



Revista de Artes y Humanidades UNICA

ISSN: 1317-102X

revista@unica.edu.ve

Universidad Católica Cecilio Acosta

Venezuela

Araujo de Vilchez, Dalia; Finol, José Enrique
Sueño y sintaxis ritual entre los wayuu: análisis de la ceremonia de asülajawaa
Revista de Artes y Humanidades UNICA, vol. 11, núm. 1, enero-abril, 2010, pp. 71-106
Universidad Católica Cecilio Acosta
Maracaibo, Venezuela

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=170121894004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



Revista de Artes y Humanidades UNICA
Volumen 11 N° 1 / Enero-Abril 2010, pp. 71 - 106
Universidad Católica Cecilio Acosta • ISSN: 1317-102X

Sueño y sintaxis ritual entre los *wayuu*: análisis de la ceremonia de *asülajawaa*¹

ARAUJO DE VÍLCHEZ, Dalia
FINOL, José Enrique

joseenriquefinol@cantv.net
Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Antropológicas
Universidad del Zulia, Maracaibo,
República Bolivariana de Venezuela

"The dream world remains a vital resource
to this day: people attend closely to dream images,
subject them to systematic interpretation,
take preventive measures to counter any unwanted events
foretold in the dreams, and scan the events of coming
days, weeks or months for confirmation of the
prophesied occurrences"
John McDowell (1989)

Resumen

En este trabajo se analiza desde un punto de vista antro-po-semiótico el *asülajawaa*, uno de los ritos practicados por los *wayuu*, indígenas que habitan la Península de la Guajira, en la frontera entre Colombia y Venezuela. La investigación se basa en datos recogidos en 1998 entre participantes y conocedores del rito. Para la interpretación se apoya en

- 1 Los autores deseamos expresar nuestro infinito agradecimiento a los informantes que nos proporcionaron sus conocimientos, su tiempo y dedicación en la realización de esta investigación. Su contribución desinteresada ha sido decisiva en la formulación de nuestras hipótesis y en las conclusiones alcanzadas. En particular, queremos agradecer a Miguel Ángel Jusayú las traducciones que aparecen en el texto. No obstante, cualquier error de interpretación es atribuible solo a los autores.

Recibido: Septiembre 2009 Aceptado: Diciembre 2009

las teorías de Bastide (1976) y Durand (1981) y en la Semiótica de Greimas (1979). Para el análisis, el rito se ha dividido en secuencias, a fin de inventariar sus componentes y reconstruir su sintaxis; luego, en una segunda etapa, se analizan e interpretan los contenidos investidos en la sintaxis ritual. Se concluye que el *asülajawaa* es un rito determinado por los sueños, que busca impedir, mediante la abstención y la purificación, el cumplimiento de premoniciones negativas y reestablecer el equilibrio social amenazado.

Palabras clave: Sintaxis del rito, sueño, reciprocidad, *asülajawaa*.

Dream and Ritual Syntaxes among the Wayuu: Analysis of the Asülajawaa Ceremony

Abstract

This study analyzes, from an anthropo-semiotic viewpoint, the *asülajawaa*, one of the rituals practiced by the *Wayuu*, indigenous people who inhabit the Guajira peninsula on the border between Colombia and Venezuela. The research is based on data gathered in 1998 from participants and people with knowledge of the ritual and is interpreted using the theories of Bastide (1976), Durand (1981) and the semiotics of Greimas (1979) as a basis. For analysis, the ritual was divided into sequences in order to inventory its components and reconstruct its syntaxes. Later, in a second phase, contents invested in the ritual syntaxes are analyzed and interpreted. Conclusions are that the *asülajawaa* is a ritual determined by dreams, which seeks to prevent, through abstinence and purification, the fulfillment of negative premonitions and to re-establish the threatened social equilibrium.

Key words: Ritual, rite, syntaxes, reciprocity, *asülajawaa*.

Introducción

Para entender las maneras de pensar la experiencia del sueño y sus usos en las sociedades indígenas, se debe considerar la teoría nativa del sueño y sus relaciones con la concepción del mundo y la persona humana, ya que las prácticas oníricas en estas sociedades forman parte de su visión del mundo. De igual manera, se deben tomar en cuenta las claves de interpretación y sus relaciones con el pensamiento mítico, puesto que este produce a menudo el marco de referencia axiológica y social de aquellas, es decir, las normas, valores e ideales de la sociedad que sustentan los códigos oníricos.

En este estudio se analiza, desde un punto de vista antropológico-semiótico, una práctica ritual prescrita por sueños en grupos wayuu², indígenas que desde tiempos inmemorables han encontrado sentido a la experiencia onírica, cuya actividad psíquica está integrada a la concepción cosmogónica de esa cultura, a sus ideas de la vida, de la muerte y de Jepira, “la tierra de los indios muertos”. La información para esta investigación fue colectada a través de entrevistas y de observación directa desde 1996 hasta 1998, entre informantes que habitan en los municipios Páez (Moina y Cojoro) y Maracaibo (barrios Chino Julio, Cujicito, Indio Mara, Catatumbo, Cardonal y El Marite, entre otros), ambos ubicados en el estado Zulia, Venezuela.

1. La vigilia y el sueño

Las experiencias del sueño son prácticas que “forman parte de una estructura englobante única”, en la opinión de Bastide (1976:45). En la vida del hombre indígena, el mundo de vigilia y el onírico no están separados, hay una continuidad entre los dos:

El sueño se entrelaza con los filamentos de la organización social y se produce una auténtica unidad entre las dos partes del hombre, así como entre el mundo de los mitos o de lo sagrado, con el que el sueño se vincula, y el mundo social, en el que el individuo vive durante la vigilia (Bastide, 1976: 45).

De los planteamientos anteriores se deduce que en las culturas indígenas, el sueño es una existencia objetiva, incorporada a la realidad, con un lugar institucionalizado dentro de esas sociedades, lo que les permite mantener una estrecha vinculación con el

2 Los wayuu, también conocidos como guajiros, pertenecen a la familia Arawak y constituyen el grupo indígena más numeroso de Venezuela y también de Colombia, unos 150.000 aproximadamente. Habitan la Península de la Guajira (15.380 Km²), una región desértica sobre el Mar Caribe, dos tercios de la cual pertenecen a Colombia y un tercio a Venezuela. En los dos últimos siglos han sufrido un intenso proceso de mestizaje.

mundo mítico, el cual permanece totalmente abierto porque se nutre continuamente con los sueños individuales y, a su vez, se articulan con los mitos tradicionales. En otras palabras, hay una retroalimentación constante entre la esfera mítica y la esfera onírica. Retroalimentación que jamás se cierra³.

De esa relación establecida entre mito y sueño surgen algunas funciones de este último, entre ellas la de productor de imágenes y símbolos, producción en la cual la sociedad ejerce sus influencias. Al respecto, Freud plantea que “los símbolos o imágenes oníricas brotan del inconsciente. Existe en el hombre todo un inconsciente colectivo y el sueño es una exploración de esas tinieblas, que desde milenios se han ido acumulando en nosotros, es una pendiente desde la cual las sociedades más primitivas se zambullen en formas de pensamiento contemporáneas” (en Bastide, 1976: 16).

Por otro lado, Freud opina que en la creación de las imágenes oníricas la influencia de la sociedad es de doble carácter. Por un lado, hay una influencia negativa, lo que provoca que las imágenes sean seleccionadas a través de un filtro, donde solo pasan las aceptadas por la moral colectiva. Es la censura social, tal y como lo identifica este autor. Por otro lado, es positiva como fábrica de símbolos. Estos constituyen “la creación de la colectividad, de viejas prácticas mágicas, de antiguas mitologías y de cultos a los que alguna vez se supuso extinguidos para siempre” (Freud en Bastide, 1976: 16).

Bastide coincide con Freud en cuanto a la función del sueño como productor de símbolos y opina que “en las sociedades indígenas el creador no es el soñante, son los antepasados o los demiur-

3 No obstante, Perrin sostiene que entre los Guajiros un restringido simbolismo onírico tiene muy pocos lazos con la mitología: “Si el mito y la oniromancia se refieren a un fondo común, el pensamiento mítico hace sobre el mito un trabajo muy elaborado, multiplicando las analogías, buscando la coherencia y construyendo estructuras complejas. En cambio las claves de los sueños, que privilegian las fórmulas aisladas, utilizan generalmente los más elementales mecanismos del pensamiento mítico. Pues si el mito debe satisfacer al espíritu, la oniromancia debe responder esencialmente a las pasiones y a las angustias diarias. La primera está orientada hacia la reflexión y la estética, la segunda hacia la acción” (Perrin, 2000: 90).

gos, donde la creación es continua” (1976: 18). En el sueño de los indígenas son los espíritus y los dioses quienes hablan; a través de la palabra explicitada o mediante las imágenes simbólicas dan los diagnósticos y las terapias de las enfermedades, las técnicas de fabricar armas y de cazar, las tácticas guerreras, incluso mensajes del “más allá” sobre diversas actividades, tanto para la vida cotidiana como para las propias de las instituciones iniciáticas⁴.

