoscitivos con la cultura*. Editorial Limusa. México, D.F.
- Croatto, S. (1977): *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas. Estudio de fenomenología de la religión*. Ediciones Verbo Divino. Navarra.
- Cuche, D. (1999): *La noción de Cultura en las ciencias sociales*. Nueva Visión. Buenos Aires.
- D' Andrade, R. (2003): *The development of cognitive anthropology*. Cambridge University Press. UK.
- D' Andrade, R. (1981): "The cultural part of cognition", en: *Cognitive Science*. No. 5, pp. 179-195.
- De Hipona, A. (1969): *Sobre la Doctrina Cristiana*. Editorial B.A.C. Madrid-España.
- De Montal, A. (1988): *El chamanismo*. Ediciones Juan Granica. Barcelona.
- Díaz Cruz, R. (1992): *Archipiélagos de Rituales: teoría antropológica del ritual*. Editorial Anthropos. División de ciencias Sociales y Humanidades. España.
- Díaz de Rada, Á. (2003): *Cultura, antropología y otras tonterías*. Editorial Trotta, Madrid.
- Douglas, M. (1973): *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de Contaminación y tabú*. Editorial siglo XXI. Madrid-España.

- Dumézil, G. (1989): *Esbozos de Mitología*. Edición F.E.C. México, D.F.
- Durkheim, E. (1993): *Las Formas Elementales de La Vida Religiosa*. Editorial Alianza. Madrid-España.
- Durkheim, E. (2003): *Educación y Sociología*. Editorial Península, Barcelona.
- Durand, G. (2012): *Las Estructuras antropológicas de lo Imaginario*. Ediciones Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Durand, G. (1995): “El hombre religioso y sus símbolos”, en: *Tratado de Antropología de lo Sagrado: los orígenes del homo religiosus*. Volumen I. Editorial Trotta. Madrid.
- Durand, G. (1971): *La imaginación Simbólica*. Ediciones Amorrortu. Buenos-Aires.
- Eco, U. (1990): *Semiótica y Filosofía del Lenguaje*. Editorial Lumen. Barcelona-España.
- El Bhagavad-Gitá* (1976): Edición completa. The Bhaktivedanta Book Trust.
- El Guindi, F. y Read, D. (2014): “Can there be cognitive science without anthropology?” en: *Topics in Cognitive Science*. No. 6, Vol. 1, pp. 144-145.
- Eliade, M. (1973): *Mito y Realidad*. Ediciones Guadarrama. Madrid.
- Eliade, M. (1992): *El Mito del Eterno Retorno*. Editorial Alianza. Madrid.
- Eliade, M. (1988): *Lo sagrado y lo Profano*. Editorial Labor. Barcelona.
- Eliade, M. (1986): *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica, 2a reimpresión. México, D.F.
- Eriksen, T. (1991): “The cultural contexts of ethnic differences”, en: *Man*. Vol. 26, no. 1. [Versión digital: <http://folk.uio.no/geirthe/Cultural-contexts.html>]
- Ferrer, G. A. y Rodríguez, Y. C. (1998): *Etnoliteratura Wayú: estudios críticos y Selección de textos*. Fondo de Publicaciones Universidad del Atlántico. Barranquilla-Colombia.

- Feyerabend, P. (1997): *Tratado contra el Método: Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Editorial Tecnos. Madrid.
- Finol, J. E. (1984): *Mito y Cultura Guajira*. Editorial de la Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela.
- Finol, J. E. y José Ángel F. (1999): “Etnografía del rito: reciprocidad y ritual funerario entre los guajiros”, en: *Cuicuilco*. Volumen 6, Nro. 17. México, D.F.
- Flores, D. (1993): “Los significados sociales en el proceso interactivo médico-paciente”, en: *Revista Opción*. Nro. 12, año 9. Maracaibo-Venezuela, pp. 3-12.
- Flores, D. (1994): “El Enfermo y su Entorno”, en: *Revista Opción*. Nro. 13, año 10. Maracaibo-Venezuela, pp. 43-70.
- Foucault, M. (1966): *Las Palabras y las Cosas*. Siglo XXI Editores. España.
- Foucault, M. (1973): *El Nacimiento de la Clínica: Una arqueología de la mirada médica*. Ediciones Siglo XXI. España.
- Foucault, M. (1976): *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. Ediciones Siglo XXI. España.
- Foucault, M. (1979): *La Arqueología del Saber*. Siglo XXI Editores. México, D.F.
- Frake, C. (1964): “Notes on queries in ethnography”, en: *American Anthropologist*. Vol. 66, pp. 132-145.
- Gadamer, H. (1977): *Verdad y Método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Ediciones Sígueme. Salamanca.
- Gadamer, H. (1997): *Mito y Razón*. Editorial Paidós. Barcelona-España.
- Garagalza, L. (1990): *La interpretación de los símbolos: hermenéutica y lenguaje en la Filosofía actual*. Ediciones Anthropos. Barcelona-España.
- García Gavidia, N. y Valbuena, C. (2004): “Cuando cambian los sueños: La cultura Wayú frente a las Iglesias evangélicas”, en: *Revista Opción*, abril, año/vol. 20, numero 043. Facultad Experimental de ciencia-Universidad del Zulia, LUZ-Maracaibo-Venezuela, pp. 9-28.

- García Gavidia, N. (1990): “Enfermedad y Sistema Socio-cultural: vías que ofrece el culto a María Lionza para la curación”, en: *Boletín Antropológico*. Nro. 19. Universidad de los andes. Mérida.
- García Gavidia, N. (1996): *Posesión y Ambivalencia en el Culto María Lionza. Notas para una tipología de los cultos de posesión existentes en América del sur*. Ediciones LUZ-FEC. Maracaibo.
- García Gavidia, N. (1997): *La particularidad de la investigación antropológica y la especificidad de la antropología como herramienta metodológica*. Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela.
- García Gavidia, N. (2000): “Los Significados sociales de la Enfermedad: qué significa curar”, en: *Tierra Firme*. Nro. 72. Caracas-Venezuela.
- García Gavidia, N. (2002): “Mascaras y Representaciones del Diablo en la fiesta del Corpus Christi. Un estudio de antropología comparada entre España y América”, en: *Demonio, Sociedad y Religión entre España y América*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Antropología. España.
- Gatewood, J. (2012): “Cultural models, consensus analysis, and the social organization of knowledge”, en: *Topics in Cognitive Science*. No. 4, Vol. 3, pp. 362-371.
- Geertz, C. (2005): *La Interpretación de las Culturas*. Editorial Gedisa. Barcelona-España.
- Genep, V. (2008): *Los Ritos de Paso*. Editorial Taurus. Madrid-España.
- Glasser, B. y Strauss, A. (1967): *The Discovery of Grounded*. Aldine. Chicago-Illinois.
- Gómez, R. (1995): “Racionalidad: Epistemología y Ontología”, en: *Racionalidad Epistémica*. Editorial Trotta. Madrid-España.
- Goodenough, W. H. (1970): “General y Particular”, en: *Descripción y comparación en la antropología cultural*. U.P. Cambridge, pp. 98-130.
- Gual García, C. (1992): *La Mitología: Interpretaciones del Pensamiento Mítico*. Ediciones Montesinos. Barcelona.

