

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades
Convocatoria 2014 – 2016

Tesis para obtener el título de maestría en Antropología

Territorio: Memoria para la vida y saber para la muerte.
Ritualidad y género en los Wiwas.
(Historia de vida de la Saga Matoya Moreno)

Ketty Mercedes Fuentes Bolaño

Asesor: Michael Uzendoski
Lectores: Mercedes Prieto y Ana Lucia Ferraz

Quito, agosto de 2021

Dedicatoria

A Victoria Montero, Mercedes Bolaño, Paulina Cáceres y Elcida Bolaño Cáceres hilos de mujeres valientes y sabias.

A cada una de las Sagas Wiwas que con su sabiduría aportaron su voz para que esta tesis pudiera realizarse, a sus memorias y ancestros.

Epígrafe

Palabra de abuelo¹

Palabra de abuelo: «No sigas a ese pájaro gris
Que es espíritu y lleva al despeñadero»,
—es pájaro de muerte.

Palabra de abuela: «No juegues con fuego
Que hace orinar en cama»,
—es frío dentro de cuerpo.

Palabra de taita: «Haz caso al abuelo»
—hay que pagar pa' cazar.

Palabra de mamita: «Haz caso a la abuela»,
—hay que pagar para jugar con el fuego.

Palabra de pájaro gris: «Abuelo de mal agüero»,
—es hombre desconfiado.

Palabra de fuego: «Abuela de mal presagio»,
—es mujer maliciosa.

Palabra de mi corazón: «Bienvenido el misterio»,
—alienta este canto.

¹ Fredy Chicangana. Espíritu de pájaro en pozos de sueño. Ministerio de Cultura 2010.

Tabla de contenidos

Resumen.....	VIII
Agradecimientos.....	X
Introducción.....	1
Capítulo 1.....	10
Nacimiento de las hijas de Abu Zenulula (Madre Tierra)	10
1. Familia y nacimiento de la Saga	10
2. Somán Gonátkun (Bautizo).....	18
3. Formación y saberes.....	22
3.1 Formación moral y consejo para la vida.....	23
3.2 Saber de medicina y cuerpo.....	29
3.3 Saber ritual y comunicación con espíritu.....	33
3.4 Saber de música, cantos y bailes	35
Capítulo 2.....	48
El camino de transición a mena (mujer)	48
1. Primer ritual de menstruación.....	48
1.1 Los colores de la menstruación.....	51
2. Segundo ritual de menstruación.....	53
2.1 La menstruación como pago.....	56
3. De niña a mujer: Mena como gobierno femenino de la comunidad.....	58
Capítulo 3.....	63
La Saga. Del Gayama (matrimonio) a la fecundación: Una geografía para el gobierno.....	63
1. Elección de pareja.....	63
2. Ritual de Gayama (matrimonio).....	64
3. Relación sexual y pago.....	67
4. La fecundación: Construcción temporal y espacial de la vida en común.....	69
Capítulo 4.....	75
Ritual de la mortuoria.....	75
1. La mortuoria. 1era etapa: Limpieza del terreno y canto.....	75
2. La mortuoria. 2da etapa: Bautizo de la Saga y canto.....	78
3. La mortuoria. 3ra etapa: entierro y canto; el camino al más allá.....	78
4. La nueva vida: Salir del vientre entrar al vientre.....	80

Conclusiones.....	86
Anexos.....	88
Glosario.....	89
Lista de referencias	91

Ilustraciones

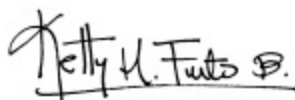
1.1 Mapa del Resguardo Kogui, Malayo (Wiwa) – Arhuaco	12
1.2 Adivinación en Zatokwa	14
1.3 Sitio de pagamento para Mujeres embarazadas	16
1.4 Mochila del bautizo	20
1.5 Sagas y mujeres tejiendo algodón	26
1.6 Práctica del sobo de tendón o suguanatuca	30
1.7 Instrumento femenino kuntua	38
1.8 Instrumento femenino kumana	39
1.9 Instrumento masculino buga	40
1.10 Instrumentos musicales Wiwa	41
1.11 Danzas y casas ceremoniales Wiwas	42
1.12 Territorio medio habitado en la SNSM por los Wiwas	43
2.1 Niña y anciana Wiwa	49
2.2 Semilla roja para ceremonias	55
2.3 Dimensiones femeninas y relaciones armónicas	57
2.4 La Saga y su reflexión a partir del tejido	61
3.1 Madre Wiwa	71
4.1 Mortuoria de una Saga en Guamaka	79
4.2 Mortuoria a culminar	79
4.3 La mochila carguera	82
4.4 Saga Bernardina y el chipiri	83
4.5 Tiempo y memoria presente en el tejido	84

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, **Ketty Mercedes Fuentes Bolaño**, autor-a de la tesis titulada "Territorio: Memoria para la vida y saber para la muerte. Ritualidad y género en los Wiwas. (Historia de vida de la Saga Matoya Moreno)" declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría en Antropología concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, agosto de 2021



Ketty Mercedes Fuentes Bolaño

Resumen

En esta investigación se propone conocer el origen y la representación que tiene simbólicamente el mundo femenino en el pueblo indígena Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta a partir de un análisis a los rituales presentes en la vida de la Saga Matoya Montero como figura de autoridad femenina que junto a su esposo (Mamo) son los encargados de establecer y mantener el equilibrio entre lo humano, lo espiritual y la naturaleza. Entendidas estas relaciones como una triada de espacios (comunidad, naturaleza y espíritu) que establecen relaciones simbólicas dotando de sentido las nociones de territorio, memoria y género en dicho grupo étnico; llevándonos a entender su vida y sus funciones como parte necesaria para generar sentido y orden en medio de esta triada de espacios.

Centraremos así nuestro análisis a partir de seis historias de vidas de distintas sagas, las cuales se incorporarán y fortalecerán² en la voz de Matoya Montero. Se dará inicio con el ritual que abarcan la niñez (Nacimiento y bautizo) mostrando como el aislamiento en esta etapa de su vida representa un espacio exclusivo donde el *ethos* cultural de la comunidad es aprendido y asimilado como forma de preparación que le permita avanzar al ritual de menstruación, entendido este como un periodo *de transito* donde se devela un cambio de lugar pasando de niña a ser mujer, permitiendo esto abrir camino al matrimonio como tercer ritual; donde analizaremos como la *complementariedad* entre lo femenino y lo masculino muestran una armonía de gobierno y valores territoriales desarrollados en todos los aspectos continuos de la vida. Como ritual final tenemos las mortuorias, vivido y entendido como el retorno del cuerpo al vientre de la madre, significando una continuidad de la existencia.

Todos estos rituales se presentan estableciendo símbolos que metafóricamente³ expresan relaciones de identidad; ejemplo de esto es la mochila que se encuentra presente en la vida de la Saga como un elemento esencial de ritual, pero también como objeto generador de identidad en la mujer Wiwa; de igual manera su práctica de tejido constante y espiralada, instaaura temporalidad de vida y memoria infinitas. Esta investigación se propone mostrar tres

² Cada Saga se especializa en desarrollar un conocimiento más que otros, por eso para conocer a profundidad cada saber son necesarias las voces unificadas de todas las participantes.

³ Se usa la metáfora y la metonimia para entender las configuraciones simbólicas del mundo de las Sagas, por ejemplo: la mochila es un símbolo con muchos significados y elemento integrador de un todo simbólico; esencial para la comprensión del “pensamiento o filosofía de vida” femenino en las Sagas (Giobellina y González 1981, 246).

argumentos: el primero que muchas de las investigaciones realizadas y pioneras sobre la comunidad Wiwa, fueron hechas desde una visión masculina (mirada del Mamo) dejando de lado la participación femenina para la comprensión completa de su cosmovisión. Lo segundo es que estos sujetos, poseen el mismo valor espiritual donde la división jerárquica es nula entre ellos; en esta investigación las Sagas afianzan la visión de dualidad complementaria; donde no debería hablarse de territorio Wiwa, sin conocer cómo lo femenino y lo masculino toman formas físicas territoriales sagradas (Sitios sagrados o de pagamento); y cómo el cuerpo de la saga puede envolver significados simbólicos que articulan la cosmogonía de los Wiwas.

Agradecimientos

Agradezco las palabras, apoyos y orientaciones que permitieron la elaboración de este trabajo en primera medida agradezco al universo por mostrarme caminos y retos asumidos; a mi familia que ha brindado su apoyo moral y económico a mis causas académicas, especialmente a mi madre Elcida Bolaño Cáceres y mi padre Jorge Fuentes por sus consejos incansables, mi hermana Rossana Fuentes por su apoyo en archivos y constantes interrogantes que me orientaban sobre la investigación, mi hermano Jose Jorge Fuentes y su esposa Ana Elisa Montes por consejos y colaboración de todo tipo.

Un agradecimiento especial a Christian J. Kanahuaty por su gran apoyo; cada letra, frase e idea expuesta en este trabajo hace parte también de su pensar; a él le estoy eternamente agradecida.

Agradecer a la comunidad Indígena Wiwa, al Mamo Antonio Pinto cabildo gobernador de la Organización Golkushe Tayrona y su esposa Bernardina Calvo; a José Gregorio, Yeismith Armenta, Roberto Rafael Mojica Gil, Roberto Coronado y familia; especialmente a las Sagas: Josefa A. Alberto Pastor, Antonia Pinto Gil, María Isabel Mojica, María Elena Díngula, María Úrsula Alberto, Micaela Bolaño Alberto, María Cinta Nieve Coronado, María Antonia Mojica Pastor, María Luisa Gil, Juana Mojica, Bernardina calvo Pastor y el Mamo Ade Durán por su inmenso apoyo y noches dedicadas.

La realización de esta investigación no hubiese sido posible sin la oportunidad que me brindó la FLACSO Ecuador de poder estudiar dentro de sus aulas, así mismo contar con personas que representan una madures académica e intelectual como Víctor Bretón, Mercedes Prieto, Fernando García y Michael Uzendoski, por su paciencia y por nunca perder la esperanza; así mismo sin el amor y café de personas como Marcia, Lorena, el señor Alex y Nilma hacían que cada día fuera especial e inolvidable.

El apoyo y la compañía de muchos que se convirtieron en amigos en este transcurso de tiempo como Florencia, Luis, Rolysbeth, Alexander, Lorena y Franco, con los que espero seguir compartiendo en futuro. Igualmente en Colombia este trabajo no sería lo mismo a gracias al apoyo de amigos como: Cayetano Torres y su creciente fe en la mujer indígena; Daniel Maestre con sus amplios consejos y conversaciones; Angélica Arias por una infinita amistad

donde hemos aprendido a pensarnos como mujeres; Antonio Díaz por su amistad, sencillez de corazón y conocimiento; Pablo Mora (maestro) por su semilla académica e investigativa sembrada en mí; Cesar López Cruz quién con cada conversación me hace creer en que la sencillez y la academia son posibles; Judith Martínez por su inmenso amor correspondido; entre muchos otros a los que les pido disculpas por no nombrarlos.

Introducción

I. ¿Qué es lo que se estudia?

Este trabajo propone estudiar las relaciones simbólicas y rituales en la vida de las Sagas Wiwas⁴ a partir de tres aspectos presentes en la concepción del mundo femenino, como son el territorio, la comunidad y la memoria. Partiendo como base de estas relaciones una triada de tres dimensiones que la representan: la dimensión natural (territorio), la dimensión física (Comunidad - humano) y la dimensión espiritual (memoria) cuyos tiempos simbólicamente expresados serán entendidos de forma espiralada. El propósito es el de poder comprender el rol de las Sagas dentro de todos estos aspectos mencionados; por lo que se ha creído pertinente realizar un análisis a partir de sus historias de vida, partiendo de los rituales de nacimiento hasta el de muerte, con el fin de comprender los y ver cómo estos alimentan sus relaciones en la comunidad.

A partir de un *corpus* de datos que se basan en diferentes historias de vidas (6), conversaciones informales (4), experiencias y observaciones participantes ahondaremos en sus cotidianidades, estableciendo dos tipos de espacios público y privado en el que se desarrollan sus relaciones con ella misma y con los otros. Cada voz de las sagas presente en esta investigación se encuentra representada desde un personaje principal y literario llamado Abu Matoya (Victoria Montero), esto se realiza con dos fines; el primero de facilitar la metodología de la escritura investigativa armonizando las distintas voces aportadoras para no pretender jerarquizar o dar más importancia a una Saga que a otra. Como segundo fin se toma el personaje de Victoria Montero, para honrar la memoria de una de mis bisabuelas, que fue una de las últimas Sagas Kankuamas que aportó al sostenimiento de las prácticas medicinales femeninas a principios del siglo XX, ejerciendo un gran trabajo especialmente de partera con el fin de ayudar a conservar conocimientos del cuerpo y medicina tradicional en tres comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta (Kankuamos, Wiwas y Kogui), de igual manera sostuvo la tradición familiar mantenida aún en estos tiempos.

⁴ El pueblo indígena Wiwa, conformado aproximadamente por 10.703 habitantes según el censo del DANE del 2005 (Cultura, 2010), hablantes del *Dumana* (lengua de origen Chibcha); territorialmente se encuentran situados en el Resguardo Kogui, Malayo – Arhuaco abarcando los tres departamentos de Magdalena, Cesar y La Guajira; los cuales geográficamente se ubican alrededor de la Sierra Nevada de Santa Marta a orillas del Mar Caribe entre el río Magdalena y la Serranía del Perijá. Este macizo montañoso es compartido por los cuatro pueblos descendientes de los Tayronas: Arhuacos, Kankuamos, Koguis y Wiwas; los cuales comparten aspectos culturales, políticos, espirituales y sociales.

Las Sagas son mujeres sabedoras de medicina y cuerpo, consejos, adivinación, música, cantos, bailes, mediadoras en la comunicación con los espíritus de los Padres y Madres espirituales, conoedora de rituales; pero al mismo tiempo cumplen el rol de madres, esposas y sacerdotes en compañía del Mamo (esposo) que maneja estos mismos conocimientos; ellos, encargados de guardar el equilibrio entre lo humano, lo espiritual y la naturaleza a partir del cumplimiento de leyes cosmogónicas abarcadas todas dentro de la Ley de Sé o ley de Origen.

Sus voces mostrarán el conocimiento de tres generaciones familiares en cuyas narrativas es notable la huella de la violencia armada y política en los territorios de la Sierra Nevada de Santa Marta, cruzando de manera transversal las historias de vidas de estas Sagas y construyendo su presente, el cual en muchos casos es mantenido ausente de las miradas del Estado colombiano e incluso de sus dirigentes indígenas.

Esta investigación parte de tres experiencias, la primera fue una investigación audiovisual que se realizó entre el 2012 al 2013 para el Ministerio de Cultura colombiano, por medio de una “Beca Para El Desarrollo de Proyectos de Serie Documentales para Televisión Diseñados por Grupos Étnicos” de la cual conté con la información recogida y perteneciente a la Delegación Indígena Wiwa Golkushe Tayrona, también con diarios de campos recogidos en ese entonces; la segunda experiencia ha sido a través del acompañamiento a dicha organización en temas de memoria, donde compartí con varias mujeres y pude hacer un fuerte barrido de información, finalmente tenemos el espacio generado por la FLACSO Ecuador para la realización del trabajo de campo que termina dando origen a esta investigación.

Teniendo en cuenta lo anterior y considerando que la antropología como pueblos indígenas, la observamos como una herramienta no de colonización como históricamente ha sido mal utilizada, sino como herramienta de conocimiento y liberación. Por lo tanto, esta investigación también es una forma de hablar de mis pasados ancestros femeninos, reconstruir el hilo personal a través de la palabra escrita y el diálogo permanente con mujeres sabedoras que simbolizan a cada uno de nuestros ancestros.