El sueño en estas sociedades cumple también funciones de mediación y comunicación entre los dioses o espíritus y los hombres. En general, dicha experiencia está asociada estrechamente al chamanismo, por su vinculación con la enfermedad y la muerte, aspectos que cada cultura integra de manera diferente a su visión del mundo. En el curso de su historia, todas estas sociedades han desarrollado prácticas del sueño para el control de los eventos futuros, particularmente aquellos que quiebran la cotidianidad. No solamente los que tienen que ver con la salud de los individuos, sino también con las relaciones sociales, con el ambiente, etc.; de cierta manera, con todas aquellas situaciones que perturben el equilibrio y la seguridad del ser; por lo tanto, se impone la necesidad de un conocimiento previo que permita el control cultural de la contingencia, del azar, de lo inesperado.

4 Estas funciones del sueño parecen encontrarse entre varios grupos indígenas americanos. Los Lakota-Sioux, de Estados Unidos, “saben de antemano cuándo un miembro de su familia va a estar enfermo” (Vazeilles, 2000:53), y los Otomíes, de México, consideran que los sueños “donnent accès à la connaissance du monde d’en bas, un monde de la nuit, de la mort et de la genèse” (Galinier, 2000:67). Entre los Emberá, de Colombia, el sueño puede contener signos que pueden anunciar enfermedades o también la elección de un nuevo chamán (Losonczy, 2000:96), y entre los Tarëno, de Brasil, la zarigüeya es el personaje mítico que les enseña a soñar, actividad que tiene una marcada relación entre sueño y caza. Entre los Parintintin, de Brasil, la relación sueño → anuncio de enfermedad se invierte, pues a menudo es en el sueño donde se anuncia que personas enfermas se curarán (Kracke, 2000:152), una práctica que también se observa entre los Makiritare, de Venezuela. Entre los Mapuche, de Chile, el sueño “actúa como un medio de comunicación en el cual los parientes pueden tener una participación directa en la dolencia del soñador, cuando predicen la enfermedad, establecen el origen y control de la misma” (Nakashima Degarrod, 2000:193).

La experiencia onírica se constituye en un mecanismo cognitivo al que se recurre para conseguir la salud, el equilibrio y la paz deseada. Estos sistemas proporcionan conocimientos e informaciones específicas que, transmitidas de generación en generación, pasan a ser patrimonio de todos los individuos miembros de una cultura particular. Así, las claves oníricas, por estar circunscritas en el horizonte de la cultura local, son más o menos conocidas por todos los miembros de la sociedad, salvo ciertas excepciones. Sólo en aquellos casos donde se requiere una mayor competencia interpretativa se acude al *shamán*.

Tras analizar y comparar 22 grupos amerindios, entre ellos los *wayuu*, Price-Williams y Nakashima Degarrod (2000) concluyen que: a) todos narran sus sueños y esta narración está restringida a un grupo de personas; b) los sueños se cuentan a un especialista, a parientes y amigos o a un grupo especial; c) los intérpretes de los sueños son los mismos soñadores y/o los especialistas; d) la frecuencia de los sueños indica que estos deben ser interpretados; e) el alma viaja durante el sueño; f) la mayoría toma acciones después del sueño. Las más frecuentes son: seguir el mensaje del sueño o ejecutar acciones que impidan el cumplimiento de premoniciones; g) el proceso del sueño está altamente *institucionalizado*. Tal como lo explica uno de los informantes entrevistados, una de las primeras caracterizaciones de la concepción del sueño entre los *wayuu* es aquella que lo identifica con un viaje:

Es un viaje que realiza el alma por el cosmos, mientras el cuerpo duerme; es la oportunidad de encontrarse con los antepasados muertos o ser visitados por éstos durante la actividad onírica. *Lapiü* –Sueños– es el espíritu o personaje del sueño, quien siempre nos visita de noche para traernos una “receta” para los enfermos, un anuncio, una advertencia o una orden. El Sueño es nuestro medio de comunicación con el “más allá” y también de conocimiento, porque *Lapiü*, y la *Alanía*, la contra, nuestros antepasados, todos ellos nos traen mensajes a los durmientes (J. Pocaterra, 1997. Entrevista).

Según Perrin, para los wayuu “*Lapü* es considerado la fuente de todos los sueños. Los guajiros ubican a *Lapü*, Sueños, en un lugar ‘muy alejado de la tierra’. Para ellos es un ser mítico fundador como lo es también *Maleiwa*, el héroe cultural, a quien suponen de alguna manera sumiso ante Sueños, pues dicen que tuvo que consultarlo para conocer su propio porvenir” (1997: 44). Esta apreciación de Perrin se fundamenta en los testimonios recogidos en su trabajo etnográfico, particularmente en el mito del origen de las claves oníricas (1997), cuyo relato narra cómo *Maleiwa*, triste porque sus sueños no eran buenos, llama a *Lapü* para que éste le interprete sus sueños. *Lapü* no solo designa a la deidad Sueños, sino también al sueño como tal. Cuentan los wayuu que quien se atreva a desobedecer a *Lapü* se arriesga a sufrir desgracias, incluso la muerte. A *Lapü* se le debe obediencia, se siguen sus órdenes o mandatos. “Sus palabras son siempre fielmente respetadas. Son apremiantes y temibles. Se imponen y hay que obedecerlas. Tanto más porque hay en ellas claves oníricas que traducen a hechos humanos las “monstruosidades” o “rarezas” que suelen escenificar los sueños” (Perrin, 1997: 48).

2. *Lapü*, *Yolujas* y *Alanía*

En los sueños del wayuu, además de *Lapü*, también intervienen otras entidades que visitan a las personas en la actividad nocturna. Son los espíritus ancestrales: la *Alanía*, la *Contra*, y los *Yolujas* o espíritus malignos. Goulet (1981: 341) señala que “en sueños el *Yoluja* y el que sueña conversan entre sí” (1981: 341). Explica que estos encuentros nocturnos de los wayuu con los *Yolujas* son reales. Para este autor, en el pensamiento wayuu aparecen dos esferas: la de la vida cotidiana, que se vive despierto, y la vida nocturna de los sueños. En cada esfera, los acontecimientos y los encuentros son auténticos y verdaderos: “El *Yoluja* puede ordenar a la persona que sueña que haga alguna cosa” (Goulet, 1981: 341). Esta referencia coincide con los testimonios de nuestros informantes: “En sueños nos visitan los parientes difuntos, los *Yolujas*, ellos nos piden que se sacrifique un animal. Si no cumplimos sus deseos

pueden venir desgracias para nosotros, para nuestras familias” (D. González, 1996). La misma situación fue registrada por otro informante pero referido a la *Alanía*: “ella se aparece en sueños, en algunas ocasiones como una *Majayura* (una mujer joven y bonita); otras veces viene como una señora, ella nos regaña y cuando hay problemas graves nos manda a encerrar y nos mueve el chinchorro para despertarnos y procedamos rápidamente a cumplir con lo que ella manda” (R. Arévalo, 1995).

Lapü, *Yoluja* y espíritus ancestrales son entidades que se reúnen con los soñantes a quienes les manifiestan sus deseos, sus órdenes. Para el *wayuu* es muy peligroso el desacato o desobediencia a estas personalidades. Y cuando “el sueño ocurre en las horas del amanecer, las acciones a seguir son inmediatamente, no se puede dejar para después” (Jusayú, 1997).

El *wayuu* distingue entre *Lapü*, sueño como presencia cotidiana, y *Lapü*, Sueño, portador de mensajes imperativos que tienen que ver con el futuro. El sueño que ordena ejecutar con urgencia alguna acción se designa con el término *Alapüjawaa*, según explica Jusayú (1999). Esta palabra en la lengua *wayuunaiki* es un verbo que denota “soñar sorpresivamente y extraordinario”. Está compuesta por el prefijo *a/*, el sustantivo *lapü/ja/* y el sufijo *waa*. Este sufijo tiene tres significaciones: rapidez, súbitamente y violentamente. Cuando se trata del verbo *Alapüjawaa*, el sufijo traduce urgencia y rapidez.

De lo anterior se infiere que *Asülajawaa* es la acción de soñar en forma extraordinaria y sorpresiva, puesto que es un verbo que denota tal acción, pero acompañado del sufijo que significa el carácter de urgencia e inmediatez de los mandatos de *Lapü* incluye en sus solicitudes o peticiones algunos detalles que se deben observar en las realizaciones de las acciones demandadas. Algunos informantes dicen que “*Lapü* pide comida, bebidas, chirrinche, café”, “*Lapü* manda a bailar *yonna* o a tocar *cash* (tambor)”, “*Lapü* pide que se sacrifique una oveja de color rojo, otras veces un chivo de color negro, o tierno, *Lapü* dice cómo tiene que ser el animal”.

En esta lista de demandas de *Lapü* se identifica el predominio de elementos alimenticios. ¿Corresponde esta demanda específica de *Lapü* con las necesidades nutritivas de una población que padece la severidad de las largas sequías? Sin duda que sí. Goulet cuenta que en una ocasión hubo una larga sequía en *Aliu* (lugar de su trabajo de campo); los rebaños estaban diezmados, quedaban pocos animales, el *wayuu* previendo que el verano sea muy largo, se abstiene de matar los animales para el consumo. En esos días, un residente dijo haber tenido un sueño “donde vio a un gran número de personas desconocidas, *Yolujas*, que pedían que se les sacrificasen algunos animales (...) se obedeció el sueño, mataron algunos chivos y ovejas y disfrutaron así de una comida de carne muy escasa, mientras decían dar de comer a los espíritus” (Goulet, 1981: 343).