- Harner, M. J. (1976): *Alucinógenos y chamanismo*. Editorial Labor. Madrid.
- Hammersley, M. y Atkinson, P. (1994): *Etnografía y Métodos de Investigación*. Ediciones Paidós. Barcelona-España.
- Harris, M. (1999): “Durkheim y el Funcionalismo Estructural”, en: *El Desarrollo de la Teoría Antropológica*. Editorial Siglo XXI. Madrid.
- Inga Morales, S. (2019): “La antropología como ciencia cognitiva: una breve introducción”, en: *Scientia in Verba*. No. 4, pp. 106-117, Medellín-Colombia.
- Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, (2000): *Geografía Humana de Colombia. Variación Biológica y Cultural en Colombia* (Tomo I). Edición original, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Bogotá.
- Ipuana, P. R. (1973): *Mitos, Leyendas y Cuentos Guajiros*. Instituto Agrario. Caracas-Venezuela.
- Jean-Guy, G. (1981): *El universo social y religioso guajiro*. Ediciones Biblioteca Corpozulia. Maracaibo-Venezuela.
- Jordi, E. (2000): “La selva animada: La nueva cara de África”, en: *Revista Muy Especial*. Marzo/Abril N° 46. G y J España Ediciones.
- Jung, C. G. (1992): *El Hombre y sus Símbolos*. Ediciones Caralt. Madrid.
- Jusayú, M. A. (1986): *ACHI'KI, Relatos Guajiros*. Editorial UCAB. Caracas-Venezuela.
- Jusayú, M. A. (S/F): “Seres extraños y peligrosos existentes en la guajira”, en: *Temas sobre Tópicos de la cultura Waiu*. Dirección de Cultura, SEDINI Servicio de Documentación e Investigación Indígena, área de culturas indígenas. Universidad del Zulia-Facultad de Ciencias. Maracaibo-Venezuela.
- Klein, S. (1983): “Analogy and mysticism and the structure of culture” en: *Current Anthropology*. Vol. 24, No 2, pp. 151-164.
- Kluckholm, F. R. (1940): *The Participant-Observer Technique in small communities*. American Journal of Sociology. Nro. 46.

- Knabenschuh, S. (1994): “Sobre la teoría de Sperber. Límites del simbolismo”, en: *Revista de Filosofía*. Vol. 20, N° 2. Centro de Estudios Filosóficos-Facultad de Humanidades y Educación. L.U.Z., Maracaibo, pp. 65-93.
- Knabenschuh, S. (2008): “Lenguaje, comprensión y cultura: la epistemología paraláctica de Wittgenstein”, en: *Actas del III Congreso Iberoamericano de Filosofía “Pluralismo”*. Medellín: Universidad de Antioquia. [Mesa Redonda “Pluralismo Epistémico. Reflexiones del Círculo Wittgensteineano - Maracaibo / Venezuela”, sesión 1, ponencia 3].
- Knabenschuh, S. (2009): “Epistemología resucitada. Proyecciones a partir de Wittgenstein”, en: *Revista de Filosofía*. No. 63. 2009-3, pp. 89-103.
- Knabenschuh, S. (2010^a): “Compatibilidad vs. Conmensurabilidad. La “gramática” wittgensteineana ante un reto (inter) cultural”, en: *Wittgenstein en español II*. Buenos Aires: Colección Humanidades y Arte, serie Filosofía Ediciones de la UNLa, pp. 175-199.
- Knabenschuh, S. (2010b): “La indecidibilidad epistémica como marco de acción. Wittgenstein ante una paradoja cultural”, en: *Revista Lógoi*. No. 18, pp. 19-44.
- Knabenschuh, S. (2012): “Del espacio lógico al ver aspectos. Hacia una epistemología cultural a lo Wittgenstein”, en: *Revista de Filosofía*. No. 70. 2012-1, pp. 123-150.
- Knabenschuh, S. (2015): “Sobre la cultura. Wittgenstein y el sueño de Casirer”, en: *Revista de Filosofía*. No. 79, pp. 87-104.
- Kiper, J. (2014): “Why anthropology remains integral to cognitive science?”, en: *Topics in Cognitive Science*. No. 6, Vol. 1, pp. 151-152.
- Kirk, G. (1973): *El Mito. Su significado y función en las distintas culturas*. Editorial Seix Barral. Barcelona.
- Kirk, G. (1984): *La Naturaleza de los Mitos Griegos*. Ediciones Argos Vergara Barcelona.

- Kroeber, A. y Kluckhohn, C. (1963): *Culture. A critical review of Concepts and definitions*. Vintage Books, New York.
- Kronenfeld, D. (2017): *Culture as a system*. Routledge, NY.
- Kronenfeld, D.; Bennardo, G.; De Munck, V. y Fischer, M. (Eds.) (2011): *A companion to cognitive anthropology*. Wiley-Blackwell, UK.
- Kühler, E. (2005): *Formación cognitiva de la Sociedad*. Panamericana Editorial. Bogotá-Colombia.
- Kuper, A. (2001): *Cultura, la versión de los antropólogos*. Ediciones Paidós, Barcelona.
- Lagunas, D. (2012): “Cultura y cognición: Aportaciones de la antropología al estudio de la mente humana”, en: *Ludus Vitalis*. No. 20, Vol. 37, pp. 193-224.
- Lakoff, G. y Mark, J. (1986): *Metáforas de la Vida Cotidiana*. Ediciones Cátedra. Madrid-España.
- Lanceros, P. (1995): “M. Foucault: El análisis del saber”, en: *Revista de Filosofía*, Vol. 22, N° 2. Centro de Estudios Filosóficos-Facultad de Humanidades y Educación. L.U.Z., Maracaibo, pp. 83-101.
- Langdon, E. J. (1996): “¿Mueren en realidad los chamanes?: narraciones de los Siona sobre Chamanes muertos”, en: *Alteridades*. Nro. 6 (12). México, pp., 61-75.
- Lapoujade, M. (1999): *La filosofía de la imaginación*. Edición siglo XXI. Madrid.
- Leach, E. (1978): *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Siglo XXI, Madrid.
- Le Goff, J. (1991): *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Editorial Paidós. Barcelona
- Lévi-Strauss, C. (1969): *Antropología Estructural*. EUDEBA, Editorial Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires-Argentina.
- Lévi-Strauss, C. (1972): “La gesta de Asdiwal”, en: *Estructuralismo, Mito y Totemismo*. Editorial Nueva Visión. Buenos Aires.