El objetivo general que guía esta investigación es el de poder mostrar el mundo simbólico y la complejidad del pensamiento femenino que rodea a la Saga dentro de la cosmovisión del pueblo indígena Wiwa. Trata de mostrar cómo esta mujer organiza, articula y representa el sentido de lo femenino, su filosofía y sostenimiento de esta a partir de procesos de formación

generacionales; instituyendo una importante mirada en cuanto a la comprensión de la filosofía de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta; es decir, el centro de la comprensión de las relaciones de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta no puede verse solamente desde una perspectiva masculina, ya que esta carecería de sentido de complementariedad; debe verse y analizarse a partir de lo femenino que en este caso es abarcable a través de la Saga como símbolo femenino de orden.

La comprensión de estas comunidades desde nociones incompletas, ha dejado a las mujeres rezagadas, ausentes de historia y analizadas solamente desde espacios domésticos y familiares e impidiendo su reconocimiento como sujetos políticos. Proponemos entonces en esta investigación el concepto de la Saga como *fémína sacer* (Prieto2015, 8)⁵, dentro de un espacio conceptual menor al desarrollado por la autora, tenemos un sujeto (Saga) que dentro de las narrativas de origen es necesario e indispensable para el orden de la vida, pero que dentro de la práctica y el desarrollo político de la comunidad son invisibilizadas, su memoria es asesinada por el poco interés de las jóvenes a su continuidad y por el silencio que marca su cuerpo al contar con la desaparición de sus casas ceremoniales y sitios sagrados femeninos.

Por lo tanto, se propone desde los análisis teóricos, centrarnos en un método etnográfico de enfoque estructuralista (Strauss 1995, 252) debido a que estamos analizando símbolos que forman parte de un sistema de significados que nos develaran la filosofía de vida femenina y como estos sistemas de símbolos van configurando las realidades de la mujer Wiwa, los cuales operan de forma inconsciente en nuestro sujeto de estudio. Por lo anterior debemos tener en cuenta que esto nos permitirá la observación de una red de artefactos culturales y sociales a partir de acciones humanas dotadas de sentido; así, nos proponemos revelar ese sistema subyacente que lo hace posible, teniendo en cuenta que estas relaciones pueden ser internas, externas e históricas.

⁵ Este término es tomado por Prieto para dar a conocer como el Estado ecuatoriano muestra tensiones en el ejercicio de su poder al mantener a la mujer indígena como un sujeto no político y no representativo o sujeta de derechos; toma así de (Agamben 1998, 93-97) quien propone el concepto de “homo sacer” a partir de la idea de la centralidad de la vida en los cálculos de poder soberano de Foucault donde complementa el concepto de nuda vida; es decir, donde se establece una distinción entre las vidas dotadas de política y aquellas desprovistas de politicidad (Prieto 2015, 5-15). Que, en este caso, muestra a la mujer indígena en este marco político desprovisto, permitiéndole establecer este concepto de *fémína sacer* sobre la mujer indígena ecuatoriana. En este caso, aplico el mismo término para la Saga a partir de esa ausencia tanto en espacios intelectuales como políticos de la mujer indígena Wiwa; por lo tanto, se encuentra presente esta misma característica a menos escala dentro de los estudios académicos donde el ser político y de gobierno de la Saga no ha sido tenido en cuenta.

A partir de Levi Strauss conocemos que los sistemas simbólicos mantienen complejidades y dinámicas cuyas manifestaciones pueden ser corporales e inducen efectos materiales y fisiológicos, cómo Strauss argumentó en su artículo “La eficacia de los símbolos” diciendo:

De acuerdo a esta hipótesis o con cualquier otra del mismo tipo, la cura chamanística y la cura psicoanalítica se tornarían rigurosamente semejante; se trataría en cada caso de inducir una transformación orgánica, consciente, en esencia, en una reorganización estructural, haciendo que el enfermo viva intensamente un mito – ya recibido, ya producido – y cuya estructura sería ya en el psiquismo inconsciente, análoga a aquella cuya formación se quiere obtener en el nivel del cuerpo. La eficacia simbólica consistiría precisamente en esta «propiedad inductora» que poseerían, unas con respecto a otras, ciertas estructuras formalmente homologas capaces de constituirse, con materiales diferentes en diferentes niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo. La metáfora poética proporciona un ejemplo familiar de este procedimiento inductor: pero su empleo corriente no le permite sobrepasar el psiquismo. Comprobamos, así, el valor de la intuición de Rimbaud cuando decía que la metáfora puede también servir para cambiar el mundo. Levi-Strauss (1974: 224).

Entonces, en enfoque estructural que tomo de Levi Strauss es el que permite ver los símbolos a partir del cuerpo; específicamente se establece una relación entre el mundo de los símbolos y las transformaciones del cuerpo en la sociedad Wiwa. Mostraré como las Sagas desarrollan su pensamiento simbólico, sus configuraciones metonímicas y metafóricas y como estas van transformando las configuraciones simbólicas de los procesos orgánicos de crecimiento, desarrollo y muerte, desde el cuerpo y sus configuraciones socio-simbólicas; van tomando una mayor complejidad, permitiendo la creación y percepción de la vida como un espiral. Un círculo de la vida y muerte Wiwa que se define por la complementariedad de los géneros y el carácter cósmico del cuerpo.

Sin embargo, presento una discrepancia con Levi Strauss en referencia a la insistencia que muestra de que los sistemas simbólicos son totalmente inconscientes. Aunque reconozco que existen aspectos inconscientes de las configuraciones simbólicas voy a demostrar que las Sagas son conscientes de su mundo simbólico y manejan una competencia increíble en trabajar con metáforas y construcciones fractales; es decir, permiten la percepción del mundo entero en una parte donde esta parte es el entero. Así, siguiendo a (Guss 1990, 96) muestro que estas lógicas metafóricas y fractales forman una filosofía propia de vida, un mundo de percepción y existencia propia.

En la literatura, los Wiwas han sido llamados como Marocaseros⁶, Sanhá o Sanká⁷, Malayo⁸ y Arsario⁹ (Amaya 1989, 17) e incluso Guamaka (Celedon 1878, 173) (Dolmatoff 1989, 145). Tales designaciones han sido productos de imposiciones religiosas, otras por responsabilidades designadas entre los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta y otras como apodos hechos por colonos. La palabra Wiwa comentan los mayores, es la correspondiente al pueblo ya que fue la designada por los Padres y Madres espirituales, posee dos significados el primero es espíritu y el segundo caliente; cuya referencia que se hace dentro de las narraciones, es que son personas que espiritualmente deben proteger la zona cálida de la Sierra Nevada de Santa Marta.

La feminidad inmersa en esta comunidad indígena se ha analizado a partir del propio sujeto que la representa (Saga) para así poder llegar a su comprensión más profunda (Geertz 2003, 35) con relación a elementos como lo comunitario, el territorio y la memoria que han develado una mirada antropológica complementaria a investigaciones anteriormente realizadas. Este sujeto devela la importancia de la naturaleza femenina para la comprensión completa de esta comunidad.

Todos estos rituales que hacen cosmogonía y filosofía de la Saga establecen símbolos que metafóricamente expresan relaciones de identidad femenina; como la mochila que se encuentra presente en la cotidianidad de la Saga y las mujeres Wiwas, no solo como un elemento que acompaña cada ritual femenino y algunos masculinos, sino también como objeto generador de identidad en la práctica realizada por la mujer Wiwa; de igual manera la elaboración del tejido permanente y como forma de acción a manera de espiral, instauran temporalidades de vida y memorias generacionales. Por lo tanto, esta investigación se propone exponer tres argumentos:

1. Que muchas de las investigaciones realizadas y pioneras sobre la comunidad Wiwa, fueron hechas desde una visión masculina (mirada del Mamo) dejando de lado la participación femenina para la comprensión completa de su cosmovisión.

⁶ Este nombre se les fue puesto ya que los Wiwas eran considerados el pueblo de la Sierra Nevada de Santa Marta, que estaba encargado de mantener y cuidar la música ceremonial (Manuel Malo Nieves - Mayor).

⁷ Palabra empleada en D̄mana cuyo significado es “gente” usado para llamarse entre los miembros de la misma comunidad (Manuel Malo Nieves - Mayor).

⁸ Apodo despectivo puesto por colonos, ya que malayo era una cuerda gruesa que tenían los bueyes al bajar de la sierra (Manuel Malo Nieves - Mayor).

⁹ Conocida como la mezcla poblacional entre Wiwas y Koguis (Manuel Malo Nieves - Mayor).

2. Que las Sagas y los Mamos, poseen el mismo valor espiritual donde no debería de existir jerarquía entre ellos; por esto mismo las Sagas afianzan la mirada de dualidad complementaria; donde no puede hablarse del territorio Wiwa, sin conocer como lo femenino y lo masculino toman formas físicas territoriales sagradas (Sitios sagrados o de pagamento).
3. Mostrar como la Saga es una representación del orden de vida; pero que al mismo tiempo la es por medio de todas las mujeres; para las cuales ella representa la guía en una comunidad.

II. ¿Por qué y para qué se estudia esta investigación?

Esta investigación se concentrara en la comunidad de Guamaka (La Guajira) debido a dos circunstancias; la primera por la existencia de un acercamiento y confianza previa con mujeres de estas comunidades, y la segunda porque esta zona ha presentado dificultades organizativas en el ámbito femenino, no solo por el fallecimiento de muchas Sagas, sino también por la violaciones que han enfrentado las comunidades en sus territorios y sitios sagrados por parte del conflicto armado y las políticas neoliberales de extractivismo que han devastado gran parte del territorio y sitios sagrados femeninos (lagunas que conectan el nacimiento del rio Ranchería).

De igual forma tenemos la necesidad de visibilizar las voces, los conocimientos y la trayectoria histórica de las Sagas, sus pensamientos, consejos, conocimientos, sabiduría y la relación de estos con la comprensión del territorio; debido a que estas intervenciones de políticas extractivas están arrasando con sus conocimientos, saberes y sitios de gobierno y orden femeninos. Además, durante muchos años han permanecido silenciadas e invisibilizadas; lo cual tiene mucha relación con la escases de trabajos académicos alrededor del tema de las Sagas, donde la academia se ha centrado solo en comprender la continuidad histórica de las comunidades existentes y los Tayronas, en cuanto a sus estudios de parentesco, unidades familiares, formas organizativas, estudios lingüísticos, entre otros desde las miradas masculinas y hechas por hombres; donde la percepción del mundo femenino se hace sobre la mirada doméstica¹⁰ y los trabajos artesanales; dejando de lado la parte espiritual y sacerdotal.

¹⁰ Para ver un poco sobre esto, cito el trabajo del Padre Jose de Vinalesa, el cual era un misionero capuchino, miembro del Instituto de Investigación Etnológica del Atlántico. Quién escribe sobre la mujer Arhuaca, una de las

Sumado a lo anterior, se encuentra el debilitamiento de las prácticas rituales femeninas debido a la destrucción de sus sitios sagrados por parte de las prácticas mineras y la consolidación de megaproyectos; también el desplazamiento como resultado del conflicto armado en la zona ha generado debilitamiento del tejido social comunitario. Así mismo, tenemos la problemática del fallecimiento de muchas de estas mujeres y con ellas su sabiduría y saberes.

Por lo tanto, se ha hecho indispensable visibilizar las problemáticas del lugar y reivindicar los roles de las Sagas y la relación que estas tienen con su territorio; ya que la marginalización que se tiene de ella en algunos espacios de participación organizativos como en espacios políticos estatales (que responde solo con políticas neoliberales) la han invisibilizado a ella y su visión Femenina para la complementaria del mundo.

Pregunta de investigación

¿Cómo se organiza y son manejados los mundos simbólicos de las Sagas para el establecimiento de lo femenino en la visión del mundo Wiwa?

III. Objetivo de esta investigación.

Objetivo General:

Analizar los símbolos femeninos presentes en los rituales de vida de las Sagas la constitución de lo femenino dentro de la cosmovisión del pueblo indígena Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta.

IV. ¿Cómo se estudia y estructura esta investigación?

Esta investigación está estructurada a partir de la mirada de la Saga Wiwa bajo cuatro miradas importantes que son el territorio, rituales, memoria y género; desarrolladas estas desde la perspectiva estructuralista donde se pretende mostrar como a partir de rituales que trazan su vida desde su nacimiento hasta su muerte se pueden ver relaciones a su alrededor que le dan significado a su existencia; en este caso tenemos el mundo de lo físico o humano, el mundo de lo espiritual y el mundo de la naturaleza; entre esta triada de mundo la Saga intermedia entre el orden, alimento y equilibrio de estos.

comunidades que comparte la Sierra Nevada de Santa Marta. Titulado "indios Arhuacos" de la Sierra Nevada de Santa Marta. Realizado en 1952, ver páginas 33-36. Editorial Iqueima.

Todo este conocimiento y responsabilidad de roles establecidos generacionalmente cobran sentido cuando se toma y se establece la memoria inmersa en símbolos rituales femeninos como la mochila, que traza no solo su vida, sino también que lleva consigo un hilo de generaciones de Sagas que viven en cada práctica y desarrollo de esta, de igual manera el conocimiento desarrollado y puesto en práctica por las Sagas denota este mismo hilo de memoria donde los tiempo femeninos son establecidos como espiralado, debido a las prácticas femeninas ininterrumpidas de heredar conocimientos de tejido y saberes entre las Sagas.

Tenemos entonces que en nuestro *primer capítulo* sobre el “*Nacimiento de las Hijas de Abu Zenulula*” miraremos como la espiritualidad (Gutiérrez 2007, 64)¹¹ inserta en la visión del mundo de los Wiwa establece el *ethos* de una estructura ritual (Geertz 2003, 89) iniciando a partir de la escogencia de la aspirante a Saga en el vientre de su madre y continuando con su nacimiento y los rituales que le acompañan en su formación. Develando el significado de estructuras simbólicas presentes en el proceso de escogencia de Matoya para ser Saga y reafirmados dentro de los rituales presentes en su niñez. Cuyos significantes comienzan a establecer por medio de objetos rituales una concepción femenina del mundo de la Saga, como en sus relaciones familiares y su cotidianidad en estos espacios privados de formación.

En el *segundo capítulo* “*Camino de transición a mena (mujer)*” este ritual de transición será trabajado desde la mirada teórica de Víctor Turner, estableciendo en el la llamada “fase liminal de los ritos de pasaje” (separación, liminal y re-agregación) donde la llegada del periodo menstrual será visto como un espacio de transito de vida de la Saga donde se desplaza de niña a madre. A l tiempo que se tratará de mostrar cómo este ritual encierra en sí mismo símbolos de feminidad donde a partir del tejido la Saga entra en un proceso de madurez para ella y para la comunidad, donde la mochila representa en este ritual la esencia del pensamiento femenino y la memoria femenina de sus ancestros donde se muestra la totalidad de una cultura Femenina Wiwa refractada (Guss 1990, 95).

Continuando con el *tercer capítulo* de “*La Saga. Del matrimonio a la fecundación: Una geografía para el gobierno*” se establece la continuidad y desarrollo de una larga línea de consejo materno sobre la Saga donde el matrimonio asienta las bases de una vida de

¹¹ Si bien existen distintas maneras de ver la espiritualidad (Tótems-Nueva era), la que tomamos para trabajar en esta investigación está más relacionada al totemismo; por la importancia que este presenta en la comunidad Wiwa, también por el fuerte vínculo que se presenta entre lo espiritual y la naturaleza.

preparación privada donde por medio de este ritual cambia de espacios de vida, integrándose al espacio público o comunitario sin perder sin embargo su marcada diferencia con el resto de mujeres; en este capítulo vemos como a partir de la unión del cuerpo de la Saga y el mamó (complementariedad) se consolidan espacios femeninos de gobierno político y espiritual la comunidad.

En nuestro *cuarto capítulo “Ritual de muerte”* se ve la muerte y el ritual de mortuorias como un camino a otros mundos, donde cobra sentido la mirada espiralada de nacer de la madre y volver a ella (en tanto difunto, que retorna al territorio como símbolo del vientre de la madre), para nuevamente volver a nacer. Este ritual está compuesto por distintas etapas que muestran el trascendente valor del territorio como vientre materno y puerta a otros planos del tiempo Wiwa.