En los siguientes fragmentos del mito “Las claves oníricas *wayuu*”, (el cual contiene más de 100 claves), recopilado por Perrin (1997), se muestran algunos de estos mecanismos interpretativos.

Maleiwa le pregunta a *Lapü*:

- ¿Qué significa este sueño? Quisiera saberlo.
Para que me lo digas mandé a buscarte.
Me hallaba encerrado en una casa, dijo *Maleiwa*.
 - ¿Pero qué te pasa? Te vas a quedar ciego.
Soñar que entras en una casa significa ceguera...
 - En otro sueño chupaba caña de azúcar.
 - Pobre de ti, te vas a enfermar, vas a tener gripe o varicela.
 - En mi sueño también vi a un perro y un cerdo, tenían manchas, estaban enloquecidos.
Yo trataba de ahuyentarlos.
 - Eso también es un sueño de varicela o de sarampión.
 - ¿Qué significa este otro sueño? ¿Qué me va a suceder?
 - Extravié mi ropa, extravié mi cinturón.
 - Tu mujer va a morir, no la volverás a ver.
Por eso no encontraste tu cinturón, dijo Sueños...
- (Perrin, 1997:46-47).

3. Sintaxis ritual

Para organizar la lectura del *Asülajawaa*, el rito se dividió en secuencias o macro componentes siguiendo el modelo de la Sintaxis Ritual propuesto por Finol y Fernández (1999). La segmentación del rito permite percibir la estructura total de la ceremonia; además, facilita la identificación y aislamiento de los comportamientos sociales y familiares que se realizan en ella. Así mismo, las secuencias están estrechamente vinculadas unas a las otras, en una sucesión temporal en la que las etapas precedentes dan sentido a las subsiguientes.

3.1. División sintagmática

La ceremonia *Asülajawaa* (encierro) se dividió en tres macro componentes: la primera secuencia tiene que ver con los preparativos del rito, *Yapaja atuma casairrua* (preparar las cosas); la segunda corresponde al encierro propiamente dicho, *Asülajawaa* (encierro); y la tercera, al post-encierro *Kéttaua asülajawaa* (concluir el encierro). Cada una de ellas está compuesta por una serie de eventos a través de los cuales se expresan valores y creencias que, a partir de los sistemas simbólicos y de comunicación del rito, transmiten información básica a la sociedad sobre la vida y la muerte, las normas sociales, morales, las relaciones entre los hombres y los espíritus ancestrales, las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza.

La primera secuencia, *Yapaja atuma casairrua*, consiste en “preparar todas las cosas” que se requieren para el desarrollo de la ceremonia. Se inicia con una conversación entre *asülüja’na* (persona que va a ser encerrada) y la celebrante del rito. Inmediatamente tiene lugar la preparación de la habitación, la búsqueda de materiales y alimentos, y la selección del animal a ser sacrificado.

El encierro propiamente dicho es el evento macro del rito y constituye la segunda secuencia. Corresponde a la fase del aislamiento de la persona encerrada, *Suttapalülüü* (estar encerrado en la casa). En este período ocurren todas las acciones que se hacen con el sujeto que sufre el encierro (*ainna kalü nüka chi süttichikai*

palulüüü), quien a su vez debe cumplir con las diversas restricciones impuestas.

El último macro componente lo hemos denominado post-encierro, *kettaja asülajawaa* (concluir el encierro), que ocurre al cabo de dos a tres días. En esta secuencia se celebra la *ek'awaa soo'u Alanía* (la comilona en honor a la Alanía) y el compartir la comida con los parientes y amigos.

A continuación, los eventos que componen cada una de las etapas, los cuales están encadenados los unos a los otros en orden secuencial y temporal, es decir, las secuencias precedentes dan sentidos a las subsiguientes.

3.2. Primera secuencia: *yapaja atuma casairrua* (“preparar las cosas”)

Esta primera secuencia, como las siguientes, han sido divididas en componentes más pequeños que hemos denominado acciones o eventos que se suceden diacrónicamente y que, al mismo tiempo que expresan la progresión del rito, también expresan el énfasis simbólico que determina la eficacia de este. En cada una de esas acciones veremos investidas significaciones y valores que, en su conjunto y en sus relaciones con la mitología, nos permiten aproximarnos a una visión del mundo. Esta secuencia está compuesta por seis acciones que nos han parecido pertinentes para la comprensión global de la semiosis ritual, pues afectan el sentido global del rito.

3.2.1. *Yoto amaua asülüja'na'* (conversación entre el celebrante y el sujeto del encierro)

La persona sujeto del encierro (*asülüja'na'*) realiza una conversación con la celebrante del rito, generalmente una tía o abuela, quien es poseedora de la *Alanía*. “Ella le da ánimo a uno, lo tranquiliza, nos habla en sueño, se conversa sobre los problemas de la familia, de los enfermos” (A. González, 1997). Esta conversación tiene, como en muchos ritos, un propósito pedagógico, pues se trata de explicarle al sujeto del encierro la pertinencia de las prohibiciones que le serán impuestas y la trascendencia de estas. La absti-

nencia alimentaria a la que el sujeto será sometido es un don que evitará los males anunciados en el sueño.

3.2.2. *Atuma pichi* (preparar la casa-habitación)

La celebrante entra a la casa-habitación que será escenario del encierro. Hace los arreglos y acomodos internos del recinto.

3.2.3. *Yoto Alanía* (conversación con la *Alanía*)

La celebrante toma en sus manos la *Alanía*, conversa con ella, le habla de la situación del *asülija 'na'*. Esta conversación en *wayuunai-ki* es inaudible, secreta y se hace en el interior de la habitación.

3.2.4. *Ajujaua juka'awa'arrianta* (hacer aspersiones con chirrinche)

La celebrante hace aspersiones con sorbos de aguardiente por toda la habitación. Al concluir, coloca la *Alanía* en su envoltorio sagrado y sale de la casa.

3.2.5. *Asaja maiki, wuin, kau'la* (búsqueda de maíz, agua y chivo)

Se procede a la búsqueda de maíz, agua, del chivo que va a ser sacrificado, el cual debe ser previamente seleccionado según las indicaciones de *Lapü*. En uno de los casos observados el chivo fue de color negro. En otro, se emplearon dos pollos blancos. Según testimonio de una persona encerrada, “el empleo de aves se debe a que *Lapü* conoce cuando el *wayuu* es pobre y no tiene posibilidades para brindar carne de chivo, por esa razón pide el sacrificio de aves” (D. González, 1998). La búsqueda de los animales es ejecutada por los hombres, específicamente cuando se trata de animales grandes (vacas, chivos, etc.).

3.2.6 *Atuma uujoöl* (hacer la chicha de maíz)

El *uujoöl* es una bebida cocida compuesta por maíz molido, agua y azúcar. Las mujeres son las encargadas de su preparación y cocción. Es el único alimento que consume el *asülija 'na'* (el ser que está encerrado).

3.3. Segunda secuencia: *asülajawaa* (encierro).

3.3.1. *Yo'to' ama'ua' asülija'na'* (conversar una persona con otra, conversación entre la celebrante con *asülija'na'*)

La conversación es en torno a las prohibiciones o tabús que tiene que guardar el *asülija'na'* (sujeto encerrado), como son: no comer carnes de ningún tipo, no salir de la habitación ni asomarse a la puerta o a las ventanas; así mismo, no debe conversar ni ver a nadie.

3.3.2. *Asülija'na' paüliü wayuu* (ser encerrado dentro de la casa)

Es el momento de entrada de la persona al recinto del encierro, se da el inicio del *asülajawaa*.

3.3.3. *Sütta paüliü* (estar encerrado en la casa)

Es el período de aislamiento, es la acción de estar en el espacio interior. Según los informantes, son los momentos sagrados y peligrosos: *püliusu*. “Si no cumplimos con lo que nos mandan: (no podemos salir para que no nos vean, ni conversar con nadie, tampoco podemos comer carne), entonces es peligroso para nosotros”, ha declarado un informante (A. Palmar, 1998).

3.3.4. *Ainna kalü nüka chi süttiüshi kai palulüu* (lo que se hace con el que está encerrado dentro de la casa)

Consiste en una serie de acciones que se hacen a la persona encerrada: suministro de alimentos, baño, la ropa que debe vestir, etc.

3.3.5. *Asa'na uujuol asülija'na'* (el sujeto encerrado bebe chicha)

Esta acción tiene que ver con la necesidad de alimentación del individuo, a quien se le suministra exclusivamente *uujuol* (chicha de maíz) varias veces al día, durante el período de aislamiento. El suministro del alimento es ejecutado por la celebrante.