- Lévi-Strauss, C. (1998): *Las estructuras elementales del parentesco*. Ediciones Paidós. Ibérica Barcelona.
- Lévi-Strauss, C. (1975): *El pensamiento salvaje*. FCE, Breviarios. México, D.F.
- Levinson, S. (2012): "The original sin of cognitive science", en: *Topics in Cognitive Science*. No. 4, Vol. 3, pp. 396-403.
- Lofland, J. (1970): "Interactionist Imagery and Analytic Interruptus", en: T. Shibutani, *Human Nature and Collective Behaviour: Papers in Honour of Herbert Blumer*. Prentice-Hall. Nueva Jersey.
- Lourdes, B. (1998): "Encuentros peligrosos. Contaminación y ciclo de vida entre los Nahuas de la Sierra Norte de Puebla", en: *Revista Mitológicas*. Vol. 13. Centro Argentino de Etnología Americana. Buenos Aires-Argentina, pp. 18-34.
- Luciani, R. (1997): *La Palabra Olvidada: de la significación a la simbolización*. Publicaciones I.U.S.P.O. Los Teques-Venezuela.
- Madrid, M. (1991): *La Dinámica de la oposición Masculina / Femenino en la Mitología Griega*. Ediciones M.E.C. Madrid.
- Magaldy, T. (1998): "La epistème moderna: Lecturas desde Michel Foucault", en: *Apuntes Filosóficos*. No. 13. Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. UCV, Caracas, pp. 85-103.
- Malinowski, B. (1994): *El Mito en la Psicología Primitiva*. Editorial Ariel. Barcelona.
- Mauss, M. (1979): *Sociología y Antropología*. Editoriales Tecnos. Madrid.
- Melgarejo, L. M. (1994): "Sobre el concepto de percepción", en: *Revista Alteridades*. Año 4 N° 8. Universidad Autónoma Iztaapalapa-División de Ciencias sociales y Humanidades. México, D.F., pp. 47-53.
- Meillassoux, C. (1999): *Mujeres, graneros y capitales: economía política y capitalismo*. Siglo Veintiuno Editores. México, D.F.
- Mechanic, D. (1995): "Sociological dimensions of Illness Behavior", en: *SociSci Med*. Nro. 41, pp. 1207-1216.

- Merlau-Ponty, M. (2000): *Fenomenología de la Percepción*. Ediciones Península. Barcelona-España.
- Miret, M. (1999): *Diccionario de las Religiones*. Ediciones Espasa. Madrid-España
- Montalvo, C. (1995): “Los Sueños de un *Pürashi*”, en: *Revista Puntos Alternos*. Nro. 1. Universidad de la Guajira. Colombia.
- Morey, M. (1988): *Los Presocráticos, del mito al Lógos*. Editorial Montesino. Barcelona.
- Moulian, R. (2002): “Las Trampas de la Memoria: información, significación y sentido en los procesos de comunicación ritual. El caso del Nguillatun Huilliche”, en: *Revista Austral de Ciencias Sociales*, N° 6. pp. 47-68. ISSN 0718-1795.
- Moulines, U. (1991): *Pluralidad y Recursión: Estudios epistemológicos*. Editorial Alianza. Madrid.
- Ohnuki-Tierney, E. (1981): “Phases in human perception/conception/symbolization processes: cognitive anthropology and symbolic classification”, en: *American Ethnologist*. Vol. 8, 3. pp. 451-467.
- Olavarría, M. E. (1997): “El pensamiento salvaje y la importancia de ser imperfecto”, en: *Revista Alteridades*. N° 7. México, D.F.
- Ortiz-Oses, A. (1995): *Antropología simbólica*. Ediciones Anthropos. Barcelona-España.
- Pacheco, C. (1992): *La Comarca Oral*. Ediciones la Casa de Bello. Caracas-Venezuela.
- Paz Ipuana, R. (1973): *Mitos, Cuentos y Leyendas Guajiras*. Instituto Agrario Nacional. Programa de Desarrollo indígena. Caracas-Venezuela.
- Perera, D. A. (1997): *Las Charangas identidad cultural Bejucaleña*. Edición Trivial.
- Perrin, M. (1995): *Súkuaitypa Wayú. Los Guajiros: la palabra y el vivir*. Fundación la Salle. Caracas.
- Perrin, M. (1993): *El Camino de los indios Muertos*. Monte Ávila, Editores Latinoamericanos. Caracas- Venezuela.

- Perrin, M. (1992): *Los Practicantes del sueño: el chamanismo Wayú*. Monte Ávila Editores. Caracas-Venezuela.
- Perrin, M. (1989): “Creaciones míticas y representaciones del mundo: el hombre blanco en la simbología guajira”, en: *Revista antropológica*. N° 72. Caracas, pp. 41-60.
- Perrin, M. (1987): “Creaciones míticas y representaciones del mundo: el Ganado en la simbología guajira”, en: *Revista antropológica*. N° 67. Caracas, pp. 3-31.
- Perrin, M. Machado, U. y José F. (1982): “volverse Piache entre los Guajiros”, en: *Boletín Antropológico*. N° 2. ULA-Centro de Investigaciones antropológicas, Museo Arqueológico. Mérida.
- Perrin, M. (1982^a): *Antropólogos y médicos frente al arte guajiro de curar*. Universidad Católica Andrés Bello – Corpozulia. Caracas – Maracaibo.
- Perrin, M. (1976): “L’extraordinaires et le quotidien Mythes ou Fantasmés Goajiros”, en: *Antropológicas*. N° 44. Fundación la Sallé, Instituto Caribe de Sociología y Antropología, pp. 59-114.
- Pineda, R. (1947): “Aspectos de la magia en la Guajira”, en: *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, Vol. III. Bogotá
- Platón (1986): “La República”, en: *Diálogos*. Tomo IV. Editorial Gredos. Madrid-España. 605 c.
- Pocaterra, J. (1985): *Cuentan los viejos Wayú. Un cuento sobre el origen del Wayú*. Dirección de Cultura-Universidad del Zulia. Maracaibo.
- Popper, K. y Eccles, J. C. (1993): *El Yo y su cerebro*. Editorial Labor, Barcelona.
- Quinn, N. y Holland, D. (1985): “Culture and Cognition”, en: *Cultural models in language and thought*. Cambridge University Press. Nueva York, pp. 3-40.
- Radcliffe-Brown. R. (1948): *Una ciencia natural de la sociedad*. Free Press. Nueva Cork. La traducción es mía.