Finalmente, con el desarrollo de estos capítulos se quiere mostrar la construcción de la visión del mundo femenino de la Saga a partir de tres dimensiones, la humana (comunidad), la espiritual (memoria) y natural (territorio); donde existe una interdependencia y proyección de unas con otras; así mismo para que estas puedan existir y cobrar sentido entre lo femenino, tenemos que la proyección de la memoria territorial de la mujer Wiwa y en especial de las Sagas se realiza a través de la mochila, elemento simbólico que significa tiempo, pensamiento, espiritualidad e identidad que la consolidan como mujer Wiwa y que al mismo tiempo la diferencian del resto de las mujeres estableciéndola bajo el papel de organizadora de la vida.

Capítulo 1

Nacimiento de las Hijas de *Abu Zenulula* (Madre Tierra)

1. Familia y nacimiento de la *Saga*

En esta investigación se manejará una dinámica espiralada centrada en la mirada de la mujer Wiwa que se relaciona directamente con el territorio dentro de un proceso de formación (cultural, política, simbólica, doméstica, entre otros ámbitos) para llegar a ser Sagas; proponiendo conocer desde sus inicios cómo se hereda y transcurre la formación de las Sagas o cómo una mujer puede ser escogida meses antes de nacer para ser guía espiritual y moral de una comunidad. A partir de la narrativa de la Saga Matoya o Victoria Montero conoceremos sobre el nacimiento, las relaciones familiares y la formación aislada que se mantienen dentro de los lugares de gobierno femeninos (*Uzhui*)¹².

En este capítulo miraremos como la espiritualidad inserta en la visión del aislamiento para la comprensión del mundo Wiwa instaura en la Saga “el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético” (Geertz 2003, 89) es decir su *ethos*¹³, estableciendo valores y responsabilidades como mujer sabia en su preparación y después de esta al servicio de su comunidad. Iniciando este desde el mismo momento en que es escogida la aspirante a Saga en el vientre de su madre y continuando de forma directa con su nacimiento y los rituales que le acompañan en su formación. Develando el significado de estructuras simbólicas presentes en el proceso de escogencia de Matoya para ser Saga y reafirmados dentro de los rituales presentes en su niñez. Cuyos significantes comienzan a establecer por medio de objetos rituales una concepción femenina del mundo de la Saga, como en sus relaciones familiares y su cotidianidad en estos espacios privados de formación.

Por consiguiente tendremos desde un aspecto metodológico la voz de la Saga Matoya y su historia de vida que junto con la voz de la investigadora, tratarán de establecer una narración que trazará toda la investigación para el desarrollo y la comprensión de cada uno de los temas

¹² Para conocer un poco más sobre la organización social y espacial de las viviendas, se sugiere consultar el artículo de Cordoba, Erich Ponce. 2006. *Sitios sagrados y territorios Wiwas*. Revista universidad del Magdalena, Universitas Humanística. Bogotá, Colombia.

¹³ Se usa *ethos* para mostrar como la Saga por medio de rituales en su niñez aprende los valores culturales necesario para su vida dentro de la comunidad; y cómo estos se convierte en el único medio o camino que la Saga tiene para desarrollarlo; por lo tanto para Clifford Geertz este *ethos* “son esas cualidades de vida que hacen parte de un pueblo, las cuales son adoptadas y legitimadas a través de símbolos sagrados” (Geertz 2003, 107-108) en este caso el símbolo sagrado es la Saga y el procesos de formación aislado es la manera creada simbólicamente que la comunidad ha establecido para legitimar su proceso, su conocimiento y espiritualidad.

propuestos; tendremos así dos voces principales en las narrativas, sin dejar de lado que una de estas (Matoya) es representativa de las distintas Sagas entrevistadas y al mismo tiempo es reveladora de cualidades (sanadora, adivina, consejera, guía, entre otras) que le otorgan estatus y autoridad en medio de la comunidad, sumado esto a las características maternas y familiares que le permiten abordar ámbitos de reflexión más privados.

A continuación, presentaré la narrativa de Matoya donde habla de su nacimiento, bautizo y el transcurso de la niñez bajo la complejidad de la formación de una Saga en ámbitos privados. Este ámbito privado está relacionado con la casa de gobierno femenino o Uzhui; lugar en el que la aspirante a Saga es formada e instruida, lejos de la mirada y cercanía de los otros miembros de la comunidad e incluso niños o niñas de su edad.

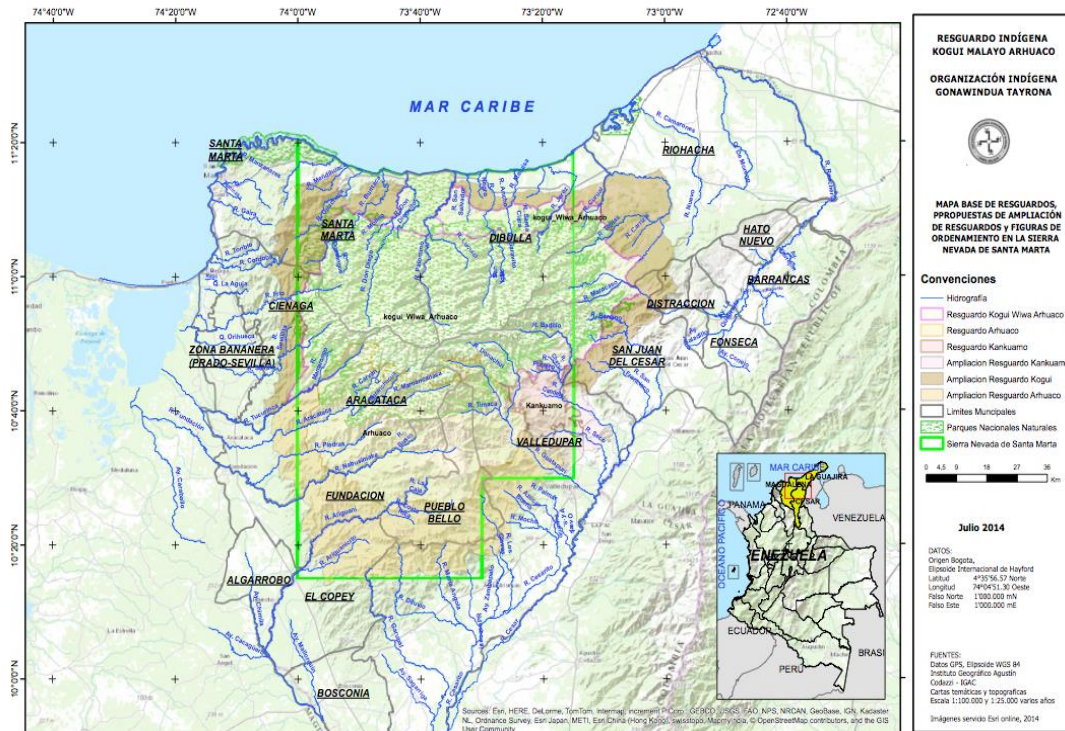
Matoya¹⁴:

En estos momentos, no sé cuántos años tengo¹⁵. Mi nombre es Matoya Montero, nací y me formaron para ser Saga; la palabra Saga significa luna en *D#mana* mi lengua; mi padre fue un Mamo Wiwa llamado Juan Gil y mi madre una Saga Wiwa llamada Paulina Bolaño, ella tubo formación Kankuamo, porque mi abuela Mercedes era Kankuamo de los lados de Guatapurí; así que yo también sé de kankuamos y de Wiwa.

¹⁴ El nombre completo es Victoria Montero Cáceres; he decidido a manera personal colocar este nombre, no solo por una facilidad metodológica; sino también para honrar el nombre de mi bisabuela Victoria Montero Cáceres, Saga Wiwa – Kankuama que ofreció sus servicios de medicina tradicional o Saga a tres pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta y mantuvo la tradición familiar.

¹⁵ Muchas Sagas con las que pude compartir han sido mujeres que desconocen su edad; en ocasiones algunas han comentado que tienen una totuma donde en cada cuarta luna nueva han depositado una piedra pequeña que representa los años de vida, otras han comentado que nunca han sabido sus fechas de nacimientos o algo que las oriente, y que simplemente desconocen su edad; otras en cambio son lo suficiente jóvenes para poseer cédulas y aunque en varias ocasiones las fechas y nombres fueron inventados, tienen un dato que pueda especular un poco sus edades. Esto no solo se puede ver en Sagas mayores a setenta años, sino también en algunas mujeres mayores de la comunidad, donde las cédulas no representan un mayor interés para ellas y mucho menos el saber su edad. Contrario a esto, en mujeres menores de sesenta años este tipo de documentos y requerimientos si se pueden obtener de forma clara y precisa.

Figura 1.1 Mapa del resguardo Kogui, Malayo (Wiwas¹⁶) – Arhuaco.



Fuente: Organización Gonawindua Tayrona del pueblo Kaggaba.

Ser Saga es tener conocimiento para orientar a las mujeres, si existen problemas de maridos, si una niña tiene marido muy temprano sabemos darles consejo, si alguien se enferma sabemos el uso de plantas, si alguien se cae sabemos sobo, si se necesita hablar con los Padres y Madres espirituales y los antepasados sabemos canto, baile y danzas. Todo eso sabemos nosotras.

Cada comunidad debe tener una Saga y un Mamo; yo sin mi esposo no puedo hacer nada, y él no puede hacer nada sin mí. Somos como el día y la noche; el hombre es como el día, la derecha y es como el bien; la mujer es la noche, la izquierda y es como el mal; pero como seres humanos, tenemos que pensar que el bien no existe sin el mal, se necesitan para existir y

¹⁶ Es normal que alrededor de la mitad del siglo XX se comenzaran a presentar uniones maritales entre miembros de distintas comunidades, lo cual en algunas ocasiones representa ventajas políticas y territoriales; en el caso de algunas Sagas o Mamos que tienen linaje Kogui y Wiwa o Kankuamo y Wiwa, les es posible el disfrutar del reconocimiento de las dos comunidades, manejar un conocimiento más amplio del territorio e incluso ampliar sus actividades hacia las dos fronteras, en casos de controversias entre estas dos comunidades son los encargados de mediar y establecer acuerdos de orden; especialmente si los problemas son sobre territorio o entre familias de la población. Por esto la imagen que estamos representando en la figura 1.1 muestra cómo esto trasciende los procesos políticos donde muchos de los territorios son resguardos compartidos.

se alimenta uno de él otro, los dos son importantes; es lo católico lo que ha cambiado el orden a las cosas, lo malo se ve como pecado, pero no es así; lo malo es natural y necesario como el bien, porque crea ley de la vida y de orden. Por eso Mamo no puede estar sin Saga y Saga no puede trabajar sin Mamo; estar uno sin el otro trae desorden.

Quisiera intervenir en esta parte para complementar un poco lo que Matoya nos comenta. Dentro de las narrativas de hombres y mujeres líderes, Mamos, Sagas y pueblos en general; se habla de los roles entre Sagas y Mamos (Hombre - mujer) como de complementariedad. Por este motivo tomamos la complementariedad como parte de nuestro análisis, saber hasta dónde está presente, que límites de marca y considerando que muchos de los trabajos presentados por otros investigadores e investigadoras se han centrado a hablar de las comunidades y mostrar sus perspectivas sobre estas desde una mirada masculina; es decir, que en muchos casos la visión del mundo, del orden de la vida en los Wiwas y de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta se han explicado desde la mirada del hombre dejando de lado el papel de la mujer y dejando nula la historia de ellas más allá del hogar.

Por consiguiente, respetando las narrativas de las Sagas, se puede decir que los Wiwas han establecido en su sociedad un ideal de relación complementaria entre lo femenino y lo masculino; lo cual históricamente ha mostrado cambios; y cambios y estos se han mal interpretado e incorporado en las mismas comunidades.

Tenemos entonces que estos espacios de complementariedad mostrados a continuación por Matoya al describirnos el rol de una Saga no están sujetos a posiciones inferiores; todo lo contrario, nos está mostrando como el conocimiento que ella maneja (en algunas ocasiones más completo que el del Mamo) establece un status y por ende una jerarquía entre las mujeres de la comunidad; donde la Saga y el Mamo se encuentran en el mismo nivel social, espiritual y natural.

Matoya continúa:

Para ser Sagas eso comienza desde muy temprano, y recién puesta la semilla; te contaré lo que recuerdo sobre mi nacimiento. Decía mi abuela, que a los tres meses de estar mi mamá Paulina

embarazada, se comenzó a hacer una consulta de adivinación¹⁷ por medio del *Zatukwa* para saber si tendrían niño o niña; al tener la respuesta de una niña, fue donde decidieron que, si iba a ser la tercera hija de dos varones, era necesario prepararme para Saga y así darle continuidad al linaje familiar.

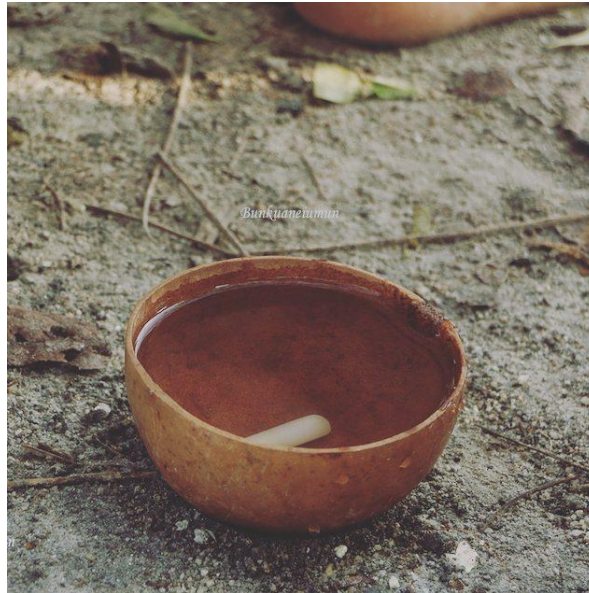


Figura. 1.2 Adivinación en *Zatukwa*¹⁸

Fuente: Imágenes de archivo del fotógrafo Rafael Mojica.

Lo primero que se hizo fue llevar *pagamento*¹⁹ a un lugar que se encuentra por el río Guamaka, era un lugar muy lejos y lo hizo mi papá, eso queda por el puente Jerez subiendo (Fig. 1.3); cuando ya se tenían años de vivir por Cherua, eso es cerca de Cuatro Caminos, porque la violencia hizo que los abuelos se trasladarán para territorio Kogui²⁰ (Anexo 1.1).

¹⁷Hacer consulta de adivinación es algo común entre las comunidades, es presentarse ante el Mamo o Saga para preguntar si hacer determinado hecho está bien o mal; en otros casos para saber el origen de algún mal, para esto los Mamos y Sagas se comunican con los espíritus de los padres espirituales.

¹⁸ El *Zatukwa* es el medio o instrumento usado por los Mamos para poder comunicarse con los padres espirituales, las consultas pueden hacerse sobre trabajos, conveniencia de una pareja, problemas en siembra, entre muchos otros. Los Mamos para poder hacer esta consulta, hacen uso de una totuma llena de licor tradicional (chirinche) en la que se deposita una Tuma y dependiendo al número de burbujas o como cae, e incluso lo que se pueda ver a través del recipiente, se puede tener respuesta. Julio Barragán lo define dentro de una perspectiva religiosa para los indígenas de la Sierra Nevada de S.M. donde muestra que esta práctica alimenta el status u autoridad en la comunidad (Barragán 1997, 41) (Anexo 2.1).

¹⁹ Los pagamentos son actos de pago o agradecimiento que los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta hacen hacia la Madre Universal o los padres espirituales, en un lugar geográfico y consagrado específicamente para tal fin. Muchos de los Mayores o ancianos nos comentan que hacer pagamento es casi la misma acción de cancelar los recibos de servicio público; El no hacer pagamentos generaría escases de los bienes obtenido por la naturaleza.