3.3.6. *Oojirra asülija'na'* (bañar al encerrado)

La persona es sacada de la habitación a media noche, para que nadie la vea; a cierta distancia de la casa es colocada completamente desnuda sobre una piedra (en el caso de Palmar se procedió de esta manera, en el de D. González fue sobre la tierra), e inmediatamente

es bañada por la celebrante con agua fría. La persona bañada experimenta ligeros movimientos compulsivos del cuerpo por efecto del frío. En otro caso, la persona fue bañada con chirrinche (I. Sapuana, 1997). Después de bañada la persona, la celebrante hace alrededor de ella y del lugar aspersiones con chirrinche y con movimientos de su brazo derecho hace alusión de empujar hacia la derecha, al mismo tiempo hace una especie de grito, ni suave ni fuerte:

Kou Kou kou jalajeerü siapia yaa

(Kou te tenemos de este lado)

Jalia püikeyuu

(Socorre a tus nietos)

Na taata, na nachón

(¡Toma mi abuelo! ¡Toma mi abuela!)

Piraka manuín pükeyu

(¡Contempla a tus nietos!)

Yaalüpunaasu puluma wanain...

3.3.7. *Ootojünüsü alania nūtoütaje* (sacudida de la *Alanía* alrededor de su cuerpo)

La celebrante, poseedora de la *Alanía*, es la única persona que manipula la contra y por lo tanto sí puede tocar sin riesgo al sujeto del encierro, amenazado por la premonición onírica. La celebrante toma la *Alanía* en sus manos y hace pases en la persona bañada, empezando por el hombro izquierdo, sigue al derecho, baja a la pierna izquierda, continúa a la derecha, sube a la cabeza, por encima de esta se hacen rápidamente giros en espirales con la *Alanía*. Al concluir, la persona se viste, si es hombre, de franela y short color rojo, y si es mujer de manta roja. En caso de no tener prendas de este color se cubre con un trapo rojo.

3.3.8. *Asülüja 'na' paülüü wayuu* (el wayuu vuelve a ser encerrado)

Una vez bañada, la persona retorna “después de la medianoche” a la casa del encierro, allí permanece hasta que concluye el aislamiento, al cabo de dos a tres días.

3.4. Tercera secuencia: *kettaja asülajawaa* (concluir el encierro)

Es la secuencia correspondiente al post-encierro; se inicia cuando la persona encerrada sale de la habitación, concluye el aislamiento. En esta etapa de “Las claves oníricas *Wayuu*” se producen tres acciones.

3.4.1. *Lojuitisu miichipa’a* (salida de la casa)

Con la salida de la casa-habitación el período de aislamiento concluye. Si es mujer, sale vestida de manta roja; en el caso del hombre, se le permite vestir de pantalón y camisa de cualquier color, siempre y cuando lleve alguna prenda interior de color rojo.

3.4.2. *Ekaawaa soo’u Alanía* (comilona en honor a la *Alanía*)

Los *wayuu* dicen que la comilona es en honor a la *Alanía*. Este acto se caracteriza por el sacrificio del chivo, *kaa’ula* (matar el chivo), el cual se hace asado en leña o carbones. Del animal se utilizan todas sus partes, a excepción del cuero. Terminada esta operación, se procede al asado de las carnes del animal y se reparte entre los asistentes.

3.4.3. *Ekaawaa Ekiülü* (consumo de comida)

Es el momento de brindar el chivo asado a los familiares presentes y amigos invitados. La persona que estuvo encerrada comparte con los presentes, pero no consume carne del animal sacrificado; el reparto de comida es abundante. Asimismo, se observan sentimientos de alegría y de ánimo en todas las personas. Dicen los *wayuu*, que al momento del brindis, “los espíritus ancestrales protectores comen y beben de lo que se sirve, puesto que ellos están allí y la comilona es en honor a ellos” (A. González, 1998). También se brindan bebidas, especialmente chirrinche, *uujool*, ron y *whisky*. Según la condición económica y social de la familia, se reparten bebidas en cantidades abundantes.

4. Reconocimiento de valores y estructura axiológica del rito

Como puede apreciarse en las líneas anteriores, el rito se segmentó en tres secuencias, que se han identificado con un nombre; estas denominaciones poseen un valor operativo y no interpretativo. Tales distinciones operan como marcas, para diferenciar una secuencia de otra.

El rito se construye sobre el sistema axiológico de la cultura *wayuu*, el cual es aprehendido desde el nivel más profundo instalado en las estructuras semio-narrativas, que se ponen de manifiesto por medio del plano discursivo que hemos venido señalando. En este último, la sintaxis, como en el caso de la lengua, funciona a través de un código que establece compatibilidades e incompatibilidades entre las acciones de las secuencias. Esas combinaciones específicas, a su vez, rigen la tematización y figurativización de los símbolos usados y estas definen las relaciones entre los actores. Finalmente, los valores se actualizan en el nivel de la semántica narrativa que entra en conjunto con los actantes de la sintaxis narrativa.

El rito *asülajawaa* presenta un itinerario simbólico que pretende restaurar, en un movimiento progresivo que va del inicio al fin, el equilibrio y la vida, propósito que se debe cumplir a toda costa para “neutralizar” o dejar sin efecto los anuncios funestos de desgracia y muerte del sueño *alapüjawaa*. Esa restauración se logra gracias al cumplimiento de una serie de “pruebas” y acciones que realizan los sujetos-actores participantes del rito.

Actor 1 (A1): persona encerrada.

Actor 2 (A2): persona oficiante de la ceremonia y poseedora de la *Alanía*.

Actor 3 (A3): *Alanía*, personificación de los espíritus ancestrales.

Actor 4 (A4): conjunto de personas que intervienen en la búsqueda de materiales (agua, azúcar, maíz, chivo, etc.) y los preparativos de estos. A4, representa al colectivo familiar que participa en el rito.

La transformación del actor A1 se cumple gracias al *hacer saber* del sujeto oficiante (A2), poseedor de la *Alanía*; ésta, a su vez, es sujeto (A3) “portador” del poder mágico-religioso que le otorgan los espíritus ancestrales. Ambos, A2 y A3, comienzan su hacer transformador sobre el sujeto, una vez que este entra en el recinto del encierro. Como se ha dicho, el propósito de ambos actores es la “disolución” de las “amenazas”, de desgracia, de enfermedad y muerte en el sujeto del encierro.

4.1. Primera secuencia: preparativos del rito, *yapaja atuna casairrua* (“preparar las cosas”)

La primera acción es un acto de *hacer saber* por parte del Actor 2, quien le transmite al Actor 1 sentimientos de ánimo, seguridad y fe en el poder de los espíritus ancestrales. Inmediatamente el Actor 2 procede con las acciones de “preparar” la habitación con aspersiones de chirrinche (soplado con la boca) por todo el espacio de la habitación. En ese momento se consagra el espacio y tiempo sagrado del encierro. Es necesario hacer notar aquí, en virtud de que se retomará más tarde, que las personas celebrantes del rito son exclusivamente las mujeres, por ser poseedoras de la *Alanía*: “Siempre somos las mujeres *wayuu* quienes heredamos la *Alanía* de la familia, porque sabemos respetarla y manipularla” (J. Polanco: 1998).

La acción de “preparar” la habitación es la primera transformación operada en la acción ritual, cuyo fin es separar el lugar del encierro del resto de la vivienda familiar. En el nivel discursivo, esta acción proyecta en el nivel “aquí” en oposición a “afuera”, “exterior”, abierto”, “allá”, cuyo sentido en el programa narrativo hace que el primero se transforme en “sagrado” en contraste con lo “profano-exterior”. Aquellas son condiciones necesarias para ubicar a *asüliija’na’*, que debe estar apartado y una vez ingresado al recinto él queda “prohibido” para el contacto con el resto de las personas. Se puede decir que el lugar del encierro tiene como rasgos sémicos los siguientes:

Habitación del encierro: /sagrado/ + /prohibido/ + /espacio [/cerrado/ + /interno/ + /adentro/ + /aquí/]. En posición a los espacios del resto del ambiente y la vivienda familiar *wayuu*, los cuales

se caracterizan así: /profano/ + /permitido/ + /espacio [abierto/ + /externo/ + /afuera/ + /allá/].

Todos estos rasgos caracterizan la espacialidad del encierro, pertenecen a niveles diferentes y se les puede clasificar de la siguiente manera:

- a) /sagrado/ vs. / profano/ ————— Nivel semántico abstracto
- b) /aquí/ vs. /allá/, /espacio cerrado/ vs. /espacio abierto/, /espacio interno/ vs. /espacio externo/ ————— Nivel semántico figurado
- c) /prohibido / vs. / no prohibido/ ————— Nivel sintáctico

Estas características permiten ilustrar las condiciones en las cuales se escenifican el “aquí” y el “ahora” donde se desarrollan las pruebas calificantes que tiene que “pasar” el Actor 1. La conversación con la *Alanía* es el primer contacto con las fuerzas sobrenaturales, puesto que esta representa a los espíritus ancestrales, benefactores *wayuu*. Es el inicio de solicitar la intervención del poder espiritual y su acción sobre la vida humana y/o sobre lo que se espera de ella.

Gracias al Actor 3, el celebrante (A2) sufre una transformación, puesto que queda “investido” del “poder” de la *Alanía*. En términos semióticos, se dice que el actor adquiere competencia. Esa nueva condición le permitirá hacer su labor de mediador.