- Rappaport, R. (2001): *Ritual y Religión en la Formación de la Humanidad*. Cambridge University Press. Madrid.
- Reale, M. (1998): “El concepto de cultura, sus temas fundamentales”, en: *Filosofía de la cultura*. Editorial Trotta, Madrid.
- Rems, N. U. (1980): *Words are Sweet. Igbo Oral Literature*. Publishing House. East African. Nairobi, Kenya.
- Reynoso, C. (1986): *Teoría, historia y crítica de la antropología cognitiva*. Ediciones Búsqueda, Buenos Aires.
- Reynoso, C. (1987): *Paradigmas y estrategias en antropología simbólica*. Ediciones Búsqueda, Buenos Aires.
- Reynoso, C. (1993): *De Edipo a la maquina cognitiva. Introducción critica la antropología psicológica*. Editorial El Cielo, Buenos Aires, 1993.
- Ricoeur, P. (1983): *Freud: Una Interpretación de la cultura*. Siglo XXI Editores. México, D.F.
- Ricoeur, P. (1981): *Les incidents theologiques des recherches actuelles concernant le langage*. Reedition. Paris, Institut Catholique de Paris.
- Ricoeur, P. (2003): *La Memoria, la historia, el olvido*, Editorial Trotta, Madrid.
- Rothe, A. (2012): “Cognitive anthropologists: Who needs them?”, en: *Topics in Cognitive Science*. No. 4, pp. 387-395.
- Roux, J. P. (1990): *La Sangre. Mitos símbolos y realidades*. Ediciones Península. Barcelona-España.
- Sahlins, M. (1997): *Cultura y Razón Práctica: Contra el utilitarismo en la teoría Antropológica*. Editorial Gedisa. Barcelona.
- Segovia, Y. (1998): “Crimen y Otredad en la Sociedad Wayú: interpretación a partir del significado mítico del mal”, en: *Boletín Antropológico*. N° 44 septiembre – diciembre, ISSN 1325-2610. Centro de Investigaciones Etnológicas – museo arqueológico – Universidad de los andes. Mérida.
- Service, E. (1973): *Evolución y cultura*. Editorial Pax, México D.F.
- Schaff, A. (1974): *Introducción a la Semántica*. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, D.F.

- Shweder, R. (2012): "Anthropology's disenchantment with the cognitive revolution", en: *Topics in Cognitive Science*. No. 4, Vol. 3, pp. 354-361.
- Silverstein, M. (S/F): *Language as part of culture*. EEUU.
- Smircich, L. (1983): *Concepts of culture and Organizational Analysis*. *Administrative Science Quarterly*. 28. 339-358
- Solana, E. (1996): "Tres procedimientos diagnósticos de la medicina tradicional indígena", en: *Revista Alteridades*. N° 6 (12). México, D.F.
- Sperber, D. (1988): *El Simbolismo en General*. Editorial Anthropos. Barcelona-España.
- Perrin, M. (1979): *La Fonction Symbolique*. Ediciones Gallimard. Francia.
- Stenning, K. (2012): "To naturalize or not to naturalize? An issue for cognitive science as well as anthropology", en: *Topics in Cognitive Science*. No. 4, Vol. 3, pp. 413-419.
- Tajfel, H. (1976): "Percepción Social", en: *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Vol. 8. Ediciones Aguilar. Madrid-España, pp. 41-47.
- Turner, V. (1999): *La Selva de los Símbolos*. Editorial Siglo XXI. Madrid-España.
- Perrin, M. (1988): *El Proceso ritual. Estructura y Antiestructura*. Editorial Taurus. Madrid-España.
- Tyler, S.A. (Ed.) (1969): *Cognitive anthropology*. Holt, Rinehart & Winston. New York.
- Tylor, E. B. (1995): "La ciencia de la cultura", en: Kahn, J. S. (Comp.): *El concepto de cultura*. Anagrama. Barcelona.
- Unsworth, S. (2012): "Anthropology in the cognitive sciences: The value of diversity", en: *Topics in Cognitive Science*. No. 4, Vol. 3, pp. 429-436.
- Valera, R. (1997): "Cultura y Comportamiento", en: *Revista Alteridades*, N° 13. México, D.F., pp. 47-52.
- Vargas, M. (1995): *Los colores Lacandones: un estudio sobre la percepción visual*. Trabajo de Investigación presentado en Facultad Nacional de Antropología. México, D.F.

- Velasco, O. y Díaz de Rada, Á. (1997): *La Lógica de la Investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos en la escuela*. Editorial Trotta, serie Ciencias sociales. Madrid-España.
- Vernant, J. P. (1994): *Mito y Sociedad en la Grecia Antigua*. Editorial Siglo XXI. Madrid.
- Vitebsky, P. (2001): *Los Chamanes*. Evergreen Ediciones. Singapur.
- Wallace, A.F. (1970): *Culture and personality*. Random House. New York.
- White, L. (1975): “El concepto de cultura”, en: Kahn, J.S. (Comp.). *El concepto de cultura. Textos fundamentales*. Ediciones Anagrama, Barcelona.
- Whitehouse, H. y Cohen, E. (2012): “Seeking a rapprochement between anthropology and the cognitive sciences: A problem-driven approach”, en: *Topics in Cognitive Science*. No. 4, Vol. 3, pp. 404-412.
- Wuthnow, R. (1988): *Análisis cultural. La obra de Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault y Jürgen Habermas*. Editorial Paidós. Buenos Aires.
- Zandra, P. G. (2003): *Cuerpo e investigación en teoría social*. Trabajo presentado en la Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales, en el marco de la Semana de la Alteridad, en octubre de 2003.

Anexos

Mitos creadores wayú

La Historia de Todo lo Existente. Süchikua tü Kasa Eekat



La raíz de nuestros ancestros está constituida por seres autónomos, en esencia genios, sabios revitalizadores como Mma “la tierra”, Juya “la lluvia”, Kashi “la luna”, Piusi “la oscuridad”, Saamatui “el frío”, Joojotshi “la niebla”, Jorottüi

“la luz”, Wattachon “la mañana”, Aaipa’a “la noche”, Maalia “el amanecer”, etc. Deidades primigenias, seres vivientes de forma humana, habitantes de la tierra que conformaron la primera generación.

Estos seres que habitan la tierra se dieron cuenta que ellos solos no podrían ser felices, que necesitarían la compañía de otros, entonces Juya fecunda a Mma y nacen las Wunu ’u “las plantas”, seres dependientes de los primeros que conformarían la segunda generación.