²⁰ La guerra civil de los mil días que se vivió en Colombia disputada entre 1899 y 1902 entre liberales y conversadores generó traslados en muchas comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta; en la narrativa de la población se escucha todavía del temor de estos días y como la población llegó a desplazarse, lo que generó resignificación del territorio.

Después, lo que mi abuela hacía era cuidar de mi mamá con plantas, le hacía baños en horas de la mañana muy temprano (sangregao,²¹ teresita²²), también le hacían distintos sobos en su barriga de mes en mes para que no tuviera problemas en el parto y para que yo tomara la posición y naciera bien; mi abuela me contaba que yo me movía mucho de un lado a otro, y que le dijo a mi mamá que yo era tan inquieta y que tenían que hacer trabajo para que no les diera dolores de cabeza cuando grande.

Estos cuidados que se realizan a las dos Sagas (madre - hija) incluyendo los rituales de consultas para saber el bienestar espiritual y físico de la criatura, marcan privilegios a los que cualquier mujer Wiwa no puede acceder; en algunos casos las plantas deben ser trasladadas de lugares lejanos y los elementos para el pago como cuarzos y piedras suelen ser de mucho valor por su escasez y por lo complejo que es obtenerlos, lo que aumenta su valor económico. Tenemos entonces que el acto de consulta por la sexualidad del bebé realizado por el Mamo y los pagos o acto de entrega de alimento a la Madre del parto; representan el inicio del *ethos* y una primera imagen de la cosmovisión (Geertz 2003, 107) Wiwa para la Saga. Desde sus primeras formas de percepción del conocimiento la Saga (antes de nacer) se encuentra unida a ritos que comienzan a establecer la moral y la espiritualidad de su mundo femenino.

Matoya continúa diciendo:

Así que comenzaron a hacer trabajos de confesiones²³ y como estábamos en territorio Kogui, la Saga y el mamo de allá nos ayudaron, ellos me presentaron a mi como semilla ante *Tunawarzhiwa* (madre del parto), con ella mis padres debían confesarse, si han pensado algo malo, o si había problemas entre ellos, lo que mi mamá pensaba de mí, del nacimiento, si se preocupaba, todo eso... para que naciera bien física y espiritualmente.

Al nacer me recibió mi abuela, ella era mujer que manejaba saber sobre el parto, aunque murió cuando tenía como siete años, eso creo... yo llegue a acompañarla a muchos partos. Recuerdo

²¹ También conocida como Sangre de Dragón o Sangregado, esta planta es de clima templado, entre los Wiwas es usada especialmente después del parto, para sanar a la madre de dolores.

²² Llamada también como Chavelita, vinca rosea e isabelita; esta planta es usada para bañar tanto a la madre como al bebé.

²³ Manuela Fisher y Konrad Th. Preuss, muestran la confesión y el consejo como “instituciones culturales” donde la confesión puede ser privada o pública, según lo disponga el “Mama” encargado de adivinar como debe de realizarse y esta; comentan como antes del nacimiento de un bebé, los padres deben confesarse repetidas veces, y así mismo en los rituales de iniciación, matrimonio y viudez (Fischer y Preuss 1989; 125).

que cuando la llamaban a atender un parto, ella iba preparada con la manta blanca, limpiecita, un trapo amarrado en su cabeza y un velón blanco.

Cuando llegaba al lugar observaba a la persona y encendía el velón pronunciando unas palabras, era como un rezo, solo con estas cosas ya sabía cuánto iba a durar el parto o si se presentarían problemas en este; estas son cosas de mucho saber, la gente la llamaba mucho a ella para atender los partos por todas esas zonas, hasta de otros pueblos venían.

El parto de mi mamá no fue complicado y al nacer y saber que estaba bien, me hicieron lo que hacen con todos los niños, primero un baño de plantas con teresita, esta planta se usa para que los huesos de los bebés se endurezcan y después a mi mamá le hicieron uno con las llamadas cinco plantas (hoja de guarumo, guanábana, mata Andrea, guayaba y hoja de limón), hoy en día todavía se hacen estos baños y echan con el agua tibia; después, como al dar a luz pierden mucha sangre, se les da de tomar florisa para que recuperen la sangre que votaron.

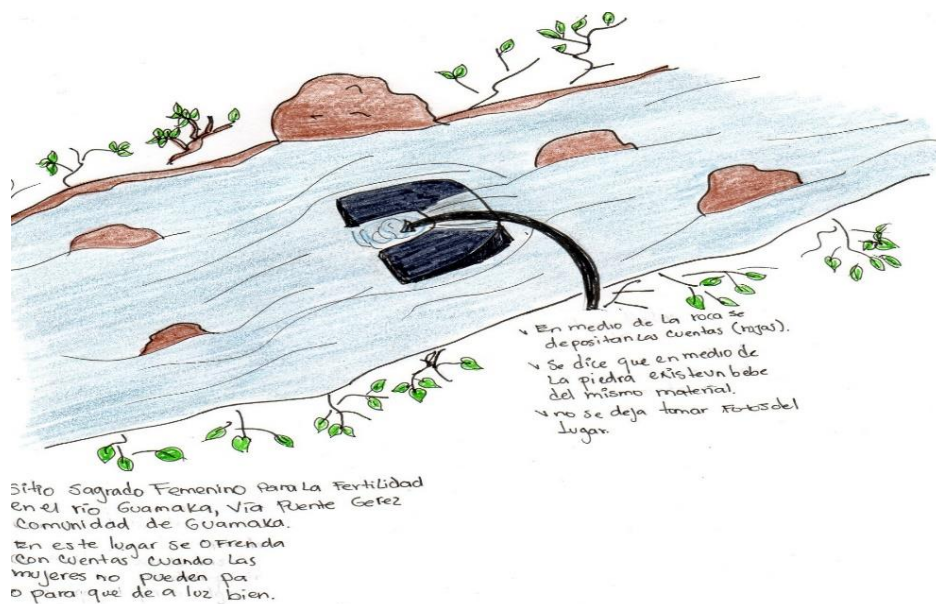


Figura 1.3. Sitio de pago para mujeres embarazadas.
Fuente: ilustración del trabajo de campo.

Continuó mi abuela con recoger mi ombligo y lo llevó a sembrar bajo un árbol cerca al pueblo, era más en el terreno de la casa en Cherua; era en el lugar de pago familiar, mis hermanos y yo quedamos sembrados en ese lugar, por eso ahora yo también puedo entrar tranquila en territorio Kogui, porque el ombligo me da paso y me hace pertenecer allí; también las lágrimas de mi primer llanto en algodoncito se pagan por el agua, por todo lo vivo... esto es un pago fuerte para el territorio.

Ya al final, al paso de tres o cuatro meses se comienza a cerrar el ciclo de cuidados con plantas de hierba mentol, gapito, indio viejo y limonaria; nuevamente, se comienza a ir donde el Mamo para hacer trabajos de limpieza y donde la Saga para los últimos sobos en el cuerpo. Con todos estos cuidados, ya la mujer a los pocos días puede hacer cualquier cosa; eso sí, nada fuerte, porque la persona puede quedar con dolores en el cuerpo para toda la vida, así que solo puede hacer cositas en la casa.

Ya después de cumplir todo esto, se le debe de pagar a la Saga o a la *somatuca* (partera), en los pueblos nunca se echa a menos el trabajo de la Saga, así que se les pagaba con una gallinita, comida, frijol, bastimento, tela para manta, materiales para trabajos tradicionales como tumas, cuentas, así. Se veía muy poca plata. Aunque ahora es otro tiempo, donde casi no se valora el trabajo de la Saga, pero eso va a cambiar si se tiene interés de nuevo.

Así es como se tiene cuidado de la Saga desde el principio y hoy en día ha cambiado mucho, una mujer puede ser Saga ya grande, eso no es malo; eso está muy bien, porque así no se olvida, así lo que sabemos y nuestra responsabilidad no desaparece.

Esta ilustración nos muestra un poco como es el sitio de pago donde las mujeres embarazadas ofrendan para que todo este proceso tenga buenos resultados; las Sagas comentaban que en medio de esta roca se encuentra una roca más pequeña en forma de bebe; lo que nos muestra la correlación simbólica entre el vientre de la mujer embarazada y el líquido amniótico con el río donde se encuentra sumergida esta roca.

Tenemos entonces una espiritualidad presente en la Saga desde su nacimiento; a partir de esta experiencia desde el vientre se puede decir que el mundo que se empieza a revelar, si bien está rodeado de algunos privilegios, también mantienen responsabilidades que van presentes en estos actos rituales. Para una familia compuesta por Mamo y Saga, es necesario que el conocimiento que viene acumulado de generación a generación se ha delegado a sus hijos. Este conocimiento reafirma en la comunidad un status y jerarquía, ya que todos no pueden acceder a este, e incluso suele ser ocultado con recelo a las personas que no pertenecen a la comunidad.

Para los Wiwas es indispensable que la Saga a punto de nacer se encuentra en excelentes condiciones espirituales, psicológicas y físicas; para esto la intervención del mundo espiritual se hace presente con pagos u ofrendas que son entendidas como alimento para “*Tunawarziwa*” la Madre Espiritual del parto con el fin de que todo este proceso de

nacimiento sea satisfactorio; en lo que vemos una relación de retribución entre dos dimensiones, la espiritual y la humana.

Así mismo, tenemos lo concerniente a el “confieso” o las “confesiones” de parte del padre y de la madre los cuales se realizan de mes en mes con el fin de mantener un grado de pureza en pensamientos, acciones, emociones, para que la bebe no nazca espiritualmente abierta a las malas acciones, de igual manera se le da importancia a la alimentación no solamente en este ritual sino en casi todo lo que debe comer la futura Saga, ya que ciertos alimentos son considerados como creadores de ceguera espiritual y eliminan la capacidad de visiones y adivinación; unos de estos alimentos es la sal y la carne roja. Todo esto complementa las dimensiones mencionadas.

2. Sóman Gonátkun - Bautizo

En este ritual nos centraremos a mirar dos puntos centrales, el primero es la relación que existe entre el cuerpo de la bebe, la mochila con semillas y la luna, como formas simbólicas que son utilizadas para dar significado a actividades agrícolas y de fertilidad; el segundo punto está relacionado con una de las segundas causas por las que se desarrolla este ritual, es decir los nombres (espiritual- cotidiano) que llevará esta futura Saga, los cuales son adivinados y en muchos casos dados por la Madre espiritual.

Tratando de mostrar, así como se fortalecen las relaciones de la triada de los mundos que hemos expuesto y como este tipo de rituales que suelen hacerse en un espacio abierto a la comunidad generan legitimidad para el fortalecimiento de un imaginario territorial desde la mirada femenina. Por lo tanto, estos “símbolos sagrados²⁴” (Geertz 2003, 118) presentes en el ritual de bautizo son parte de un tejido de muestra del *ethos* Wiwa.

A continuación, Matoya nos comenta:

Quando él bebe se vea fuerte y la madre también entonces ya el mismo cuerpo da permiso para hacer el proceso del bautizo; en mi caso el bautizo fue a los cuatro meses; para hacerlo se

²⁴ En esta parte tomamos de Clifford Geertz el término “símbolos sagrados” para referirnos a como la comunidad Wiwa traslada su manera ontológica y cosmogónica de conocer el mundo a determinados objetos (luna, mochilas, semillas) que conllevan todo un valor moral y estético en la comunidad.

debió recoger diferentes semillas de las que uno consume como yuca, frijol, papa morada de la nevadita, dominico, ñame, batata, ahuyama, malanga, guandú.

Entonces se recogen una de cada una, pero debe de ser una buena semilla, se reúnen dentro de una mochila pequeña que la mamá le hace al bebe (Fig. 1.4), se les hace ceremonia y se presentan a los Padres y Madres espirituales (*Zerankua*, *Sheikukuy* y *Seynekun*)²⁵ entonces mientras el Mamo consulta con el *Zatukwa* donde sembrar las semillas, la Saga limpia las semillas con el *urruama* (pensamiento).

Al saberse el lugar, las mujeres ayudan a sembrar las semillas y este lugar no puede ser ni pisado por la gente, ni tampoco molestado por animales, al crecer son semillas usadas para ceremonias. para que estas puedan ser sembradas; luego de esto, también se le pasa al bebe un cangrejo por la boca (cangrejo de río o agua dulce) y al terminar la ceremonia, lo regresan al río; esto es para darle permiso de comer todo lo que es carne, toda carne producida en el territorio, como danta (*uali-uali*), guara, ñeque (*azalku*), iguana (massa), pollo y pescado (uáka), solo eso porque lo que es el cerdo, la vaca, el chivo, esa carne no es de acá y no es buena para el cuerpo.

Ya al final se le pone al bebe un poco de *sunka nuzi* (almidón de yuca) para que nazca fuerte. Se cierra todo con música de chicote, y las mujeres le cantan y bailan a la luna y a las semillas. Para hacer los bautizos, es necesario que se cuiden las semillas, hoy hemos perdido muchas, muchos frijoles (*Itzá*) ya han desaparecido, mi abuela me decía que ese día llegaría, pensé que yo no lo vería, pero ahora veo arroz, cerdo, france (guineo), plátano, bienestarina²⁶. Dejar que eso entre, es dejar débil la tradición, con ellos no se puede hacer ritual, gente se enferma, niños se soplan, eso no es de nosotros.

²⁵ *Zerankua* (*Seyankúa*), *Sheikukuy* (*Seihukúkui*) según Reichel Dolmatoff dentro del mito de origen de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta es hijo de *Sintana* cuyo marido era un bastón de madera con el cual se masturbó para concebirlo. *Seynekun* (*Séi-nake*) en este mismo mito de origen Sintana da a luz a nueve mujeres que representan nueve tierras de colores, Seynekun es la tierra negra que Zerankua toma para dar origen a este mundo. (Dolmatoff, 1946: 17 -20).

²⁶ Aquí la autora: Este es un alimento que el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) entrega a las comunidades indígenas y no indígenas para los niños, con el fin de erradicar la desnutrición; Muchas organizaciones indígenas no están de acuerdo con este producto, porque interviene culturalmente con la alimentación de los niños, en la actualidad proponen otras opciones como harina de hayo, harina de yuca y harina de batata; donde la comunidad es la responsable de su producción.

Figura 1.4. Mochila del Bautizo.



Fuente: Ilustración del trabajo de campo Ketty Fuentes.

Esta figura muestra a la mochila y las semillas como un símbolo que para los Wiwas representa la vida y la continuidad de esta; el hecho de que solamente se usen elementos de la misma comunidad como semillas producidas por ellos mismos; legitima un proceso de identidad con el territorio, con las actividades económicas y con la misma idea del orden de la vida; ya que como pueblos Wiwas de zona media, las semillas que usan para su ritual son las que se producen en ese mismo nivel térmico. Por lo que fortalece este carácter el ritual de sus creencias y que quienes son; es por esto que a partir del análisis de este ritual de bautizo tenemos tres conjuntos de símbolos sagrados femeninos:

Primero, tenemos al bebe recién nacida cuya relación simbólica se centra en las semillas y la carne (producidos y dados en la región) que a su vez se encuentran dentro de una mochila pequeña. Esta mochila tiene una relación con el vientre de la madre, no en vano se habla de las relaciones sexuales donde el hombre deposita su semilla que es el semen y que representa el color blanco y la mujer también deposita otra semilla la cual está representada en su menstruación con el color rojo (útero apto para ser madre) para generar vida; así la mochila es una representación de ese vientre que ha dado vida a la futura Saga por lo tanto la acción que se lleva a cabo de sembrar las semillas es una imagen sagrada de la relación sexual entre el Mamo y la Saga para concebir a la bebe.

De igual manera, los símbolos de fertilidad que rodean este ritual no son solo exclusivo para las mujeres, es realizado también en los hombres al nacer; ya que para el nacimiento de un nuevo ser integrante de la comunidad se necesita la semilla y la tierra donde este germinará. El usos de semillas exclusivas para este ritual, lo que nos demuestra es que los Wiwas creen firmemente en la idea de guardar un equilibrio con el espacio natural que les rodea; este equilibrio se realiza a partir de establecer una estrecha relación entre la bebe naciente y el deber femenino de las mujeres y especialmente las Sagas de cuidar los árboles frutales endémicos por esto se encargan de sembrar y cosechar, el cuidado de los animales y las lagunas, hasta el nivel de altura y climático correspondiente (zona templada de la Sierra Nevada de Santa Marta hacia el noreste y parte noroccidente de la serranía del Perijá); en zonas que están más elevadas, la responsabilidad del cuidado de estos lugares corresponden a las mujeres Koguis (nieve, picos nevados, frailejones).