Las últimas acciones de esta secuencia están dirigidas a la búsqueda de todos los materiales necesarios, tanto para alimentar a la persona encerrada como para cumplir con lo “ordenado” por *Lapü*. Se incluye igualmente la acción de preparar y cocinar el *uu-jool* (chicha de maíz). El Actor 4 representa a todas las personas, familiares y amigos que participan en la búsqueda del maíz, el agua, los animales para el sacrificio. Las mujeres se encargan de cocinar la chicha de maíz, alimento exclusivo de A1, y los hombres de buscar los animales y de las tareas de sacrificio del chivo. Los enunciados del programa narrativo de esta acción indican el rol activo de estos sujetos, representados por A4, quien entonces cumple una función de ayudante de A2.

4.2. Segunda secuencia: *asülajawaa* (encierro)

Esta segunda secuencia la dividiremos, siguiendo la sintaxis ritual, en varias acciones, algunas de ellas están caracterizadas por pruebas. Otras corresponden a las acciones mediadoras que inciden directamente en la operación de transformación del estado inicial a un estado final de A1, por la relación de *poder hacer* de A2 y A3.

La conversación entre la celebrante y el sujeto encerrado es la acción que inicia esta secuencia. En ella se da la manifestación del *saber hacer* de A2, cuando convence a A1 de permanecer encerrado guardando todas las prohibiciones, ayunos, abstinencias, etc. Este proceso de persuasión, un mecanismo semiótico llamado *hacer/hacer*, exige por parte de A2 un verdadero *saber hacer* para convencer a A1: “Ahora tú quedarás apartado de tus obligaciones y no te dejarás ver de la gente. Estarás enclaustrado, nadie podrá verte, ni hablar contigo. Sólo tomarás maíz”. Así habla A2, son las instrucciones sobre prohibiciones y obligaciones que debe seguir obedientemente A1, para que el programa de transformación se cumpla.

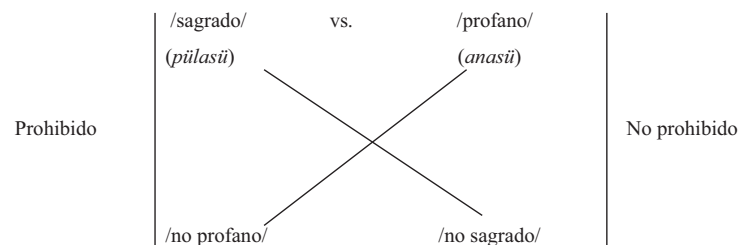
En esta segmentación hay dos enunciados distintos de la clase de hacer cognitivo:

- a) El hacer persuasivo por parte de A2.
- b) El hacer interpretativo de A1. Ambas conducen a un proceso transformador de A2, modalizado según el saber.

Inmediatamente, A1 pasa al recinto de la habitación, acción que caracteriza la microsecuencia “estar encerrado en la casa”. Una vez que A1 entra a la habitación, queda apartado en un “campo sagrado” y por lo tanto “prohibido” e investido de esta sacralidad. Según las creencias *wayuu*, son los momentos sagrados y peligrosos: *Pülasü*. Uno de los informantes que realizó el rito del encierro señala que: “Si no cumplimos con lo que nos mandan: no salir para que nadie nos vea, ni conversar con nadie, tampoco podemos comer carne, entonces nos pueden sobrevenir desgracias, enfermedades, accidentes mortales” (A. Palmar, 1997).

“Quedarás apartado de tus obligaciones”, afirma el celebrante, un enunciado que establece la separación entre las actividades propias del nivel cotidiano y profano, y aquellas, excepcionales,

que definen lo sagrado. A partir de esa separación se puede establecer una relación que está fuertemente presente en el rito y que concierne una categoría del pensamiento *wayuu* conocida como *pūlasū* (sagrado), en oposición a lo que se considera “trivial” u “ordinario”, *anasū*, que traduce lo no peligroso y permitido. De manera que, siguiendo el conocido modelo de Greimas (1979), el espacio del encierro puede ser resumido así:



Desde el punto de vista temporal, el enunciado figurativo remite a un período temporalmente determinado llamado /encierro/, el cual se instaura una vez que A1 ingresa al recinto de aislamiento. Así pues, en el plano discursivo se proyecta una categoría temporal que se puede descomponer, a su vez, en tres componentes:

/antes/ → /durante/ → /después/

y una categoría axiológica que otorga sentido a la periodización temporal:

/profano/ → /liminar⁵/ → /sagrado/

5 Por falta de espacio no nos detendremos a analizar la noción de liminaridad en este rito. Para un estudio profundo de este concepto ver Van Gennep (1960), Turner (1969) y Geist (2005).

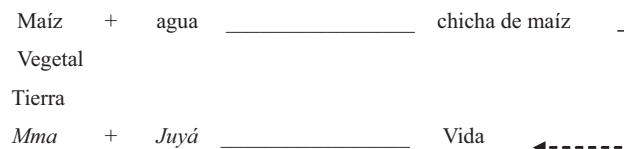
En el nivel discursivo, el hecho de ser /encerrado/ aparece como un proceso continuo y por lo consiguiente está dotado de /duratividad/. A pesar de la continuidad, este proceso es delimitado, de manera que tiene una marca de /terminatividad/.

En la micro secuencia denominada *Ainna kalü mika chi suttütschi kaipalüü* (lo que se hace con el que está encerrado dentro de la casa) se reconocen todas las acciones ejecutadas por A2 y A3 en torno al Actor 1. La importancia de todas estas acciones se revelará una vez que el análisis de las secuencias siguientes se haya hecho. En esta secuencia se observa el estado pasivo de A1, en contrapartida del rol activo de A2, en el cual destaca su función de aprovisionamiento de alimentos e higiene de A1, ya que es la única persona que puede entrar al recinto sagrado; por tal razón, se encarga de ejecutar todas las acciones en torno al sujeto A1.

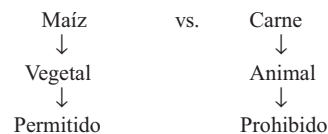
El siguiente segmento (*Asana uujool asülija'na'*, el sujeto del encierro bebe chicha de maíz) muestra una de las permisiones/prohibiciones más importantes del rito y que obligan a A1 a recibir como alimento únicamente el *uujool* (chicha de maíz), el cual es servido exclusivamente por la oficiante. La observación del ayuno por parte de A1 revela la superación de una de las pruebas calificantes impuestas. Es sorprendente cómo al sujeto del encierro no le suministran un alimento conocido entre los wayuu como *yajaaushi*, elaborado con maíz y leche, el cual, para los efectos nutritivos, luce más adecuado que el *uujool*. Sin embargo, los wayuu explican esta situación así: “El *yajaaushi* tiene leche, que es parte de la carne del animal” (A. González, 1998), lo que indica que el alimento permitido es de origen vegetal y el alimento prohibido es de origen animal. El *uujool* es un alimento líquido, constituido por un vegetal (maíz) más agua. La chicha de maíz, como producto alimenticio conjuga la tierra y el agua, ambos elementos esenciales para la reproducción de la vida animal y vegetal y, en consecuencia, garantizadores de la vida. Según este análisis, la chicha de maíz es la única bebida sagrada del sujeto encerrado, la “bebida de la vida”.

En la mitología wayuu, la vida humana se origina en la fecundación de *Mma* (tierra) por *Juyá* (agua). Como lo expresa el testi-

monio de un informante, “*Mma* es la madre tierra que constantemente nos alimenta y nos nutre” (C. L. Paz, 1998). Este pensamiento mitológico se puede relacionar con la composición de la chicha de maíz, mediante la siguiente representación:



El maíz, como único alimento permitido de A1, entra en oposición con la valoración negativa de la carne, cuyo origen animal la proyecta como alimento prohibido:



Durand dice que “en algunas culturas amerindias el maíz fue una planta alimenticia reverenciada y puesta en relación con el origen del hombre” (1981: 223). Por ejemplo, en la cultura azteca, *Chicomecoat* era la diosa del maíz y el *Popol Vuh* narra cómo en la cultura maya la creación que perduró fue la tercera, la del maíz, base de su sustento económico.

El nivel figurado de la instancia narrativa lo proyecta como la bebida vegetal, la “bebida sagrada”, y gracias a esta figurativización es la “bebida de la vida”⁶. En efecto, la chicha de maíz, como actante, es un mediador porque es el alimento nutritivo de A1, pero

6 Una concepción similar parece privar entre los Sibundoy que habitan en el Alto Putumayo, en Colombia: “In view of its role in fostering social solidarity and the reverence with which it is regarded (it is referred to as ‘God’s work’ in ritual language speeches), *chicha* is nothing less than the fluid of life in the natives communities of the Sibundoy Valley” (Mc Dowell, 1989:17).

en el plano figurativo es quien da la vida. Este tipo de transformación puede esquematizarse así:

- a) Chicha de maíz ————— enunciado textual
- b) Agua y tierra ————— nivel semántico
- c) Bebida sagrada, bebida de la vida — nivel semántico figurado

En el cumplimiento de la siguiente secuencia (*Oojirra asülijja'na'*, bañar al sujeto del encierro), observamos un desplazamiento espacial y también temporal: el sujeto del encierro (A1) es sacado fuera de la habitación a media noche por el actor 2 y conducido a un lugar apartado, donde el celebrante lo baña con agua fría. El cuerpo desnudo de A1, como ya se dijo, reacciona con fuertes sacudidas, una suerte de temblores que son efecto del agua fría. Nuevamente la instancia discursiva hace que se manifieste el nivel profundo del programa narrativo del rito. El agua que recorre el cuerpo cumple su función transformadora, de “limpieza espiritual”, de “purificación” de A1. En el pensamiento mítico wayuu, el agua está asociada a *Juyá*, a la vida, al frío, a lo alto, al cielo, en oposición a *Pulowi*⁷, asociada a la muerte, al calor, lo bajo, la tierra (Finol, 2007).