Las plantas eran seres que tenían apariencia humana, poseían cualidades y desempeñaban oficios diversos. Kute’ena, árbol conocido como “el indio desnudo”, era un Wayú de piel hermosa. La corteza de este árbol se utiliza hoy día para bañar a los niños y a las Majayuulu’u durante el encierro para que tengan una piel suave y rozagante. El árbol Aipia, “cujio tripillo” era el Wayú encargado de curar las fracturas y hoy día la corteza de este árbol sirve para entablillar. Aparecieron otras plantas con diferentes aplicaciones, entre ellas, Wayawaichi, cuya corteza cura la diarrea de sangre, Ishipana es un laxante, Jawapi Kashupu’u, para disminuir la fiebre, Jawapi Kashuria, para apresurar el parto, Jawapi Kewinasü, para alejar los malos espíritus.

Aun así, Juya se dio cuenta que no todo estaba hecho y dijo:

—Hace falta algo más. Entonces apareció la tercera generación formada por los uchü, animales en sus diferentes especies, dependientes también de la primera generación.

Primero surgieron los de agua y luego, los de tierra.

Juya preocupado le preguntó a Mma:

—¿Qué señales pondremos a nuestros hijos? Ya son numerosos.

—Tú dirás, tú eres el padre- respondió Mma.

—¡Aah! entonces yo les pondré el nombre que los distinguirá por siempre.

Juya hizo brotar un rayo grandísimo que rajó la tierra. Las rocas se partieron y en uno de los pedazos quedaron grabados los símbolos de todos los clanes repartidos entre los miembros de la tercera generación, los animales, que en aquel entonces tenían apariencia humana.

—Allí tienes. Le dice a Mma.

Ella contestó, — ¡Está bien! Nuestros hijos se irán, pero ellos se diferenciarán por esto, será la marca de su e’iruku “carne” por todos los tiempos para sus hijos, nietos y demás descendientes.

De esa manera fueron grabados los símbolos sobre las piedras y distribuidos sobre los miembros de la tercera generación, los animales, que eran Wayú que existían antes que nosotros y poseían cualidades y ejecutaban oficios diversos como el caso del pájaro Utta, ave color oscuro que tiene un collar blanco en el pescuezo, es de pico fuerte y además tiene como barba. Utta fue llamado a ser el palabrero por su imagen seria e imponente, pero tenía un grave problema, no poseía el don de la palabra y cada vez que intentaba mediar en un conflicto resultaba armando un lío con sus mentiras y necesidades.

En vista de que Utta no supo mantenerse como palabrero, lo despojaron de su título y llamaron entonces a Choocho, pájaro de color marrón o rojizo que era prudente y sabio, por eso hoy día cuando se escucha su canto nos presagia que pronto llegará a nosotros noticias de algo o de alguien.

Mucho tiempo atrás, las lluvias eran muy seguidas, la tierra era próspera hasta que sucedió lo que la transformó. Cuando aquel joven le tumbó los dientes con una flecha a la mujer de la vagina dentada, allá en el arroyo de Wotkasainru'u, la tierra cambió y los que sobrevivieron ya no fueron Maleiwa (Versión: Margarita Prieto)

Los Mellizos y Taluwayuupana. La Piedra del Destino. Naa Senkeyuukana Jee Taluwayuupana

Taluwayuupana, lugar de la piedra misteriosa, la piedra del destino. La roca tiene dos orificios, uno de entrada y otro mayor, el de salida. La leyenda de esta piedra consiste en que, si una persona intenta entrar y no logra meter siquiera la cabeza, es porque su muerte está próxima y si atraviesa sin ningún problema es porque pasarán muchos días y años entre nosotros y morirá de vejez. Las personas que alcanzan a entrar hasta la mitad del cuerpo vivirán medio año y los que entran hasta las piernas les espera una vida de tres a cuatro años.

El misterio de esta piedra es debido a que en ella vivió maleiwa. Los maleiwa eran dos wayuu mellizos nacidos en este lugar, dentro de esta piedra. Hijos de Si'ichi, mujer venida de Saralapa'a, quien fue la pareja de Juya durante el Juego de la Cabrita, la abandonó para irse a tierras lejanas, más o menos hacia la serranía de Perijá, para no volver. Juya la había embarazado con sólo tocarla con sus manos, nunca durmió con ella. Si'ichi abandonó las tierras de Saralapa'a y vino a dar a esta piedra de Taluwayuupana donde tendría a sus hijos, uno se llamaría Ulaapulee y el otro Maayui, niños que desde el vientre de su madre hablaban y le decían:

—¡Queremos salir de aquí, mamá!

Un día mientras la madre recogía lo necesario para el momento del parto se puyó un ojo quedando tuerta de por vida. Poco tiempo después nacieron los mellizos, a la primera semana de nacidos ya estaban grandes, y al mes ya caminaban, todo esto porque eran maleiwa y estaban dotados de poderes misteriosos.

Si'ichi madre de los mellizos, estaba un día recogiendo varas de kaujaru para hacerles las flechas a sus hijos a quienes había dejado solos en la piedra, cuando hasta ellos llegó un tigre y se los comió. Al regresar, la madre no los encontró, sin embargo, ella no dijo nada y se quedó viviendo allí durante algún tiempo.

En aquel entonces el tigre era un wayuu perteneciente al clan Uliana llamado Kulirapata, quien después de comerse a los mellizos se marchó. En el camino, como es costumbre entre los wayuu, comenzó a mondarle los dientes con un palillo de yotojolo. Estando en esta acción, limpiándose los dientes de su boca, saltó un pedacito de carne que correspondería al niño que se había comido primero, sería el mayor, Maayui, luego volvió a saltar de los dientes del tigre otro pedacito de carne que correspondería al menor, Ulaapulee. Ya en el suelo, los dos pedacitos de carne se llenaron de hormigas, pero como ellos estaban dotados de poderes especiales y misteriosos, primero se convirtieron en hormigas y empezaron a crecer y a crecer hasta que nuevamente tomaron forma humana y para así regresar luego a su casa en la piedra de Taluwayuupana.

La madre de los niños sabía con anterioridad que eso ocurriría, por tal razón no los buscó ni preguntó por ellos, ella también estaba dotada de poderes misteriosos tanto que cuando sus hijos regresaron a la piedra sólo dijo:

—¡Volvieron mis hijos! - y siguieron viviendo en la piedra durante varios años.

Los mellizos salían de cacería, traían conejos, venados y lagartos para su madre, quien no tenía la necesidad de salir para alimentarlos, sus hijos le llevaban todo a casa.

Cerca de este lugar vivía una anciana que tenía una huerta sembrada de patillas, melones y otros cultivos. Un día los mellizos pasaron por la huerta, vieron el sembrado y les apeteció tanto que se metieron a la huerta y comieron hasta que se saciaron. Cuando iban de regreso, la anciana dueña del sembrado les vio y grito tras de ellos:

—¡Dejen mi siembra! no se roben mis patillas ¡nuñu'uka kuliramayaa!