Segundo, tenemos los nombres que puede llevar una Saga; estos nombres surgen de revelaciones o adivinaciones procedentes del Zatokwa, el Mamo es el encargado de mirar que nombre desean darle los padres espirituales al bebe; la importancia de esto demarca el futuro e importancia de la bebe para la comunidad, y afianza su rol dentro de ella. En las comunidades Wiwas y en las otras comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta, son dos nombres los que se les asigna a las y los bebes; uno es el nombre espiritual y otro es el nombre cotidiano; el primero es el que usará dentro de la comunidad y el segundo para estar por fuera de la comunidad y registrado en las cédulas de ciudadanía; pero de estos dos es el espiritual el que determina a la persona.

Finalmente, no podemos dejar de lado las canciones y danzas. En el ritual de bautizo las Sagas le cantan a las semillas y a la luna. Esta luna como símbolo de fertilidad y tiempos de cosechas; pero también es la luna que representa a la Saga y la sabiduría femenina. Ya que estos festejos llevan consigo consejos a través de historias de animales y de deidades a altas horas de la noche. Ya que los Wiwas consideran que el conocimiento debe impartirse de noche, donde los espíritus visitan y las personas están dispuestas a escuchar su sabiduría; por lo que las Sagas cantan y cuentan historias a toda la comunidad.

3. Formación y saberes

Introducirse en un mundo de formación que dura toda la vida, pero que es desarrollado con gran ímpetu en la niñez, la Saga en formación es aislada de la comunidad y comienza a moverse en un espacio privado mucho antes de aprender a hablar. Matoya nos comenta como transcurrió su niñez en estas circunstancias, que historias le rodean y lo complejo del aprendizaje. Observaremos como Matoya incorpora en su vida el aprendizaje de valores espirituales a través de ritos, cantos y bailes; valores morales a través del consejo, conocimientos médicos a partir del manejo de plantas y de conocimiento del cuerpo; este cúmulo de saberes van creando el ideal de mujer sabedora necesario para la orientación de la comunidad.

Matoya nos narra:

Hablar de mi formación, es hablar de la disciplina y de la noche. A medida que fui creciendo mi mamá y mi abuela empezaron a enseñarme. Toda mi formación o enseñanza, fue dentro de las *Uzhui*²⁷, de día y de noche me enseñaron todo sobre cómo comportarme, cómo ser hija, esposa, madre; así mismo, me enseñaron cómo sobar a las personas, cómo saber hacer remedio con plantas, recibir bebés, dar consejo a mujeres y niños, saber las historias de origen y así como el Mamo²⁸ guardar el equilibrio con la naturaleza por medio de los bailes, danzas y cantos a los padres espirituales.

²⁷ Son casas ceremoniales femeninas, donde la Saga tiene la responsabilidad de sostener; en cada comunidad existe una, la cual siempre estará acompañada de la *Unguma* (casa ceremonial masculina), se encuentran ubicadas en el centro del pueblo (esta ubicación varía si alguna de las dos presentan problemas de estructura) en las *Uzhuis* solo pueden entrar las mujeres y niñas para recibir consejos, hablar y contar historias o toma de decisiones; el único hombre que puede entrar es el Mamo esposo de la Saga; de la misma manera se hace en los sitios ceremoniales masculinos.

²⁸ En una investigación que realizó Konrad Th. Preuss con Manuela Fischer sobre los Mitos Kogui (Preuss & Fischer, 1989) comenta que el aprendizaje de los Mamos se basa en la memorización de la trayectoria de los ancestros, su genealogía (linaje) los lugares geográficos de las actividades de los héroes, que al tiempo demarcaban

Todo esto me lo enseñaron para continuar con un conocimiento de mis abuelos, de mis antepasados, y así yo formo a mis hijas y nietas; porque la palabra de ellos, que ellos me dieron a mí y el *urruama*²⁹ que me compartieron no pueden acabarse, deben mantenerse vivos.

3.1. Formación Moral y Consejo para la Vida

Tenemos entonces la formación en el ámbito moral que está relacionada con el aprendizaje de los quehaceres en el hogar, los cuidados del cuerpo de la Saga, la elaboración de mochilas, el respeto a los ancianos, entre otros. Los cuales van tomados de la mano con el consejo, para los Wiwas tenemos el consejo reflejado en varias “imágenes” que veremos a continuación:

El consejo y la palabra mantienen la cultura, se encuentra manifiesto en todo y nos sirve para toda la vida; para uno como mujer es un camino de sabiduría, por eso nos llega menstruación, porque es una etapa relacionada con la vida, con lo fértil, con ser madre, esposa, abuela y *urruama*. Todo en nuestra vida está basado en el consejo.

Recuerdo que muy niña en mi proceso de formación, en algunas noches mi padre me mandaba a llamar para que escuchara y aprendiera historias, siempre nos estaba diciendo que nuestro oído debía estar pendiente, porque el día que fuéramos padres, también teníamos que enseñar a nuestros hijos, que es mejor que las escuchemos siendo niños porque eso nos haría buenos trabajadores y buenas madres.

Las historias que mi papá nos contaba eran historias de enseñanza, como la de la mujer floja, las personas que no cuidaban los animales, cómo aprendieron los pájaros sus cantos y muchas más. Todo esto lo enseñaba para que aprendiéramos a comportarnos. Les contaré unas de estas:

La mujer floja:

Era una vez una mujer joven y bonita, pero era muy floja; dormía hasta tarde y no ayudaba a su mamá a cocinar y hacer los oficios; su madre siempre la regañaba y le decía que como o

los espacios sagrados geográficos y territoriales. Así mismo, aunque Preuss no lo mencione, la Saga tiene el deber de conservar estos conocimientos sobre el territorio espiritual y físico, y como mantener la mediación entre estos.
²⁹ la palabra *Urruama* posee dos significados, uno es espíritu y otro es pensamiento. Por lo tanto, cuando hemos estado hablando de pensamiento en el ritual del pago u otro ritual, está relacionado con el pensamiento del espíritu humano, lo que me conecta con los padres espirituales; por eso no estamos hablando de religión Wiwa, sino de espiritualidad Wiwa.

aprendiera la vida de casada sería muy dura para ella. La joven se casó con un muchacho bien trabajador, cortaba madera en el bosque; así que tenía que levantarse a las cuatro de la mañana para ir a trabajar y regresaba ya casi de noche.

En las madrugadas a joven se levantaba con mucho sueño y ponía la olla en el fogón, pero se quedaba dormida; así que la mamá del chico terminaba haciendo siempre la comida y después la despertaba y le decía que le sirviera a su esposo, que él se iba. Entonces se despertaba, le servía y se volvía a dormir; así cuando el marido llegaba del trabajo ella seguía durmiendo.

Fueron pasando los días, hasta que la suegra comienza a quejarse con su hijo y a decirle que su esposa es muy floja y que no le ayuda en nada, le comenta que todo este tiempo es ella la que le hace la comida.

Él hijo va y habla con su esposa, le dice que por favor ayude a su mamá y que trate de preparar ella la comida, porque puede llegar el día en que yo desaparezca porque tu no me cuidas como tu esposo. La joven promete que de ahora en adelante le hará la comida y ayudará a su suegra. Después él joven habla con su madre y le dice que mañana no le ayude a su esposa, que ella iba a hacer la comida.

Al día siguiente la joven se levanta, pero nuevamente queda dormida; entonces al verla mamá de la joven dormida, nuevamente hace la comida, pero esta vez ella misma se la entrega al hijo y le dice que esposa está dormida de nuevo.

El joven mira a su madre y le dice, bueno ella así lo quiso, tomó la comida y se fue a trabajar. Ya casi a medio día se levanta la esposa corriendo y comienza hacer la comida, la sirve y sale corriendo al bosque. Al llegar buscaba por un lado y el otro y escuchaba por el norte el sonido del machete, iba en esa dirección, pero cuando llegaba no encontraba a nadie, y nuevamente escucha hacía el oeste el machete, iba corriendo y sucedía lo mismo... así paso toda la tarde, buscando a su marido por el sonido del machete, pero no lo encontraba, hasta que al anochecer se convirtió en pájaro nocturno y se le ve cantando solo todas las noches en busca de su marido.

Historia del Hayo:

Cuenta la historia que hubo un tiempo en que los hombres no usaban *poporo*³⁰ y las mujeres eran las que *poporeaban* y lo hacían bien; los hombres se dedicaban a la labor del cuidado de la familia, pero no sabían atender a los hijos y además de eso cuando la mujer llegaba de cazar y de sembrar, el hombre al servirle la comida, le servía poquito y él se echaba casi toda la comida. Entonces *Zerankua* y *Seynekun* como padres espirituales se dieron cuenta que esto no funcionaba.

Decidieron entonces entregarles el *poporo* a los hombres, porque se dieron cuenta que la mujer ya era sabia y no necesitaba de este, para alcanzar la sabiduría; pero el hombre no era sabio. Entonces decidieron que la primera mujer debía convertirse en la planta de hayo para que les enseñara a los hombres por medio del consejo el camino a la sabiduría; por eso hoy en día en las comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta ninguna de las mujeres *masca hayo*, porque es como comerse a ellas mismas.

Y para continuar con el alimento espiritual de la mujer, los padres le entregaron la mochila para que la tejiera en la noche y orientar con ella, el futuro de la comunidad y al mismo tiempo las ceremonias, por eso les dieron el algodón y el maguey como elementos de creación de mochilas.

Pero no solo las historias nos enseñan, también la naturaleza, las aves³¹, nos dan consejo; nosotros aprendemos de ellos, por eso siempre nos han hablado del búho³² cuando nos están formando; por eso uno como Saga aprende todo este conocimiento dejado desde el principio, la mayoría se aprende de noche y en la madrugada en la *Uzhui*, porque como Sagas, debemos aprender a manejar el sueño, si manejo sueño aprendo a ser sabia; por eso a uno le hablan del sueño como un niño, el sueño viene y viene y visita de noche, una dos tres y cuatro veces,

³⁰ El *poporo* está compuesto de un calabazo que se le entrega al joven *Wiwa* en transición a la adultez, este calabazo contiene en su interior *cal*, la cual es obtenida de las conchas marinas pulverizadas a altas temperaturas; a su vez, esta *cal* mezclada con *hayo* (*Coca* – mascada por el hombre) y el *chuscuno* (palo de madera usado para sacar la *cal* del calabazo) crean el *poporo*; esta masa formada con estos cuatro elementos, no solo dan origen y forma en la punta del calabazo, sino que también dan origen a la acción de *poporear* o *mambear*; representando simbólicamente el pensamiento del hombre en busca de la sabiduría.

³¹ Para los *Wiwas* y en general los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, las aves representan personas sabias y las voces de los padres espirituales para guiar en el diario vivir; así nos muestra *Cristina Echavarría*, que las aves nocturnas están relacionadas con las mortuorias, que el *Abi* (*Garrapatero*) es el ave asociada con el saber oír el consejo y el *Sibi* (*Gallina ciega* o *Bujío*) está relacionado con el respeto al trabajo espiritual. (*Echavarría*, 1993,208).

³² Ver (*Echavarría* 1993, 174) se habla del búho o *bwngu* y relata la historia de la importancia de oír consejo para quienes se están preparando como *Mamos* o *Sagas*.

diciéndonos despacito - acuéstate – pero nosotras debemos aprender a manejar ese sueño, porque así es que somos Sagas.



Figura1.5. Sagas y mujeres tejiendo algodón.
Fuentes: Imágenes de archivo Rafael Mojica.

Las historias que alimentan la formación moral de un pueblo, son el medio utilizado para poder fortalecer los principios en la memoria de sus integrantes para que estas enseñanzas perduren; lo anterior es una muestra de ello. Una mujer que no se ciñe a la mirada de las mujeres Wiwas que en su cotidianidad es tejedora, trabajadora de la huerta, pendiente de los niños y su educación, participante activa de su comunidad en las reuniones; es alguien que será señalada e incluso aconsejada para que mantenga los principios de vida de la comunidad. Estas historias ayudan y alimentan la identidad de la mujer, la cohesionan y la sostienen en el tiempo. Se continúa:

Antes los niños no dormían casi de noche, escuchaban historias, consejos, hoy se acuestan temprano, duermen libres, los acuestan, que los abraza el sueño y eso hace que las costumbres se pierdan, por eso el sueño no es bueno; así me enseñaron desde niña.

En cuanto a las cosas de la casa, eso siempre me lo enseñó mi mamá, yo recuerdo que me tocaba levantarme a las cuatro de la mañana, mi mamá me ponía a hacer el desayuno, mientras ella estaba pendiente a que la comida de cocinara, yo tomaba un tizón y salía a bañarme con mis hermanos, y me regresaba corriendo a servir la comida, y ayudar en la limpieza de la casa.

Yo de la casa no salía, y debía estar pendiente a la leña, a sembrar en la rosa, después el almuerzo y así en compañía de mi mamá aprendí todo lo que necesitaba, para cuando tuviera mi hogar. Todas estas cosas, debemos aprender para ser Sagas, pero también para cumplir con la enseñanza de mujer.

Nos muestra Matoya como ha transcurrido gran parte de su formación cuando era niña, cada enseñanza tiene un espacio donde ésta es compartida; en la figura 1.5 puede verse uno de estos espacios donde las niñas observan y ayudan a hilar el algodón y las mujeres de la comunidad se acercan y realizan la misma práctica alrededor de la Saga; en este momento es cuando se puede entablar conversaciones o comentar historias que contribuya al bienestar comunitario; en muchas ocasiones los espacios de diálogos son abiertos dentro de las actividades cotidianas. Sin embargo, la Saga por lo general siempre se encontrará en la *Uzhui*, ya que para ella no solo significa una casa de gobierno y ceremonias, sino también su hogar y las reuniones se realizarán alrededor de esta.

Encontramos entonces que en lo relacionado al conocimientos sobre el *ethos* Wiwa, sus historias de origen y lugares de pagamentos sagrados, son enseñadas en altas horas de la noche; mientras que en la llamada prima noche las enseñanzas son muy generales, las cuales pueden ser compartidas con varios miembros de la comunidad en la plaza central; para los Wiwas y especial los Mamos y Sagas compartir el conocimiento de noche con la comunidad es un espacio de confianza que se usa para discutir temas o problemas de tanto interés en las personas que pueden durar días sin dormir y tratando de encontrar soluciones o asimilaciones de estos.

Gran parte de la enseñanza y aprendizaje a las Sagas se recibe en la *Uzhui*, comienza aproximadamente once de la noche hasta la entrada de la madrugada; esto por la necesidad de no dormir tanto, los Mamos y Sagas son personas que perfectamente pueden durar semanas sin dormir, tratando de descifrar sueños, visiones o tratando de encontrar soluciones a problemas, la noche para ellos es el núcleo de la sabiduría y el consejo, es poder entrar al inicio del pensamiento del espíritu *urruama*, es la meditación en el oscuro vientre de la madre; por eso, solamente pueden disfrutar de este conocimiento las personas que tengan control de su cuerpo, y puedan soportar altas horas sin dormir; lo que convierte tanto el conocimiento como la formación exclusiva. Para un Mamo o una Saga que está en formación, no es sencillo poder dominar el sueño en el primer intento, pero si este en realidad desea y demuestra el

interés por aprender, lo mejor es que demuestre su mayor esfuerzo por controlarlo, entre más interés y disciplina muestre una Saga, más conocimiento se le será impartido, ya que para sus maestros no fue fácil el aprender, por eso ellos consideran que sus discípulos también deben esforzarse.