En el plano sintáctico, en el Actor 1 se opera una transformación, puesto que pasa de una condición inicial de “contaminado” e “impuro” a una de “limpio” y “puro”, y de allí a una condición final caracterizada por la “liberación” del mal, de la enfermedad y la muerte, a una suerte de “renacer de la vida” por medio del agua de lo “alto” y del “cielo”. Esta acción es ejecutada por A2, cuyo *hacer poder* destaca en su rol activo en oposición a A1, quien en su rol pasivo, por mediación del baño, la “limpieza” y la “purificación”, por consiguiente, “renace la vida”. El testimonio de los informantes parece confirmar esta hipótesis: “La persona tiene que ser ba-

7 Perrin afirma que “*Pilowi* es un ser sobrenatural femenino que vive en lugares elevados o entre rocas bien localizados (sic), cerca de los lugares habitados. Tiene el poder de atraer a sus viviendas subterráneas a los hombres o a las mujeres guajiros. Está simbólicamente asociada a la muerte, a la sequía, etc.: es la dueña de los animales salvajes” (1982:51).

ñada por otra persona, ella misma no puede tocar su cuerpo, porque no se cura, no se sale el mal del *Yoluja*” (M. M. Pushaina, 1998). “El baño saca las cosas malas, los problemas. El agua fría hace temblar a la persona esto aleja al *Yoluja*” (R. A. Boscán, 1998). Otro testimonio explica lo que sucede cuando el baño se realiza con chirrinche: “El chirrinche, además de ser frío, tiene un olor fuerte que espanta a los *Yoluja*” (N. Fernández, 1998).

Puede apreciarse en el discurso de los informantes que el mal es representado por los *Yolujas* (espectros o espíritus de los muertos, emisarios de *Pulowi*), los cuales son extraídos del cuerpo del ser encerrado por medio del baño; por lo tanto, la “limpieza”, “purificación” y “liberación” del mal ocurre por la mediación benéfica del agua. Estas acciones transformadoras se resumen en semas que se sitúan, por un lado, en un eje positivo, al tratarse de la categoría semántica /agua/, mientras que el eje negativo opositor se representa por las categorías /mal/ y /*Yoluja*/:

Agua = /vida/ + /*Juyá*/ + /alto/ + /cielo/ + /beneficio/.

Mal = /muerte/ + /*Yoluja*/ + /bajo/ + /tierra/ + /perjuicio/.

En cuanto a la temporalidad del rito del baño, este ocurre a medianoche. Esta marca temporal es asociada por los wayuu a la oscuridad, al frío, al miedo, sentidos reflejados en sus mitos. Se percibe como una aparente contradicción el hecho de ejecutar una ceremonia en medio de la noche, a pesar de los temores que ella infunde; sin embargo, los wayuu dicen: “En la oscuridad de la noche se hace el *oojiraa'*, baño ritual, porque eso es secreto, para que nadie lo vea” (A. González, 1997). Este carácter secreto de la ceremonia tiene que ver con la eficacia de la *Alanía* y del rito, tal como lo evidencian los testimonios: “A la *Alanía* no le gusta que la vean, la mía es muy penosa. Pero ella reclama cuando vienen extraños ante su presencia; para nosotros eso es muy sagrado, por eso lo hacemos como lo mandan, ocultos, para que sea eficaz” (M. M. Pushaina, 1998). Otro testimonio dice: “No se dice lo que nosotros hacemos después del sueño, para que lo anunciado por él no ocurra” (I. Fernández, 1998).

Estas declaraciones amplían la idea del carácter *secreto* y *sagrado* del rito y también de la *Alanía*, caracteres que están directamente vinculados con el pensamiento mitológico. Por ejemplo, “El viaje al más allá”, mito recopilado por Perrin (1977:32), cuenta cómo Juyá da instrucciones al héroe de no contar nada de lo que le ha sucedido en sus dominios, pues ello le acarrearía la muerte. Al final del mito, cuando el héroe desobedece la prohibición, pierde la vida, lo que explica el respeto a las instrucciones sagradas; incluso lo concerniente a guardar en secreto las acciones mandadas a ejecutar. Esta normativa se observa, también, en la vida cotidiana del wayuu.

El baño se ejecuta fuera del espacio del encierro porque este recinto se convierte en un lugar sagrado; por lo tanto, el proceso de despojo requiere de un espacio externo que permita la continuación del proceso de purificación que se ha iniciado con el ayuno y el encierro e impida la contaminación del recinto de reclusión que, en definitiva, es parte del espacio de la convivencia familiar cotidiana. “El mal que tiene puesto hay que quitarlo afuera, no se puede hacer adentro porque se va a quedar allí. Esto hay que evitarlo” (N. González, 1999).

Concluye este episodio por el estado de transformación experimentado por A1, quien al quedar /liberado/ del mal, simbólicamente “renace a la vida”, gracias a la mediación del agua o del chirrinche que limpia y purifica. Inmediatamente después del baño, el celebrante hace toques con la *Alanía* en diversas partes del cuerpo del sujeto del rito. A manera de “pases”, empieza por el hombro izquierdo, continúa al derecho, sigue a las piernas, luego la espalda y, por último, la celebrante hace un movimiento en espiral por encima de la cabeza (ver Figura 1).

4.3. La *Alanía*

Cabe recordar que la *Alanía* es un objeto mágico que actúa como una contra, es decir, es capaz de evitar y neutralizar los males que, por medios mágicos, puedan proyectarse sobre un sujeto. Se trata de un fetiche de origen vegetal y es la representación material de los espíritus ancestrales, quienes están dotados de fuerza y

**Figura 1. Elaboración
de los autores.
ESQUEMA DEL
MOVIMIENTO GESTUAL**



poder. “Nuestra *Alanía* es muy poderosa, tiene mucha fuerza, nos protege de todo” (R. A. Boscán, 1998). “Mi contra (*Alanía*) es muy potente, ella ha salvado a mi familia de atentados criminales” (M. M. Pushaina, 1999). Otro informante expresa: “Todos los *wayuu* confiamos en la *Alanía*. Cuando hacemos nuestras prácticas, ella está presente y no permite que los enemigos se acerquen” (E. González, 1998). Otros afirman que “los toques de fuerza y poder de la *Alanía* son como una vacuna que inmuniza para todo lo malo, por eso decimos que es protectora” (M. A. Jusayü, 1999). Este poder está garanti-

zado porque “la *Alanía* es legítima, por que son muy antiguas, porque vienen de muchas generaciones de atrás. La mía tiene más de 300 años” (I. Fernández, 1999).

La *Alanía* (A3) se presenta con la forma de un objeto que posee el “poder” y la “fuerza” de los espíritus ancestrales, que se proyecta como la “protección” y “liberación” de los males físicos y espirituales. Este fetiche desempeña un rol fundamental porque provee el poder sobrenatural; por lo tanto, tiene una función mediadora entre los hombres y las fuerzas divinas. En el rito, los espíritus actúan como sujetos donadores de los poderes espirituales o divinos. A causa de su comunicabilidad con la esfera divina, son intermediarios entre esta y la esfera humana.

Los rasgos que caracterizan a la *Alanía* son:

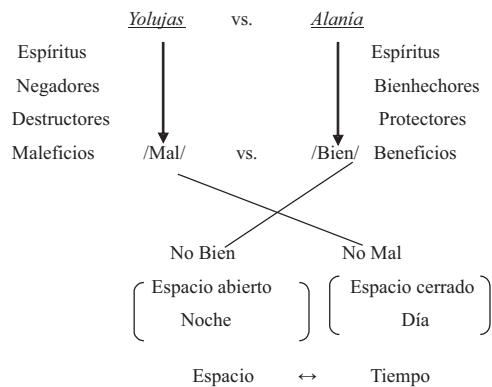
a) Su apariencia es antropomorfa: “Posee apariencia de mujer joven o señora mayor (viejita)” (R. Arévalo, 1997).

b) Su comportamiento es por lo general antropomorfo: “Come y bebe de los alimentos de la comilona”, “está alegre con la comilona”, “le gusta el chivo asado” (M. Castillo, 1997).

c) Su hacer se plasma en los atributos que le acreditan los wayuu:

Alanía = /Fuerza/ + /Poder/ + /Protección/ + /Liberación/ + /Antigüedad/ + /Perennidad/ + /Eternidad/ + /Inmortalidad/.