—¿Qué querrá decirnos con eso? - dijeron los mellizos.

—Vamos a preguntarle a una persona adulta que nos pueda dar una explica-

ción o será mejor regresarnos y preguntarle a la vieja qué nos quiso decir con ¡nuñu'ukakuliramayaa!

—Sí, es mejor que regresemos y de paso comemos más melones.

Los mellizos llegaron de nuevo. Estaban comiendo los melones cuando la anciana les gritó:

—¡nuñu'ukakuliramayaa! Dejen mis melones.

De nuevo surge el interrogante ¿Qué será eso? Cuando iban en busca de la anciana en medio de la huerta se encontraron con una joven muy hermosa de cabellos largos, muy negros y piel blanca; ellos, al verla, le dijeron:

—¡Deténte un momento! Nosotros queremos preguntarte algo. La joven se detiene y responde:

—¿Qué cosa quieren preguntarme ustedes?

—Nosotros, responde Maayui, queremos que nos digas qué quiere decir nuñu'ukakuliramayaa.

—¡Aah!, contestó la joven. - Yo no sé qué quiere decir eso ni mucho menos qué es. Ella sabía lo que significaba, pero intencionalmente se lo ocultó.

Maayui era muy belicoso mientras que Ulaapulee era manso y bueno. Maayui reaccionó violentamente y le dijo a la joven:

Tú no nos quieres decir, no nos quieres ayudar, yo sé que tú sabes qué es eso y qué quiere decir.

Maayui utilizó sus poderes y le volteó el cabello y se lo puso en la nariz.

—Es mejor, dijo, que la convierta en pájaro; y así lo hizo.

La convirtió en negrita, ese pájaro negro que abunda por aquí era la bella mujer que tuvo la mala suerte de encontrarse con los mellizos.

Después de esto, ellos siguieron caminando durante largo rato hasta que se encontraron con una anciana hilando algodón; esta anciana era la araña que estaba en sus quehaceres diarios. Dueña del saber sobre el arte del tejido transmitido a los wayuu de hoy. En aquel entonces la araña también tenía forma humana. Los mellizos se acercaron a ella y le dijeron:

—Abuela, hemos venido en tu búsqueda para preguntarte qué quiere decir

nuñu'ukakuliramayaa.

—¡Abh!, responde la anciana. - ¿Ustedes quieren saber eso?

—¡Sí claro! dijeron los mellizos, nosotros estamos ansiosos de saber qué es eso, hasta podemos recompensarte si nos cuentas en verdad.

—La anciana responde. -Abh, entonces vengan mañana y yo les contaré.

Así fue, los mellizos regresaron a su casa, durante la noche casi no durmieron pendientes de regresar para saber por fin lo que tanto habían deseado. Apenas amaneció salieron en busca de la anciana y la encontraron en su oficio hilando algodón.

Al verlos llegar, la anciana les dice:

Ustedes están ansiosos por saber por qué les dicen nuñu'ukakulimarayaa.

—¡Claro! Responden los mellizos; es lo que más deseamos.

—Ustedes nacieron en esa piedra llamada Taluwayuupana; cuando eran pequeños, su madre solía salir a buscar alimentos y los dejaba solos en esa piedra. Un día, durante su ausencia, llegó un tigre llamado kulirapata y se los comió; por esa razón ustedes son nuñu'uka porque un pedacito de sus carnes quedó en los dientes del tigre, quien se los sacó con un palillo de yotojolo y como ustedes son maleiwa, de esos pedacitos de carne volvieron a tomar forma humana. Ustedes son, dice la anciana “la sombra del tigre”, véalos, allá es donde viven, sobre toda esa serranía, todos ellos son Uliana.

—Abh, pensaron los mellizos-Con que así fue.¡Nos la pagarán!

Iracundos pensaron en la guerra.

La anciana les pregunta. ¿Ustedes quieren pelear con ellos?

—Claro, contestaron los mellizos.

—Bueno, dice la anciana ¡Tomen sus armas! Dándoles a cada uno pelotas de hilo de algodón.

Abí se inició la guerra que marcó el exterminio de los tigres de esa zona.

Los mellizos regresaron a su casa en Taluwayuupana; al llegar recriminaron a su madre por su silencio.

—¡Madre! ¿Por qué no nos habías contado nada de esto?

—¡Oh!, contesta la madre. Yo no les dije nada para evitar problemas, además no me gustan las guerras, esa fue la razón para callar, hijos míos.

Esto quedó establecido para nuestros días. Las personas que saben cosas que pueden causar problemas, callarlas es mejor para evitar así hechos lamentables.

De ahí en adelante comienza la guerra de los mellizos con los tigres. Estos últimos fueron diezmos y sólo quedaban dos de ellos que, viéndose perdidos, huyeron ante el temor de la muerte. Los mellizos comienzan a perseguirlos, iban siempre a corta distancia detrás de ellos, sólo pensaban en exterminarlos. Los tigres corrieron muy lejos, subían y bajaban serranías hasta que, por fin, casi exhaustos, llegaron a la casa de unos wayuu del clan Sijona, era la familia de las avispas; los tigres ya no podían más y les dijeron a los habitantes de la casa:

—¡Escóndanos, por favor, que nos persiguen!

—¿Será que los encuentran si los escondemos? Se preguntaron las avispas, cuya casa era grande y tenía muchas habitaciones, una arriba de otra. Presagiaba lo que hoy serían los edificios donde viven los alijunas en las grandes ciudades.

—¿Qué haremos? Se pregunta la Sijona.

—Vamos a amarrarlos en una cesta y los subimos bien alto en el techo para que sus perseguidores no los vean.

Los Sijonas no sabían que los perseguidores eran maleiwa.

Al llegar, empezaron a revisar la casa y enojados, decían:

—Hasta aquí llegaron las huellas, por lo tanto, ellos deben de estar aquí; es mejor que nos digan dónde están o ustedes serán los que pagarán.

—¡Aah claro, contestaron los habitantes de la casa, ellos están arriba en la cesta.

Maayui, el mayor de los mellizos tenía una excelente puntería, lanzó una flecha atravesándole la pierna a uno de los tigres y de inmediato cayó al suelo con todo y canasta. Los tigres lograron huir a la serranía de Wana, cuando llegaron a los cerros se quedaron allí para siempre. A los perseguidores les dio temor continuar la búsqueda ya que se encontraban muy lejos de su casa y emprendieron el camino de regreso.