Para poder desarrollarlo, desde niña se le va controlando el sueño, un tiempo se deja dormir a las nueve de la noche y otro tiempo a las diez de la noche y así se va aumentando el horario, poco a poco; hasta que la niña puede durar toda la noche sin dormir; haciendo honor al símbolo de las Sagas como mujeres Sabias, hijas y consejeras de la luna; la cual les forma de noche.

Dentro de los medios de formación de los Wiwas para sus miembros tenemos el Uso de historias para el aprendizaje cotidiano y las normas de la comunidad. En el caso de la mujer se comprende que esta no debe ser floja, lo que se ve reflejado en cómo se encuentra el orden de su casa, en que ella tenga lista la comida de su marido y en un gran número de mochilas tejidas, la fidelidad y el cuidado de la naturaleza. Estos consejos e historias, en muchas ocasiones son contados a los niños y niñas para dormir, ya que tanto las mujeres como los hombres tienen que comprender y aprender sus obligaciones desde muy niños. Para una Saga estos conocimientos no pasan desapercibidos; su madre se encargará de que ella aprenda a preparar sus alimentos, especialmente si los que consume son sin sal. He encontrado Sagas que sorprendentemente nunca han probado sal o dulce, no han comido arroz, o cerdo; Son mujeres que guardan su alimentación y sin embargo pueden caminar distancias increíbles sin cansarse o realizar la mínima queja.

Cuando se habla de consejos, esto me desprende mucha curiosidad debido a que la madre y el padre imparten consejos muy hogareños, sin embargo, si estos vienen de linajes de Saga y Mamos, se trata de que todo el conocimiento obtenido pueda pasar a quién están formando. Toda la niñez y adolescencia (aunque para los indígenas la adolescencia no existe) de la saga, su vida, sus ritos, están rodeados de voces de ancianas y ancianos enseñándole y dándole consejos, sobre sitios sagrados, comportamientos, cuidados de algunas aves, secretos de sabiduría como adivinación, todo esto hace parte del consejo.

Relacionados con la naturaleza tenemos las aves, las cuales son conocidas como las mayores consejeras; aprender a escucharlas es una sabiduría que pocos dominan. Las voces de las aves

pueden estar presentes en cualquier reunión, en cualquier hora del día. Aves como el Búho, el Garrapatero, Bujío e incluso el murciélago son animales de mucha sabiduría, donde las voces de los Padres y Madres pueden manifestarse.

3.2. Saber de medicina y cuerpo

Antes de morir mi abuela le había dicho a mi mamá que debían entregarme *Segua*³³ para ir aprendiendo todo sobre el sobar o los masajes a las personas. La Segua es importante para una Saga, porque si alguien se acerca a uno con un dolor, un brazo partido o un golpe, entonces usamos la Segua como guía para pagarle a los Padres y Madres Espirituales y así saber la solución del problema.

Primero me comenzaron enseñando a sobar los pies de los niños³⁴, con mucho cuidado y como era niña, solo podía sobar niños y a medida que fui creciendo ya podía sobar personas mayores y otras partes del cuerpo; así fui aprendiendo poco a poco hasta que mi abuela no pudo enseñarme mucho, así que el Mamo de la comunidad de Cherua me dijo que él me podía enseñar un poco más y así me fui preparando para aprender a sobar bien.

Después de practicar con niños, y estaba ya grandecita, recuerdo que en la comunidad una joven que le había llegado menstruación le daba dolores fuertes; así aprendí el sobo para la menstruación, se coge y se comienza a dar movimientos por la espalda y después por el vientre, hasta que el cuerpo se le calienta y voté el flujo que le está molestando; después de terminar se le da una tomita de plantas.

El Mamo en ese momento me dijo que debía aprender todos los sobos; así que cuando llegaba un caso a la comunidad, me mandaba a llamar y me mostraba como se soban los brazos, rodillas y cabeza. Así fui aprendiendo a sobar todo el cuerpo, las barrigas embarazadas, los partos, los bebes, una parte del cuerpo descompuesta. Pero como nosotros como seres humanos no solo somos lo físico, sino que también somos espíritu, debemos de comprender que el cuerpo también nos habla del estado del espíritu (Fig. 1.6).

³³ En el pueblo Wiwa existen dos formas de comunicarse con los Padres y Madres Espirituales; el hombre (Mamo) hace usos del Zatokwa, ya antes descrito; y la mujer hace uso del Segua que puede tener distintas formas y usos, este medio de comunicación puede ser en forma de cuentas, cuarzos o piedras de determinados colores, ya sea para la adivinación en el sobo, o para dar consejo, entre otras actividades.

³⁴ En el caso del masaje para los niños, antes de realizarle el masaje, las Sagas piensan en el niño y en que estará bien, todos estos buenos pensamientos van dirigidos a dos sitios de pagamentos llamados *Shiriwa* y *Durzhiwa*.

Como te pasó a ti cuando te sobe³⁵, llegaste a la comunidad con tu rodilla hinchada por una caída y cuando comencé a sobarte te pusiste a llorar; ¿recuerdas lo que te pregunte?... te había preguntado si cuando te caíste estabas triste y venías llorando, y tú me contestaste que sí. Eso no lo supe porque si, lo supe porque al ver tu pierna le pregunté al *Segua* que te había pasado y me mostro tu espíritu triste. Por eso te caíste, te están llamado la atención. Entonces en estos casos uno lo que hace es que como tu espíritu se quedó en ese lugar de la caída, debemos traerlo y sanarlo; por eso cuando te sobaba llorabas, traías el espíritu de nuevo. Así mismo, sucede con las enfermedades, con los dolores corporales, con las caídas, muchas veces son ocasionadas por irrespetar sitios sagrados de pagamento, así uno no sepa, o tal vez pensaron o hablaron algo injusto del vecino, todo eso nos daña el espíritu y la madre busca formas de alertarnos. Así que, si alguien llega enfermo antes de dar sobo, lo primero es saber por qué se enfermó.



Figura 1.6 Práctica del Sobo de tendón o *suguanatuca*.
Fuente: Imágenes de archivo personal.

Ya cuando sabia sobar muy bien, me entregaron unos huesitos finos y caracoles, estos nos ayudan a comprender los huesos del cuerpo, así como las venas; ayudan a saber ubicarlas. En estos meses trajeron a un señor muy enfermo por meterse a molestar unos sitios sagrados, ese señor se estaba muriendo, es campesino; yo les dije que me lo dejaran un mes y regresaría

³⁵ En el 2013 visité varias comunidades, cuando viajaba de regreso de la comunidad de Wikumake en horas de la media noche, cansada y con un morral que pesaba unos treinta kilos, me resbale y todo el peso del cuerpo y morral quedaron sobre mi rodilla izquierda; continué caminando unas 10 horas más, hasta llegar donde la Saga María I. Mojica que, al verme la pierna tan hinchada, ordeno que me quedara en la comunidad hasta que me sintiera mejor.

sano. Nos tocó hacer un trabajo de pagamento al lugar afectado, le dimos a ese padre espiritual del lugar unos cuarzos y conchas de caracol, después pusimos al señor a confesar todo lo que hizo en el lugar y ya después de eso, se le empieza a pedir al espíritu que protege ese lugar, que lo soltara y lo liberara su cuerpo.

Después de saber que ya estaba libre, se le comienza a hacer sobo por todo el cuerpo; uno soba y toda esa enfermedad la recoge y la deposita en *Shiwanambua* (lugar de pagamento de venas y arterias), ya con el tiempo se podía levantar, caminaba por aquí, iba al río, así poco a poco. Ya al finalizar el trabajo, se le da consejo y se le trabajan los hilos espirituales (*Ruama shima tuama*), para que no se enferme más, después se le amarra un hilito en los dos brazos, eso lo mantendrá protegido.

Ya he hablado de varios tipos de sobos, el de niños (*zhanduna tuama*), el de venas y arterias (*shiwana tuama*), existen muchos otros como el de las mujeres durante el embarazo, al momento de dar a luz (*Somanzhe*) y después de dar a luz que es el *tunawarzhiwa* todos estos ayudan a tener un buen parto y no quedar con dolores en el cuerpo; ayudan también al bebé a nacer saludable.

En la figura 1.6 se muestra uno de los masajes más comunes que se realizan dentro de la comunidad; este es cuando alguien se cae y descomponen una rodilla, pierna o brazo; debo exponer que viví completamente esta experiencia y que la pierna que se muestra me pertenece; estuve en un tratamiento de una semana donde tres veces al día me aplicaban manteca de cerdo y masajearon mi rodilla y que la caída que había tenido era muy fuerte; por medio de este tratamiento pude constatar dos cosas: la primera que al empezar los masajes la Saga sin necesidad de comentarle, ya sabía lo que me había sucedido y a medida que me masajearon iba repitiéndome cada momento del accidente, coincidiendo totalmente con ello; lo segundo es que a medida que se iba cumpliendo con todos sus requerimientos y cuidados, a las dos semanas ya podía caminar y correr con total normalidad.

Aprendiendo cosas a medida que hablábamos, como que la persona que se esté sobando, si es mayor de edad y quiere que todo salga de buena manera, no puede tener relaciones durante los trabajos del sobo; solo puede tenerlo al finalizar el trabajo. Pero, así como el sobo es importante para el cuerpo, las plantas también son importantes no solo para la salud, sino también que el sobo sin planta no cumple un remedio completo.

Existen enfermedades que necesitan de plantas, puede ser diarrea, en esa se usa la hierba buena; cuando una persona está mal de la vista se prepara el yanten para ayudarlo o para los cólicos, esta planta es muy buena; y así, las plantas ayudan para lo bueno, los males del cuerpo, pero para hacer un remedio, debemos tener precaución, se debe saber la cantidad necesaria que el cuerpo del enfermo necesita, pero también se debe saber que plantas juntar con las otras. Todo es equilibrado con la naturaleza.

El uso del cuerpo y las plantas está muy relacionado, todas las Sagas deben manejar este conocimiento, que puede también ser muy bien usado por un Mamo; Lo importante en el uso de las plantas es saber manejar el equilibrio entre el usos y mezclas de cada una, también es bueno tener en cuenta que una planta es un ser como cualquier otro en el planeta, y está formada por energías malas y buenas, a las que cualquiera puede apelar o desequilibrar si desconoce sus usos. En la formación de la Saga Matoya se puede ver la evolución de los masajes, comenzando con niños para ir practicando y a medida que iba creciendo con personas de su misma edad. Esto sucede porque una Saga crea un nivel de conexión con el cuerpo y a medida que crece puede comprender aún más las distintas enfermedades o dolencias que aquejan un cuerpo.

Por eso los niveles de comprensión del ser humano, van más allá de lo físico, y es en esta parte donde lo espiritual entra en juego con el significado de la dolencia y sus posibles causas. Por eso se tiene una mayor relación que la enfermedad, dolencia o algún mal que aqueje a un niño está relacionado con la vida que llevan sus padres en la intimidad familiar; infidelidades, violencia intrafamiliar, celos, resentimientos o temas relacionados; en este caso se trabaja tanto física como espiritualmente con los padres para tratar de salvar la vida del niño o niña.

Así mismo las enfermedades pueden ir evolucionando, pueden surgir por males (brujería) enviados por alguien, pensamientos de quejas o resentimientos hacia alguna situación o hacia otras personas, pero también pueden surgir porque un espíritu de algún sitio sagrado está pidiendo alimento o alguna persona fallecida pide ofrendas; todo esto muestra que tan variable son los orígenes de una enfermedad, pero al tiempo muestra la necesidad de conocer sus causas y no confundirlas, para lo que se necesita experiencia y experticia.

Se cree entonces que en ocasiones no es el cuerpo el que se encuentra enfermo, es el espíritu de la persona; Para saber guiarse una Saga con las enfermedades, tiene tres símbolos que le

ayudan; el primero son unos huesitos y caracoles que se le entregan, con estos al tirarlos sobre un pedacito de madre, puede saber la causa de una caída o fractura; otro es la *Segua* con esta puede saber el origen espiritual de la enfermedad y finalmente tenemos el *Ruama Shima Tuama* este es un hilo espiritual que se le pone a las personas para su protección, es representado físicamente con un hilo de algodón y una pequeña cuenta, colocado en la muñeca de las manos.

Cada parte del cuerpo, tiene un lugar sagrado de representación, para ser sano; lo que quiere decir, que si alguien se enferma cada enfermedad tiene un lugar establecido territorialmente donde a partir de consultas directas a las madres espirituales puede conocerse y saber la forma de sanar ha dicho enfermo. Todo esto muestra la fuerte relación que establecen los Wiwas en su vida con la naturaleza que les rodea o su territorio, el mundo espiritual y sus cuerpos.

3.3. Saber ritual y comunicación con espíritus

Ver la ritualidad y comprender el rol que puede tener la sexualidad dentro de los Wiwas, es uno de los propósitos de esta parte; si estamos hablando de una complementariedad, es necesario mirar como Matoya nos plantea en este parte del capítulo el aprendizaje y el ejercicio de los rituales. Sin dejar de lado que muchos de los significantes en los símbolos manejados suelen ser femeninos. Dejaremos entonces a Matoya que nos explique:

Sobre nuestras ceremonias como pueblos Wiwas debemos cumplir con procesos para ser una mujer Wiwa o para ser Saga. Lo que le he venido contando, una niña nace y se bautiza, después se enseña a cocinar, a trabajar en la casa, el aseo, todo eso; ya cuando uno ve que está teniendo senos y se desarrolla, ya viene ceremonia para ser señorita, después si quiere casarse matrimonio y así, es mamá y bueno el final la mortuoria.

Todas las ceremonias que se hacen para la mujer, también se hacen para el hombre, con la diferencia de que cuando el niño se convierte en hombrecito, allí se le hace ceremonia de entrega de poporo, eso quiere decir que ya puede casarse.

Ahora, todo lo que se llama así ceremonia, solo puede ser hecho por el Mamo y la Saga; a veces lo hacen los dos, pero a veces la Saga tiene más conocimiento de hacer una ceremonia, entonces ella la hace o el Mamo se equivoca en algo, allí estamos para orientarle. Pase que suceda, que el Mamo lo sabe hacer mejor, entonces el guía o pase que la familia quiere hacer ceremonia con pueblo Kogui, bueno ellos lo hacen en pueblo Kogui.

Un Mamo y una Saga están para ayudar a su comunidad, por eso si uno de ellos le incumple a la comunidad, ellos pueden poner castigo. Desde hace tiempo nos han enseñado que nuestro deber es guiar y vigilar que la *Ley de Sè*³⁶ se cumpla, el Mamo se le entrego una parte de responsabilidad y a Saga otra, por eso nos apoyamos.

Si las Sagas ya no saben hacer ceremonias, se olvida consejo, canto, sino sabe hacer sobos, si todo eso queda en el olvido, entonces se incumple a la *Ley de Sè*, entonces hay desorden, se muere el Wiwa, se pierde, y dejará de existir; porque ya no podrá comunicarse con los espíritus de los padres y madres para agradecer comida, pescado, grano, carne, yuca; no tendrá comida, no tendrá tierra donde sembrar, porque vienen desorden en la naturaleza, ríos se desbordan, lluvias fuertes caen... todo eso sucede si el Mamo y la Saga dejan de hacer su trabajo.

Lo espíritus están presentes en todo, al cantar, al bailar, ellos nos hablan y manifiestan cosas, por eso uno debe saber que significan los guiños en el cuerpo, debemos saber usar *Segua*, debemos saber y conocer los sueños, los cantos de los pájaros (Echavarría 1993, 55)³⁷ porque a través de ellos los espíritus nos hablan ya sea para el pueblo, para alguien de la comunidad o para uno mismo.

Todo esto me lo decía mi mamá, ella me enseñó porqué es importante que uno les enseñe a otras niñas, porqué es necesario mantener siempre viva la Saga y el Mamo, pero siempre su *Urruama* en la comunidad. Por eso es que siempre estoy con mi esposo, él es Mamo y siempre trabajamos juntos, y donde va el uno, está el otro y enseñamos a nuestros hijos.