Estas características contrastan con los atributos negativos de los *Yolujá*, entre los que destacan las enfermedades, desgracias, sequías y muerte:



Finalizados los pases sobre el sujeto del encierro, este es vestido con ropa de color rojo o en su defecto es cubierto con una toalla o trapo rojo. “El color rojo de la ropa es la fuerza de la vida porque es el color de la sangre que es la corriente de la vida” (I. Fernández, 1998). Otro entrevistado afirma que “la persona se viste de rojo para evitar que haya derramamiento de sangre y para que no le pase nada malo” (A. Boscán, 1999). En los testimonios se observan asociaciones cromáticas del vestuario con la sangre, pero con sentidos diferentes: en uno es “la fuerza y corriente de la vida”, en el otro es “evitar ser derramada”, que puede interpretarse como proteger la vida. En relación con el cambio de ropas, Durand afirma que “las nuevas vestimentas significan nuevos procesos de vida” (1981:248). De manera que este cromotopo, conjugado con

los rasgos sémicos que caracterizan a A3, produce isotopías de poder en el itinerario narrativo.

Al finalizar todos los ritos de limpieza y purificación, el sujeto retorna al espacio del encierro. Las precauciones tomadas evitarán que la esfera de la impureza y contaminación del espacio profano usurpe la esfera de lo sagrado. El regreso a la reclusión, es decir, la temporalidad de retorno que completa el período del encierro, representa la temporalidad sagrada necesaria para su total purificación y liberación simbólica.

4.4. Tercera secuencia: post-encierro, *kettaja asülajawaa* (concluir el encierro)

En esta secuencia se producen tres acciones que constituyen la culminación del *asülajawaa*.

4.4.1. *Lojuitüsü miichipa'a* (salida de la casa)

Es el primer evento de la secuencia final. Se produce cuando el sujeto del encierro, al cabo de dos o tres días, sale del espacio sacralizado donde ha recibido los consejos de la oficiante y donde ha ayunado. Ha concluido la reclusión. Al retorna purificado a ese “otro” espacio profano, el de “afuera”, “exterior”. Explica una informante: “Nuestro cuerpo se impregna del poder y la fuerza de la *Alanía* cuando estamos encerrados” (D. González, 1998).

4.4.2. *Ekawaa soo'u alania* (comilona en honor a la *Alanía*)

Este segmento se caracteriza por el sacrificio del chivo. Dicen todos los informantes que “la comilona es en honor a la *Alanía*”. Se trata de una suerte de sacrificio u ofrenda que tiene como propósito agradecer a la *Alanía* por los beneficios obtenidos.

El pensamiento mitológico *wayuu* establece una correspondencia estrecha entre animales y humanos, hay una metamorfosis explícita que mediante operaciones de inversión el hombre sustituye al animal como este sustituye al hombre, como puede observarse en fragmentos del mito “El viaje al más allá”, recopilado por Perrin (1997), el cual relata cómo los hombres son sustituidos por los animales:

...¡Ahora anda a buscarme conejos!

-No he visto conejos

Sino gente que juega *oulakawaa*,

Con líneas *dewaleerü*.

-Son ellos ¡anda y cázalos! dijo Juyá

El guajiro fue a flecharlos.

Ellos tomaron en seguida la forma de simples conejos....

(Perrin, 1997:41)⁸.

También los anuncios de muerte por parte de *alapüjawaa* se realizan a través de las imágenes oníricas del toro muerto y la sangre derramada, que según las claves interpretativas *wayuu* presagian la muerte del soñante o de algún miembro de la familia. Nótese cómo el mecanismo de asociación ente animal y hombre están presentes, tanto en las claves adivinatorias oníricas como en los mitos. Esta sustitución es uno de los principios articuladores entre el rito y el sueño, lo que evidencia la retroalimentación entre sueño, rito y mito.

El “sacrificio del animal” parece representar el “sacrificio” del sujeto del rito (A1). Tanto en el relato del sueño como en el del rito, el animal sustituye al ser humano. Esta sustitución plantea mecanismos de equivalencia mediante los cuales opera una conmutación de la muerte real del animal por la muerte simbólica del ser encerrado. En otras palabras, el chivo se “sacrifica” sustituyendo el “sacrificio” de A1. En consecuencia, en el plano profundo corresponde a la muerte simbólica del encerrado; de esta manera, las “amenazas” de muerte anunciadas por *Lapü* quedan conjuradas.

8 En su análisis de las versiones de este mito recogidas por Perrin y Paz Ipuana, Finol considera que el juego semiótico entre apariencias y esencias (parecen hombres pero en realidad son animales) es una estrategia mítica destinada a explicar el origen de especies animales y vegetales (Finol, 1984: 210-211).

5. Dones, intercambio y reciprocidad

En cuanto al intercambio de dones entre A1 y A2 puesto en movimiento por el itinerario narrativo, se puede afirmar con Durand que: “El sacrificio es un trueque de elementos contrarios concluidos con la divinidad” (1981: 295). En efecto, frente a un virtual *don negativo*, los males anunciados en el sueño, el rito ofrece un *don positivo* capaz de neutralizar los efectos del primero. Bonaparte agrega que el “ajuste de cuenta deudora con la divinidad en el sacrificio expiatorio, es la factura a saldar por un favor ya recibido en el sacrificio de acción de gracias” (en Durand, 1981: 295).

Estos pagos garantizan la protección exigida a las fuerzas espirituales. De esta manera, se le acreditan potencialidades a la *Alanía* por los beneficios y favores recibidos. Todo lo expuesto refuerza la coherencia y el orden interno del rito, puesto que una vez que A1 ha concluido el encierro, retorna al espacio exterior purificado, protegido con el poder y la fuerza de la *Alanía* (A3), a quien debe pagar por la protección por el nuevo “renacer de la vida”.

En la secuencia siguiente, *ekawaa eküülü*, se reparte la carne asada del chivo y bebidas en abundancia, por eso los *wayuu* la denominan “comilona”. Todos los actores de la ceremonia participan de ella, incluyendo la *Alanía* (A3). “Ella está allí con nosotros, mientras comemos, ella también lo hace, le gusta la carne de chivo asada”, según testimonia una informante (M. M. Pushaina, 1998).

Por el contrario, el sujeto del encierro (A1) no come de la carne de chivo, a él se le suministra carne de otros animales. “Se sale del encierro con mucha hambre, pero no podemos comer del animal de la *Alanía*”, asevera una de las personas que fue encerrada (A. Palmar, 1997). Este testimonio traduce la lógica del pensamiento *wayuu*: puesto que como el animal sustituye al encerrado, “éste no puede comerse a sí mismo”, como tampoco puede quitarle el regalo o “pago” a la *Alanía*.

El tema que cierra la ceremonia es el relativo a la abundancia de alimentos que se comparte entre todos los miembros de la familia y los amigos. Para algunos informantes, ni siquiera los miembros de

la familia del sujeto del encierro pueden comer la carne del chivo sacrificado, que estaría así reservado solamente para los amigos de la familia y para familiares lejanos. Los alimentos representan no sólo satisfacción de las necesidades nutritivas del hombre, sino también una forma de pago, por un lado, y de socialización, por el otro. La abundancia simboliza el sentido positivo de la vida, la superación de los males y el reequilibrio de las relaciones entre los hombres, pero también, esencialmente, de las relaciones entre los hombres y las divinidades que pueblan la cosmogonía *wayuu*.

Los mecanismos operativos de significación del rito han permitido, por un lado, visualizar la lógica y coherencia interna de este, y, por el otro, revelar el sistema axiológico instaurado en las acciones y símbolos, que se manifiesta en el plan ritual por medio de la presencia de las isotopías, las cuales se definen como haces de rasgos sémicos redundantes en el discurso ritual.

Establecida así la operatividad de la sintaxis ritual en cuanto a la manifestación de sentido, a continuación se exponen los valores o principios sociales, morales y religiosos expresados en las conductas y acciones simbólicas del rito, las cuales representan a su vez instituciones sociales religiosas vitales para la vida cultural del *wayuu*.

Entre las acciones de los actores resaltan las de la celebrante (A2), cuyo rol activo es notorio, en oposición al rol pasivo del sujeto encerrado (A1). Incluso las acciones desplegadas por la *Alanía* (A3) son por intermedio de su poseedora y propietaria. Todos los testimonios recogidos confirman, sin excepción, que solo las mujeres poseen la *Alanía*, lo que, a su vez, genera la exclusividad de la mujer en el rol de oficiante del rito. Esta exclusividad femenina representa y confirma la matrilinealidad, el principio organizador del parentesco y de la estructura social en la cultura *wayuu*.

El rol temático femenino se constata en las prácticas persuasivas de la primera y segunda secuencia, puesto que es la celebrante quien imparte todas las instrucciones a los participantes (A4) para la búsqueda y preparación de los alimentos. De igual manera, instruye al sujeto del encierro (A1) sobre todas las prohibiciones a

observar durante su reclusión. El rol del celebrante (A2) es doble: por un lado, en el hacer persuasivo es obedecido en todas sus instrucciones; por el otro, es respetado por sus competencias rituales. Lo que representa no solamente el respeto y obediencia a la mujer en su rol religioso y secular, sino que también traduce el respeto y obediencia que se debe a la autoridad y a las normas sociales, jurídicas y religiosas de esta sociedad. A2 se presenta, pues, como delegado de *poder hacer* (poseedor de poder) y como ayudante de A3, la *Alanía*, que está investida de la modalidad del /poder/.