Los mellizos habían estado en casa de los Sijona (Las avispas), en ausencia del viejo, dueño de la casa. Cuando éste regresó, los hijos le contaron que allí habían estado unos señores tratándolos irrespetuosamente y hasta osaron registrar la casa sin el consentimiento de ellos; el viejo, sorprendido, les pregunta:

—¿Quiénes eran esos que han irrespetado mi hogar y me han desvalorado tanto? —Hijos míos ¡Vamos a perseguirlos!

Convidaron a todas las avispas de la zona y salieron a perseguir a los mellizos, tras de los cuales se desató un enjambre. De pronto Maayui se detiene y dice:

—Vamos a protegernos. ¡Nos vienen persiguiendo!

Por medio de sus poderes hizo llover sobre las avispas, que al mojarse las alas no pudieron seguir volando, unas caían al suelo y otras quedaban enredadas en los árboles teniendo que suspender la persecución, más, sin embargo, llegaron hasta las sabanas cercanas del cerro litojolu.

Los mellizos cruzaron la sabana, llegaron a las cercanías de Wotkasainru'u, sitio que queda al pie de litojolu, territorio de Juya, padre de Wolunka y esposo de Pulowi (8), donde decidieron establecerse. Es así como conocen a Wolunka y escuchan a cerca de su vagina dentada, lo cual no les agradó mucho, porque no les permitiría tener descendientes y pensaron desde ese momento en buscarla forma de tumbarle los dientes.

Con los nativos de lugar, pudimos confirmar que la piedra de Taluwayuupana se había convertido en sasadepulowi, que aún encierra muchos misterios. En época de invierno cuando se acerca la estación lluviosa, en ocasiones la piedra arroja relámpagos y truenos, cuando esto sucede ahuyenta a Juya, la lluvia de esas tierras. (Versión: Lisandro Weber)

La Distribución de los Clanes

Shiitajia tüü E'irukukat

—Cuentan los viejos Wayú que un día en el cerro de Aalasü apareció de pronto un hombre vestido de blanco. Nadie sabía de donde vino ni de qué manera se presentó entre los Wayú que se encontraban reunidos. El hombre de blanco se dirigió a los Wayú y les dijo:

—¡Vengan acá!, aquí está el símbolo que llevará cada uno de ustedes y será la señal que los diferenciará los unos de los otros. Aquí están, escojan.



La Distribución de los Clanes

—Los Wayú empezaron a escoger los símbolos que más les agradaban. Cuando el hombre de blanco terminó de repartir los clanes, desapareció tal y como vino, nadie sabe para dónde, ni por dónde se fue, pareció como si se hubiera sumergido en la tierra o esfumado en el aire. Decían algunos que a lo mejor fue Joutai, “la brisa”, a quien encargaron esta misión ya que desapareció como tal, sin dejar rastro alguno. Así sucedió porque así debía ser para que los Wayú tuviéramos una señal que nos diferenciara de los demás, aunque nuestros rostros fueran muy parecidos.

—Cada uno de los clanes tiene un símbolo representado por un animal, como el conejo, el alcaraván, el tigre o el burro. Todo esto debido a que los animales eran los Wayú de aquel tiempo, 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 Wayú que pasaron a ser animales debido a que no supieron merecer mantener su forma humana, como la palguarata, que era un Wayú 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.

—El alcaraván era un Wayú Sapuana que se metía 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. Este animal fue tomado como símbolo de los Sapuana.

—El conejo era un Wayú del clan Uliana cuyo defecto era ser mentiroso y bur-lón, tenía a todos cansados con sus necedades y decidieron convertirlo en conejo porque no era conveniente dejarle apariencia humana ya que sería una perso-na detestable y mentirosa.

—El cochino era un Wayú Püshaina feo y belicoso que no fue digno de ser Wayú y fue convertido en ese animal que hoy es símbolo de los Püshaina.

—Allí la razón del porque cada clan tiene por símbolo un animal. Todos aque-llos que no fueron merecedores de mantener su forma humana fueron conver-tidos en aves, mamíferos o insectos, únicamente quedaron los capaces de darle continuidad a una raza sana y noble como la Wayú.

—La distribución de los clanes se hizo en la piedra de Aalasü en la Serranía de Kusina donde aún están grabados estos clanes y han permanecido allí por siempre.

—En el mismo cerro se encuentra grabada la huella de un hombre cuya wai-reña está atada a la piedra y alrededor de ésta hay huellas de ovejas, vacas, ca-ballos, y todos aquellos animales que pertenecerían al Wayú, porque así serían con el paso del tiempo. Estaba establecido que los Wayú serían pastores.

—En otra piedra cerca de allí hay otra huella de hombre, pero solo tiene al lado las huellas de un gato y un perro. Estas hullas representan a las personas que no tienen la marca de su carne o clan y como no tendrían un símbolo para marcar sus animales, sólo serían de ellos los perros y los gatos. (Versión: Lisandro Weber)

Wolunka, la Mujer de la Vagina Dentada. Wolunka Tü Jierü Kaikalü Akorolo:

—Había una vez cinco jóvenes maleiwa, dos de ellos mellizos que vivían más o menos por el arroyo de Wotkasainru'u, traviesos muchachos que tenían la costumbre de gritar: ¡Wolun-kawou Wolunkawou! Cada vez que Wolunka escuchaba los gritos se vestía a la carrera y salía de la laguna, lugar donde ella acostumbraba a bañarse desnuda.



—Su padre Juya la observaba silencioso y al verla salir de la casa le decía:

—No te vayas hija mía, no dejes que esos muchachos te vean, son muy malos y te pueden hacer daño.

—Wolunka no le hacía caso y se iba dando brincos por la pradera hasta llegar a la laguna.

—Un día los jóvenes le esperaban escondidos en los matorrales armados de arcos y flechas. Wolunka llega a la laguna y de inmediato se desnuda, contempla brevemente el agua cristalina y profunda mientras sus dientes rechinaban aquel ruido espantoso *sukurrurrurru...sukurrurrurru...* por fin se decide y se arroja al agua y en el preciso momento en que cae con las piernas hacia arriba, se le vieron los dientes y Maayui portador de una excelente puntería le arrojó una flecha dando en el blanco, cayendo los dientes esparcidos por aquel lugar. El agua se enrojeció con la sangre de Wolunka y se hizo un arco iris; las aves volaron a escoger sus colores, el cardenal se tiñó de rojo, el turpial de amarillo y así sucesivamente muchas aves.

—Los cardenales de color gris llegaron cuando la sangre de Wolunka se había disuelto en el agua.

—Wolunka quedó como muerta tendida sobre las aguas, fue entonces cuando los jóvenes se acercaron, al verla desmayada la sacaron del agua y la colocaron sobre una piedra. Cuando Wolunka recobró el conocimiento se levantó muy acongojada y adolorida y a duras penas podía caminar. A su paso fue dejando las huellas grabadas en las piedras.