Esta parte enmarcara la ritualización de los roles del sexo, donde los rituales no solo están encargados a los hombres Mamos, sino que la mujer Saga también está capacitada para

³⁶ También conocida como la Ley de Origen, consiste en el principio espiritual de existencia de los pueblos que hacen parte de la Sierra Nevada de Santa Marta (Arhuacos, Kankuamos, Koguis y Wiwas) que indica que todo en el mundo se materializó de manera armónica. Es decir, todo se construye primero en el “pensamiento” para después ser materializado, para ello se toman algunas cosas de la naturaleza y se paga un tributo por ellas. Se han estas el agua, los árboles, las lagunas, etc. (Guerra 2013,84) (Ravelo, Córdoba y Torres 2008, 47).

³⁷ Hubo un momento en el que estando en la comunidad de Kemakumake, comencé a tener sueños de niños que morían ahogados; al levantarme asustada caminé de inmediato a hablar con el Mamo Ramón Gil y la Saga María Dingula, ellos comenzaron a explicarme el sueño. En ese momento, la Saga me dice que tengo el don de adivinar y ver a través de los sueños; intrigada le pregunte si eso se podía y si existían otras formas de hacerlo; fue allí donde me explico que las Sagas tienen varios sistemas de adivinación y comunicación con los espíritus, que son las visiones, los guiños en determinados puntos del cuerpo, los pájaros al cantar, los sueños, la Segua y cierto movimiento con las manos. Comentaba que ella manejaba algunos, pero que era muy extraño ver algunas dominar todos.

desarrollarlos. En los Wiwas he notado que el desarrollo de un ritual en lo preferible debe estar dirigido por la pareja de Mamo y Saga, donde no existe la exclusividad de que sea solo el Mamo quien lo dirige y tiene este conocimiento. La importancia de que los dos estén juntos para los rituales, es porque cada uno está encargado de guiar y decir lo que le corresponde a la comunidad, en el caso de las Sagas guían a las mujeres y en el caso del Mamo a los hombres. Ya que cada ritual tiene acciones distintas para cada sexo.

Sin embargo, existen ocasiones en que la Saga conoce bien el ritual, entonces esta se encargará de dirigirlo siempre que se presente la ocasión. Esto nos muestra como en esta comunidad, los rituales muestran una complementariedad de roles y de sexos, donde el Mamo y la Saga como esposos, representan la ayuda mutua y el ejemplo de la comunidad para su desarrollo.

3.4. Saber de música, cantos³⁸ y danzas

En esta parte las Sagas aprenden uno de los roles más importantes y complejos. Tanto la música, como cantos y danzas son usados como rituales y como expresión que enmarca festividad. La música maneja nuevamente ese elemento de complementariedad entre lo femenino y masculino; las canciones muchas de ellas intraducibles, más que palabras (muchas de las cuales no tienen significados en español) expresan sonidos parecidos a murmullos provenientes de la garganta, estas canciones que son usadas en rituales enmarcan el sentido de la feminidad expresada hacia los símbolos que la componen. Finalmente, las danzas cumplen papeles rituales y comunitarios.

Proponemos sintetizar en esta final de capítulos primero la explicación sobre la importancia de la música en la formación y la inserción en la cosmovisión y ethos Wiwa en la vida de la Saga por medio de las expresiones espirituales manifiestas en este capítulo, establecen una estructura ritual.

A continuación, Matoya nos guiara en su narrativa:

³⁸ Konrad Theodor Preuss habla sobre distintos tipos de canto que encierra en la comunidad Kogui (Muchos de estos no difieren de los Wiwas) donde muestra en su capítulo titulado Cantos de Palomino las Fiestas de Marzo, la fiesta de septiembre de la Madre Universal, cantos festivos generales y cantos de las mujeres. En la comunidad hermana Wiwa, este fue uno de los pequeños acercamientos que se puede encontrar en la mujer haciendo parte de las ceremonias o fiestas generales. (Preuss 1993; 89).

Siempre me ha gustado ver a las personas cantar y bailar; aunque la música que más me gusta es la de carrizo, creo que esta debe enseñarse a los niños y niñas, por eso aquí cuando tenemos alguna fiesta aprovechamos para que las niñas aprendan a tocar los instrumentos; otras a bailar y otras a cantar. Los Wiwas tenemos dos músicas, la de la mujer y la de los hombres. Como existe familia de hombre y de mujer, así también la música es una hecha por el hombre y otra hecha por la mujer; la madre naturaleza, los espíritus escuchan una sola música, una sola persona. Si no hacemos ceremonia con música todo se desequilibra; por eso el canto del hombre y la mujer se cuidan y se necesitan para existir uno al otro.

Por eso mismo los instrumentos que existen son para cada una. Los instrumentos que usamos las mujeres son los *Kuntua*,³⁹ *el kumana*,⁴⁰ *bunkuizhi (la trompa)*⁴¹ y el *kiunguma*⁴² o caparazón del morrocoyo; la trompa y el caparazón del morrocoyo es muy raro verlos, son instrumentos muy ceremoniales y que fueron dado primero por nuestros padres espirituales, después de darnos el *bunkuizhi* fue que nos dieron el *carrizo* o *ayinbiasha*. Hoy en día no se están tocando, esa música se está perdiendo.

En este aparta encontramos inmerso en el discurso indígena la complementariedad; para el pueblo Wiwa no se puede hablar de la mujer sino se le da importancia al rol del hombre en sus vidas; es decir, los discursos, vidas y símbolos giran alrededor de la complementariedad de roles, abarcar uno de estos sin tener en cuenta al otro, expresaría una mirada o punto de vista incompleto e inconcluso. Esto puede verse también en la cantidad de símbolos que alimentan esta noción de complementariedad: Tenemos la música femenina y masculina que al ser tocadas son una sola música para los espíritus; tenemos la imagen de Padres y Madres espirituales, los sitios sagrados femeninos y masculinos, las dos casas ceremoniales⁴³ la Uzhui

³⁹ *Kuntua* es un instrumento hecho con cascabeles o en algunos casos con semillas que producen el mismo sonido; se amarra dando dos vueltas en una de las piernas. A medida que se van dando pasos, se va cantando y los tributos que se entreguen a la madre tierra se apilan donde las mujeres están bailando. Al hacer esto, el espíritu de la naturaleza llega al bailante y así se equilibra la relación entre los seres humanos y la naturaleza (Fig. 1.7).

⁴⁰ *Kumana* es un instrumento femenino de percusión, usado en los rituales al momento de la entrega de tributos ya sea en las mortuorias o matrimonio; después de cantar este es tocado y los tributos son entregados a la naturaleza (Fig. 1.8).

⁴¹ La *Trompa* y su música son una representación de las ranas, su música es usada en ceremonias para pagar espiritualmente el agua y todos los espacios geográficos en los que esta se representa (lagunas, nacaderos, desembocaduras, ríos y mares), este instrumento es compartido con otras comunidades indígenas regionalmente como los Wayuu.

⁴² Este instrumento ya no se ve dentro del pueblo Wiwa, pero tuve la oportunidad de mirar uno en la casa de una de las Sagas, se usan los caparazones de los dos animales tanto hembra y macho; en la base de su caparazón llevan añadido un poco de cera, para producir un sonido como el de una caja.

⁴³ Fischer y Preuss (1989; 145) al hablar de las casas ceremoniales de los Koguis, las cuales no varían en estructura y significado al resto de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta; muestran como están representan simbólicamente el “útero de la Madre Universal” y aunque solamente la centra en los hombres, muestra cómo

para la Saga y la Unguma para el Mamo; las dos formas simbólicas del pensamiento y espíritu la mochila para lo femenino y el poporo para lo masculino. Todo lo anterior nos muestra la importancia que tiene dentro del orden social de los Wiwas el valor del hombre y de la mujer, y el papel que viene cumpliendo la Saga y el Mamo es el de equilibrar o manejar el hilo de vida de generación en generación. Por lo tanto, hablar de la complementariedad no solo implica que relevarse actividades entre ellos para el desarrollo efectivo de los rituales desde el punto de vista ritual o cultural; pero desde el punto de vista político significa también el intercalar roles de autoridad para el ejercicio del gobierno propio, aunque esta forma de manifestación es mucho más anormal en manifestarse; sin embargo y trasladándolo en un sentido básico y sexual de existencia representa vida y equilibrio. Es vida porque para la los Wiwas es necesaria la semilla del hombre (semen) y la casa de la mujer (vientre) para dar sentido al simbolismo de la fertilidad.

Por esto los roles sexuales en medio de un ritual necesitan de las dos manos sacerdotales para cobrar sentido, tanto de la mujer como del hombre. Son apoyo, son uniones de saber; por esto donde falla o falta la comprensión de un ritual por parte del hombre, la mujer debe estar presente para decirle si este va bien o va mal, si falta algo o que se necesita. No es extraño que hoy en día las mujeres tengan menos participación en la realización de estos rituales. La introducción de ideas religiosas y educaciones externas durante los procesos de evangelización hicieron que muchos de estos modelos se perdieran, que la mujer se centrara más en temas hogareños y encerrados. Por esto, son pocas las Sagas que tienen el pleno conocimiento de manejar los rituales de forma completa.

estos espacios internamente son llenados con hamacas que representan la placenta, desde la cual se conversa y se comparte conocimiento.



Figura 1.7 Instrumento femenino Kuntu
Fuente: Imágenes de archivo Org. Wiwa Golkushe Tayrona.

Matoya:

Yo sé tocar muy bien *la trompa* con ella se le paga a la naturaleza todo lo rojo, se le canta a la montaña sagrada *Kasobi*. Pero para hacerlo ahora necesito tener mis dientes completos ¿cómo puedo hacer para enseñar? Ya muchas mujeres en las comunidades han olvidado *la trompa* y yo puedo enseñar, pero para tocarla necesito tener mis dientes completos.⁴⁴

También, a las personas se les ha olvidado que la música del *kiunguma* mantiene a las comunidades en paz, el no tocarlo hace que crezca la violencia entre nosotros y con los pueblos hermanos; ya que este instrumento es usado para mantener la armonía entre los seres humanos.

Sin embargo, su aporte al valor del territorio y a la continuidad de la permanencia de sus legados han sido responsabilidades que se han mantenido a partir de la crianza; vemos entonces como las Sagas no han permitido del todo que sus conocimientos desaparezcan, sino que por medio del conocimiento heredados han mantenido tradiciones y fortalecimientos comunitarios.

⁴⁴ Dentro de la comunidad indígena Wiwa se presentan ciertas circunstancias que, por envejecimiento del cuerpo, muchas Sagas ya no pueden transmitir el conocimiento de la música y ciertos cantos. ya que la trompa en su uso, es sostenida con dientes y así produce su sonido; en el caso de los cantos por la exigencia bocal que tienen, no pueden ser entendidos si la persona carece de dientes, para hacer el juego de voces.



Figura 1.8 Instrumento femenino *kumana*
Fuente: Imágenes de archivo Organización Wiwa Golkushe Tayrona.

Cuando los padres espirituales nos dieron el *ayinbiasha* o *carrizo*⁴⁵ estaban dándonos la música de los hombres, que también tienen instrumentos como *Watku*,⁴⁶ *el buga*,⁴⁷ *maracas*,⁴⁸ estos instrumentos alimentan en la naturaleza el espíritu femenino, así como los instrumentos de la mujer alimentan el espíritu masculino.

⁴⁵ Es un instrumento de viento, semejante a la gaita que se usa en la cumbia; su cuerpo es hecho del corazón del cactus, con una cabeza de cera de abeja y pluma de pato. Hoy en día sus elementos para fabricación han variado desde tubos de plástico hasta tubos de hierro; En el pueblo Wiwa y en los pueblos de la Sierra Nevada en general se encuentran dos instrumentos de estos, primero el carrizo hembra que tiene de cinco a siete fisuras con sonidos distintos y el carrizo macho que posee una fisura produciendo este un solo sonido, llevándolo a establecer el tiempo en la música (Fig. 1.10).

⁴⁶ Es un instrumento de viento que se usa para tocarle a los animales y cultivos. Antes de salir de caza en el pueblo Wiwa se le canta a la madre de los espíritus de los animales y de la naturaleza así de esta forma se obtiene el permiso para poder cazar.

⁴⁷ Este es un instrumento de percusión usado para ceremonias ya sean de matrimonios, bautizos, entre otras (Fig. 1.9).

⁴⁸ Este instrumento es muy conocido en América por su diverso uso en pueblos indígenas y comunidades afro; consta de una cabeza de totumo o calabaza con semillas dentro sostenidas con un tronco delgado de unos 50 cm. Este instrumento es también usado en las cumbias, es decir toda la zona baja de la Sierra Nevada de Santa Marta o Magdalena medio (Fig. 1.10).



Figura 1.9 Instrumento masculino *buga*
Fuente: Imágenes de archivo Org. Wiwa Golkushe Tayrona.

La música no tendría importancia sin el baile o danza. Por eso tenemos varios bailes como la gaita⁴⁹, el chicote⁵⁰, y los bailes ceremoniales. Para tener la música y baile de gaita se usan los instrumentos de *Carrizo* hembra y macho, *maracas* y el *buga*; esta música es masculina, para bailarla el hombre y la mujer se toman de la mano y se mueven de un lado al otro. Se usa para fiestas de bautizos, matrimonios o para cantarle a los animales.

⁴⁹ Esta música es originaria de los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta; en muchas de las ocasiones es acompañadas por palomas, que son composiciones sobre aspectos de la cotidianidad de los pueblos y que está construida aproximadamente de cinco a diez versos. Existe una hipótesis de que esta música da origen al vallenato, pero es algo no comprobado, es más un conocimiento local. Sin embargo, la forma en que se baila no varía mucho a como se baila el vallenato.

⁵⁰ Esta música es hecha para ceremonias especialmente las de comienzo de año, así como para darle la bienvenida a la época de siembra y cosecha. Las ocasiones en que esta música está acompañada de canciones es cuando se le canta a la luna, el sol o el agua.

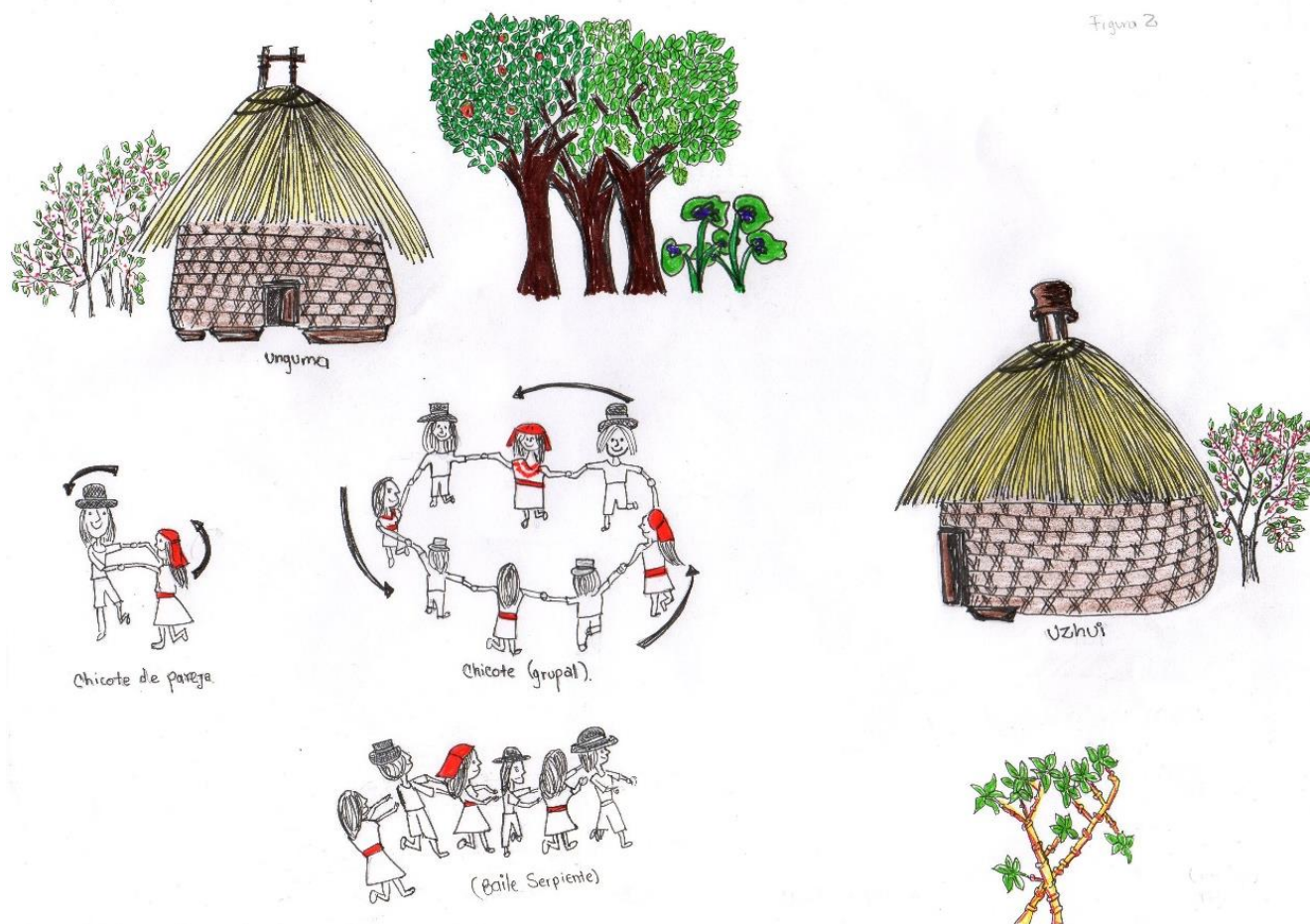


Figura 1.10 Instrumentos musicales Wiwas
Fuente: Imágenes de archivo Org. Wiwa Golkushe Tayrona.