El rol pasivo de A1 contrasta con el rol activo de A2. En dicho rol, no obstante, sobresale el valor de la obediencia, cuya modalidad es de un hacer interpretativo cuando acata y cumple con todas las instrucciones. El Actor 1 representa a una sociedad prescriptiva, puesto que él como sujeto no actúa sino por una sucesión de órdenes (desde la producción del sueño hasta el final del rito, que cierra con las prohibiciones de no comer carne de chivo durante la comilona), no tiene autonomía ni toma decisiones. Esto confirma al *wayuu* como vigilante del cumplimiento del orden jurídico (obediencia al derecho consuetudinario), de acuerdo con el cual el pago de delitos tiene una implicación colectiva. El orden de los valores religiosos se evidencia en el respeto y la obediencia a *Lapii* y a la *Alanía*, quienes en el rito representan el poder.

Otro de los elementos sobresalientes y recurrentes por la repetición de sus rasgos sémicos es el concerniente a las acciones desarrolladas por A4, un actor colectivo que representa a los miembros de la familia, participantes en el rito. Según los enunciados rituales, en las secuencias analizadas los miembros de la familia tienen un rol activo, por el trabajo colectivo desempeñado en las tareas de búsqueda de alimentos y materiales necesarios para el cumplimiento del rito.

Esta búsqueda de materiales y preparación de los alimentos muestra acciones simbólicas que traducen, por un lado, la superación de las carencias y dificultades de los grupos sociales; por el otro, los valores de solidaridad y cooperación recíproca. “La ayuda que se da entre nuestras familias está basada en la buena fe y la tra-

dición”, dice uno de los informantes (R. Arévalo, 1997). Otro testimonio expresa: “Nosotros nos ayudamos mutuamente con lo que podamos y tengamos. El reparto de comidas a los parientes pobres y cuando vienen de lejos” (E. González Uliana, 1998).

Conclusiones

En la sociedad *wayuu*, la solidaridad y cooperación están dirigidas al intercambio equilibrado y se manifiesta tanto en forma de reparto de comida como en el alojamiento. Por ejemplo, cuando la persona va a ser encerrada, se dispone para ella de una habitación que forma parte de la vivienda familiar; el grupo se adecua a esta situación, lo cual es un signo evidente de la hospitalidad y ayuda mutua. Esta *solidaridad equilibrada* es la base de la conservación de las relaciones familiares y sociales y es decisiva en la habilidad para sortear y resolver conflictos.

En la sociedad *wayuu* la constante búsqueda del equilibrio no solo se observa en las relaciones sociales, sino también en la misma organización mítica y religiosa (Finol, 2007). No obstante, a pesar de que el intercambio no es siempre uno por uno, puesto que se ayuda “con lo que podamos y tengamos”, este está dirigido por un equilibrio en el que la reciprocidad se fundamenta en un principio de equidad e inmediatez, porque al surgir necesidades semejantes en la línea de los parientes próximos, “los que hoy aportan su trabajo y cooperación, mañana recibirán en circunstancias semejantes” (E. Fernández, 1998). En palabras de Mauss, es una “obligación el intercambio de dones” (1991: 257). Shalins, al caracterizar la reciprocidad, señala, sin embargo, que “la esfera de una retribución material directa es improbable; es sobre todo implícita. El lado social de la relación supera el material, y, en cierto modo, lo encubre, como si no contara, pero la esperanza de reciprocidad queda indefinida, no se especifica en lo relativo a tiempo, cantidad, ni calidad” (1977: 131).

La manifestación de este eje temático es uno de los mensajes explícitos del rito, mientras que los implícitos reflejan los esquemas ideológicos y axiológicos, los cuales traducen instituciones

sociales de la cultura *wayuu*. En efecto, la solidaridad, la cooperación recíproca y la hospitalidad como sistema de valores, representan modos de intercambio en el *wayuu* cristalizados en el *Yanama*, el *ounuaashi taya paa* y el *pütchi*. El *Yanama* es la cooperación grupal que permite, mediante el trabajo comunitario, satisfacer necesidades materiales, como la construcción de viviendas. El segundo, es una norma *wayuu* que obliga a una recolecta para cumplir con la responsabilidad de un clan hacia otro. Por último, el *pütchi* es el pago ineludible que indemniza a los agraviados por parte de los agresores, cuando ha ocurrido una humillación, ofensa, incluso la muerte. “En el *yanama*, la cooperación grupal, encontraremos una de las maneras de satisfacer los anhelos de solidaridad. Con el *pütchi* reestablecemos el equilibrio de nuestra sociedad y el *ounuaashi taya paa* nuestra recolecta familiar, a la cual estamos obligados y aceptamos. Todo contribuye aún con nuestros lazos grupales” (J. Pocaterra, 1995). Estas instituciones sociales de la cultura *wayuu* aparecen “encapsuladas” en el rito en formas simbólicas de relaciones familiares solidarias y de cooperación. Por otra parte, no debe pasarse por alto que entre el sujeto del encierro (A1) y la *Alanía* (A3) se producen relaciones recíprocas en el intercambio de dones. Nótese la redundancia de esta isotopía, desde que se inicia el recorrido narrativo en la primera secuencia hasta la conclusión del rito.

Finalmente, el análisis de la sintaxis ritual nos muestra la serie de categorías, de orden axiológico y jerárquico distinto, que articulan el rito y que se expresan en isotopías que se han aprehendido “gracias a su recurrencia en el texto o al reconocimiento de oposiciones instaladas en la enunciación discursiva” (Greimas y Courtés, 1979: 70).

Categoría temporal	_____	antes / durante / después
Categoría espacial	_____	adentro / afuera
Categoría biológica	_____	vida / muerte
Categoría social-política	_____	matrilinealidad
Categoría simbólica	_____	profano/sagrado

Referencias consultadas

- BASTIDE, R. (1976). *El sueño, el trance y la locura*. Amorrortu, Buenos Aires (Argentina).
- DURAND, G. (1981). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Taurus, Madrid (España).
- FINOL, J. E. (2007[1984]). *Mito y cultura guajira*. Universidad del Zulia, Maracaibo (Venezuela).
- FINOL, J. E. y FERNÁNDEZ, M. A. (1999). “Etnografía del rito: reciprocidad y ritual funerario entre los guajiros”. *Revista Cuicuilco*, v. 6, n. 17: 173-186. Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México (México).
- GALINIER, J. (2000). “La persona y el mundo en los sueños de los Otomíes”. En *Antropología y experiencias del sueño*. M. Perrin Editor. Pág. 67-78. Ediciones ABYA-YALA, Quito (Ecuador).
- GEIST, I. (2005). *Liminaridad, tiempo y significación. Prácticas rituales en la Sierra Madre Occidental*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México (México).
- GOULET, J.G. (1981). *El universo social y religioso guajiro*. Corpozulia-UCAB, Maracaibo (Venezuela).
- GREIMAS, A. J. y COURTÉS, J. (1979). *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Hachette, Paris (Francia).
- KRACKE, W. H. (2000). “El sueño como vehículo del poder shamánico: interpretaciones culturales y significados personales de los sueños entre los Parintintin”. En *Antropología y experiencias del sueño*. M. Perrin Editor. Pág. 145-157. Ediciones ABYA-YALA, Quito (Ecuador).
- LOSONCZY, A.M. (2000). “Lo onírico en el chamanismo Emberá del Alto Choco (Colombia)”. En *Antropología y experiencias del sueño*. M. Perrin Editor. Pág. 93-115. Ediciones ABYA-YALA, Quito (Ecuador).
- MAUSS, M. (1991). *Ensayo sobre los dones*, Tecnos, Madrid (España).
- MCDOWELL, J. (1989). *Saying of the Ancestors: the spiritual life of the Sibundoy Indians*. The University Press of Kentucky, Lexington (Estados Unidos).
- NAKASHIMA DEGARROD, L. (2000). “Punkurre y Punfuta, los cónyuges nocturnos: pesadillas y terrores nocturnos entre los Mapuche

ARAUJO DE VÍLCHEZ, Dalia y FINOL, José Enrique

- de Chile”. En *Antropología y experiencias del sueño*. M. Perrin Editor. Pág. 179-194. Ediciones ABYA-YALA, Quito (Ecuador).
- PERRIN, M. (1982). *Antropólogos y médicos frente al arte Guajiro de curar*. CORPOZULIA-UCAB, Maracaibo (Venezuela).
- PERRIN, M. (1997). *El camino de los indios muertos*. Monte Ávila, Caracas (Venezuela).
- PERRIN, M. (2000). “La lógica de la clave de los sueños. Ejemplo guajiro”. En *Antropología y experiencias del sueño*. M. Perrin Editor. Pág. 79-92. Ediciones ABYA-YALA, Quito (Ecuador).
- PRICE-WILLIAMS, D. y NAKASHIMA-DEGARROD, L. (2000). “El contexto y uso de los sueños en ciertas sociedades amerindias”. En *Antropología y experiencias del sueño*. M. Perrin Editor. Pág. 277-299. Ediciones ABYA-YALA, Quito (Ecuador).
- TURNER, V. (1969). *The Ritual Process*. Cornell University Press, Nueva York (Estados Unidos).
- VAN GENNEP, A. (1960[1908]). *The rites of passage*. Chicago University Press, Chicago (Estados Unidos).
- VAZEILLES, D. (2000). “Sueños y visiones de los Sioux Lakotas”. En *Antropología y experiencias del sueño*. M. Perrin Editor. Pág. 49-66. Ediciones ABYA-YALA, Quito (Ecuador).