—Su padre al verla llegar en semejantes condiciones, le pregunto:

—¡Hija mía! ¿Qué te ha pasado?

—Ella no responde, aún no alcanzaba a entender lo que había sucedido, su padre le dijo:

—Te lo advertí, te dije que no te dejaras ver de esos muchachos.

—Juya sale en busca de los agresores de su hija y al encontrarlos los apresó y los metió en una piedra inmensa que se encuentra aún en el cerro de litojolu, selló la entrada de la piedra y por mucho intento que hicieron los mellizos para derribarla, no pudieron.

—Fue entonces cuando todos los animales de la montaña corrieron a ayudarlos. El cardenal comenzó a picotear la piedra pero no pudo hacer nada por que se le dobló el pico, lo mismo sucedió con los otros pájaros como la paluarata y el carpintero. Corrió entonces el oso que a pesar de su fortaleza no pudo ni siquiera rasguñar la piedra, acudieron entonces los demás animales como el tigrillo y el zorro que hicieron todos los intentos posibles y no pudieron con la piedra. Luego apareció el ratón.

—¡Déjenme!, dijo, y empezó a cavar por un costado de la piedra hasta llegar a la parte de abajo; cuando ya estaba a gran profundidad donde más o menos finalizaba la piedra, comenzó a cavar hacia arriba, hasta que por fin llegó donde se encontraban los jóvenes, a los cuales dijo:

—¡Vengan por acá! Ya está el camino de salida.

—Los jóvenes salieron de su presidio.

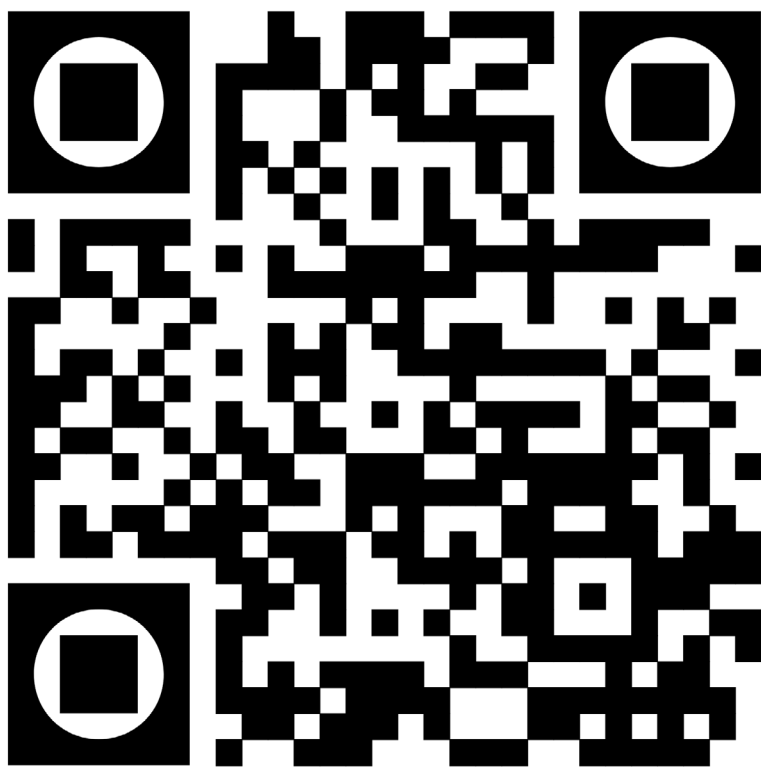
—Todo estaba establecido para que el Wayú se reprodujera sobre esta tierra. En aquel tiempo las mujeres Wayú que existían tenían la vagina dentada y cuando a Wolunka le tumbaron los dientes, se les cayeron a las demás. Las

*mujeres eran semidiosas y no existía forma de reproducción humana. Todo apareció después de lo sucedido. Luego Wolunka tuvo marido e hijos y el primero fue una niña, de ahí en adelante se multiplicaron los Wayú y así termina la historia de Wolunka de la cual quedaron las huellas en la piedra de Wotkasainru'u como testimonio palpable. (Versión: **Carmen González Pausayú**)*



Publicación digital de Fundación Ediciones Clío, Academia de Historia
del estado Zulia, Centro de Estudios Históricos de la Unviersidad del
Zulia y Fundación Difusión Científica

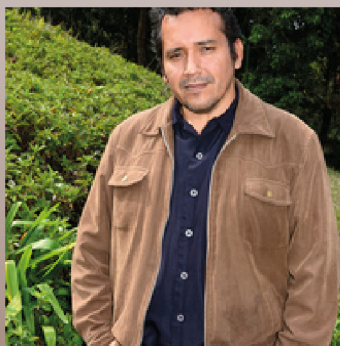
Maracaibo, Venezuela,
Mayo 2023



Mediante este código podrás acceder a nuestro sitio web y visitar nuestro
catálogo de publicaciones

FUNDACIÓN EDICIONES CLÍO

La Fundación Ediciones Clío constituye una institución académica que procura la promoción de la ciencia, la cultura y la formación Integral de las comunidades con la intención de difundir contenido científico, humanístico, pedagógico y cultural en aras de formar de manera individual y colectiva a personas e instituciones interesadas. Ayudar en la generación de capacidades científicas, tecnológicas y culturales como herramientas útiles en la resolución de los problemas de la sociedad es nuestra principal visión. Para el logro de tal fin; ofrecemos un repositorio bibliográfico con contenidos científicos, humanísticos, educativos y culturales que pueden ser descargados gratuitamente por los usuarios que tengan a bien consultar nuestra página web y redes sociales donde encontrarás libros, revistas científicas y otros contenidos de interés educativo para los usuarios.



Rafael Balza García. Licenciado en Filosofía, Magister scientiarum en Antropología cultural, Magister scientiarum en Filosofía, Doctor en Estudios Sociales de la Ciencia. Profesor e Investigador de la Universidad Pedagógica Experimental Libertador-IPRGR; Docente e Investigador de la Universidad Católica Cecilio Acosta, Facultad de Filosofía y Teología; adscrito al Laboratorio de Historia de la Ciencia y la Tecnología del Centro de Estudios Sociales de la Ciencia del IVIC. Jefe del área de Antropología y Frontera del Departamento de Ciencias Sociales-IPRGR; Coordinador de la Línea de Investigación **Dinámica de Fronteras** del Centro de Investigación de Estudios Regionales y de Fronteras Latinoamericanas-IPRGR. Miembro-Fundador del Círculo de Estudios Wittgensteineanos del Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”-LUZ. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5831-661X>