Para poder sacar la música de chicote y bailar solo se usa el carrizo macho, una maraca, y el buga. Su baile es muy marcado por el *carrizo* macho, este se baila en pareja, pero también se baila en comunidad; pueden entrar niños, niñas, jóvenes, ancianos, todos se toman de las manos y llevan el mismo ritmo de levantar el pie derecho y dejarlo caer todos juntos, y al hacer esto uno mira hacia la derecha y hacia la izquierda mientras se hace una gran ronda, haciendo el movimiento de la tierra. Cuando se baila en pareja se hace lo mismo, pero agarrados de las manos, o puede hacerse figuras de baile como la de la serpiente (Fig. 1.11).

Los bailes ceremoniales están acompañados de *la trompa*, de *la kumana* o de *la kuntua*; existen momentos en que están juntos, uno de estos bailes es que la mujer junta sus pies y levanta las puntas del pie al mismo tiempo, las deja caer y después levanta los talones del pie; este movimiento se repite y repite, es para pagarle a los espíritus y es usado para las mortuorias especialmente; pero también para fiestas alegres.

Figura 1.11 Danzas y casas ceremoniales Wiwas.



Fuente: Ilustración del trabajo de campo (Ketty Fuentes).

Tanto la música como los bailes, dependen de las canciones. Las tres van relacionadas, aunque en todo momento no se puede cantar. Las canciones que conozco las he escuchado desde bebé, mientras dormía mi mamá me las cantaba y en otras ocasiones cuando estaba aprendiendo me ponía a cantarlas de noche y a aprender otras más complicadas; esto fue cuando tenía más cabeza, más grandecita estaba.

En ocasiones pasaba que no me aprendía rápido las canciones, entonces me pegaban duro, porque me decían que solo debía escucharlas una vez, para aprenderlas. Así que me tocaba estar muy pendiente a como ella las cantaba.

He aprendido canciones para el mar, los pájaros, al sol, las estrellas, la luna, el tigre, la canción de muertos, de *Segua*, del Agua (*Yira*)⁵¹, canción de bienvenida al agua - del

⁵¹ Aquí la autora: Sobre la canción del agua una Saga nos comenta: Como sabemos que el agua es una madre, la cual nos ha dado la vida, por eso con los cantos se empieza a contarle de donde nace (laguna) y partiendo del

cabo del agua (*kunka yuga*), canción de saludo de la Madre de los animales⁵² y así canciones de pescado cheba de agua dulce, todo eso.

Muchas de las canciones van acompañadas de trompa y de kumana, cantamos a los espíritus de la naturaleza para mantener toda el agua, los animales, para mantener pescados y frutos que se encuentran a la altura de la tierra de los Wiwas (Fig.12) porque es nuestro deber mantenerlos vivos, eso se ordenó desde el principio del mundo, así manda la ley de origen o Ley de Sé.

Fuente: Tomado del artículo de José Alberto peñaranda vera Movimiento y Territorio Wiwa.

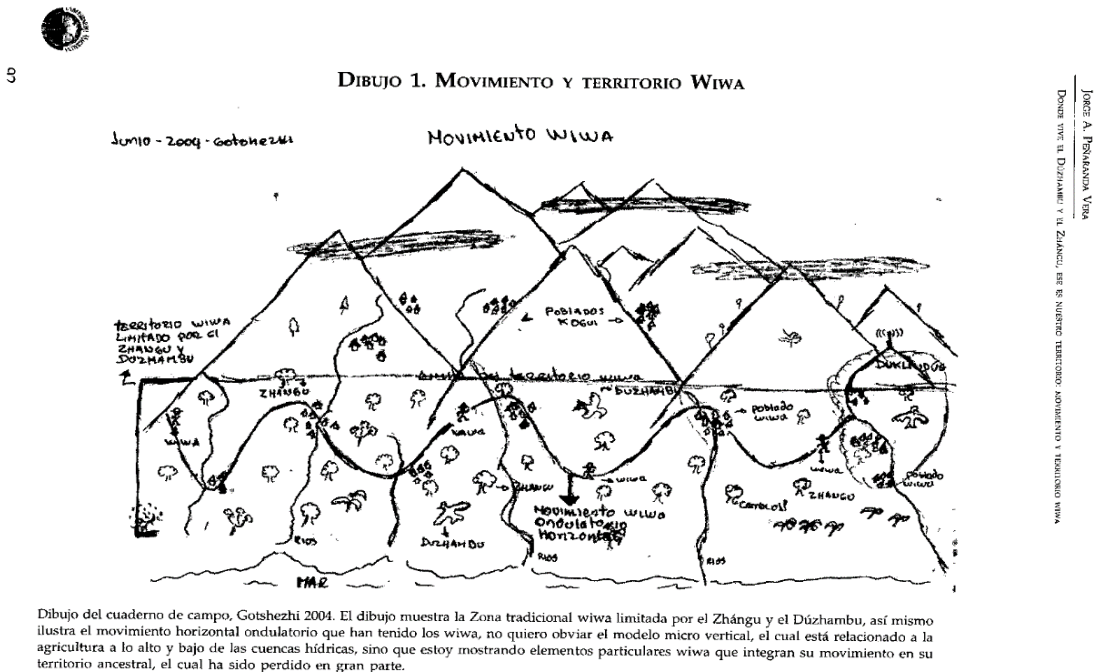


Figura 1.12 Territorio medio, habitado en la Sierra por los Wiwas.

Muchas de las cosas que escuchaba, era que nuestra madre del canto está en museos, que allá se lo llevó una gente; con esta madre se cantaba a todo el alimento, al padre de toda la comida como el plátano, frijol, los pescados, la carnita, todo eso. Pero el

trayecto que recorre tiene sitios sagrados o posos que se le realizan trabajos dependiendo la clase de material y tipo de confieso que se realiza del pueblo para mantener el caudal sano y con abundancia de agua y equilibrio como esta encomendado; así el agua que recojo y consumo no me hará daño y así, así se le canta hasta que llegue al mar.
⁵² Aquí la autora: Sobre las canciones relacionadas con los animales y los seres vivos, se dice que se hace por la necesidad de mantener los principios culturales que se han establecido como mandatos a estar en armonía con la naturaleza, evitando el exterminio de seres y plantas.

hermanito menor⁵³ aprendió eso y ahora viene y hablamos el lenguaje de ellos; ya casi no hablamos *Dumana* y todo esto está es porque nuestra música se ha debilitado.

Por eso mi abuela me decía que cuando la enseñanza de la música, el baile y el canto se acaben, todo se acabará; y si no se le canta al alimento toda la semilla desaparecerá, hoy en día he podido ver que todo lo que ella decía se está cumpliendo; como el arroz, la lenteja, el cerdo son comidos por la gente y nada de esto es de nosotros; así tampoco vemos la danta, el duminiko, el shimaka (plátano) que son nuestras semillas que ya desaparecieron.

Las imágenes que tenemos en las figuras 1.7; 1.8; 1.9 y 1.10 son las muestras de cómo son los instrumentos femeninos y masculinos, para poder tener un poco más claro los sonidos que cada uno generaría; la *kuntua* (fig. 1.7) es usada en su mayoría para mortuorias y para danzas ceremoniales donde los instrumentos son las voces de las Sagas bajo el sonido de un constante golpear a la tierra de los pies con el cascabel de semilla. Otras festividades que pueden ser de bienvenida u otra celebración, son usados instrumentos como la *kumana* (fig. 1.8) y los *carrizos* (fig. 1.10).

Los dibujos de campo como la figura 1.9 muestran como las fiestas y celebraciones se realizan en medio de las dos casas ceremoniales *Unguma* y *Uzhui*; de las cuales todos pueden participar sin importar la edad, pero que al empezar debe ser consciente de que no podrá salir tan fácil de esta celebración, hasta que demuestre una admirable resistencia en las danzas.

Como análisis de este capítulo podemos establecer una temporalidad necesaria que debe vivir una Saga, este es el aislamiento y la formación; la niñez de la Saga transcurre en estos dos momentos donde por enseñanzas de su abuela y madre comienza a asimilar el mundo de forma diferentes a las otras niñas de las comunidades; los conocimientos que recibe, los horarios en los que se establecen sus días y actividades, la vivienda que habita y las personas con las que debe tratar o relacionarse, muestran cómo se va conformando el valor moral de las Sagas; este es su *ethos*. Es decir, todas sus costumbres y conductas son asimiladas y aprendidas, las cuales forman su carácter y personalidad. A pesar de su condición de

⁵³ Se le dice hermano menor a todas las personas no indígenas cuyas prácticas muestran un desconocimiento espiritual y material de la madre tierra, especialmente sobre el territorio ancestral; este concepto se refuerza dentro de los trabajos antropológicos antes realizados en la zona, al mismo tiempo se comienza a implementar este término para referirse a los colonos, a personas que viven en ciudad e incluso al gobierno colombiano.

aislamiento, la Saga es consciente de que su formación y aprendizajes son heredados, es consciente de lo exclusivo que esto representa; pero que de la misma manera es también una entrega al servicio espiritual de una comunidad. Por la importancia sacerdotal de este caso, el aislamiento cobra su importancia, para evitar que la mujer se desvíe de su formación o está la deje incompleta.

Para la comunidad es necesario que una Saga viva este proceso de formación ya que no solamente poseerá conocimientos desde su experiencia, sino que también conocerá los de sus antecesores, aspectos como el carácter, el respeto, ciertas formas especiales de adivinación y efectividad en los trabajos espirituales que determinaran su calidad y entrega desde la mirada de su comunidad; se hacen necesarios porque este encierro, formación y separación muestran de forma visible y material el significado de lo materno; es decir, estableciendo una mirada simbólica de la casa ceremonial, tendríamos que la Saga es el feto en formación, la *Uzhui* es el vientre que mantiene este feto por nueve meses para luego dar paso al parto o nacimiento de una nueva Saga a la comunidad. Sin embargo, los tiempos que se establecen son distintos, ya que este proceso culmina en el momento de la llegada de su periodo menstrual.

Tenemos entonces que desde niñas las sagas son rodeadas y viven inmersas en simbologías femeninas, las cuales están reafirmando el sentido natural de su cuerpo y con esto me refiero a la maternidad, al proceso de ser madre; pero también es reafirmado en la naturaleza, la fertilidad de la tierra. Aquí vemos como todos estos símbolos son los que alimentan su *Ethos*, sus creencias y valores.

Estos espacios de formación de la Saga que se realizan dentro de la casa ceremonial femenina o en los sitios sagrados; establecen además diferencias, este ámbito marca un status generado por el conocimiento y que reafirma una estratificación interna en la comunidad, pero esta estratificación nos lleva a reorganizar o incluir a las Sagas dentro de los esquemas sociales y espirituales que se han establecido e incluso que muchas de las organizaciones indígenas replican⁵⁴; hablamos de la Saga en la misma posición social y espiritual que el Mamo.

⁵⁴ Para mirar como es el esquema referido, puede consultarse el artículo de Giraldo, Natalia. 2010. *Camino en espiral. Territorio sagrado y autoridades tradicionales en la comunidad indígena Ik# de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Revista de pueblos y frontera digital. V.6, n.9 junio-noviembre. figura 2, página 203. Universidad de Caldas.

Así mismo el conocimiento que se le imparte refuerza lo anteriormente dicho con relación al status, ya que para los Wiwas es algo muy celoso, hablar de sus conocimientos a cualquiera, e incluso cada Saga o Mamo poseen un “secreto” o conocimiento espiritual especial que le permite tener siempre una mejor eficacia en sus trabajos; así mismo el conocer los orígenes e historias alrededor de las danzas, canciones, historias y música son conocidos por muy pocos y son manejados por Mamos y Sagas; la exclusividad de estos los reviste del don especial para el mantenimiento del orden de la vida.

Por medio de este capítulo se puede constatar la importancia del *ethos* en la Saga, la constitución de valores femenino como “la mujer activa y trabajadora” que se devela no en lujos materiales, sino en número de mochilas⁵⁵ tejidas, habla esto de unas de las formas de enseñanza más milenarias y necesarias en esta comunidad, la enseñanza del tejido es transmitida de abuela a hija y de hija a nieta (así como el saber a las Sagas), lo que nos muestra un hilo histórico donde lo femenino es constantemente fortalecido y continuo, que rompen los tiempos de la vida y la muerte; vemos entonces la mochila como objeto exclusivamente femenino cuyo significante es el “pensamiento” o *urruama*, este pensamiento está relacionado con el “espíritu” de lo femenino y la “memoria” la cual ocupa uno de los aspectos más relevantes de la formación.

Así mismo Con relación a la formación, sucede lo mismo; son memorias de quien enseña, plasmada en quien aprende; pero las memorias de quien enseña cubren sus generaciones anteriores, estilos, secretos, formulas y medidas de plantas, entre otras. Estos detalles muestran como las mujeres establecen sistemas de fortalecimiento interno que perdura bajo la memoria de más y más Sagas; esto también termina mostrando un conocimiento que es exclusivos de pocos.

Tenemos entonces que el periodo de formación de una Saga es el que le permite establecer su *ethos* con la comunidad y con ella misma; que este aislamiento en la época de su niñez es indispensable para una mayor captación y aprendizaje y que igual que los Mamos, las Sagas se mantienen en formación aislada donde el pensamiento, la identidad y la filosofía de vida son aprendidas a partir de formas y personas especiales lo que le permiten poseer un estatus distinto al resto de las niñas y mujeres.

⁵⁵ Para conocer un poco más sobre las mochilas, se recomienda consultar el artículo de Cristina Echavarría y Mirian Vergara “La mochila Raya: Del símbolo a la subsistencia” Boletín Cultural y bibliográfico, Vol 36, Num. 52. 1999.

Esta formación exclusiva fundamenta nuestra hipótesis sobre la Saga como organizadora de vida, junto con el Mamo, lo que nos respaldaría la mirada de complementariedad establecida anteriormente; sin embargo, continuaremos con el ritual de menstruación, donde Matoya nos compartirá su experiencia, donde muchas de las Sagas entrevistadas nos compartían, llegaban sentirse a prueba.

Capítulo 2

El Camino de Transición a *Mena* (mujer)

1. Primer ritual de menstruación

Este ritual de transición lo trabajaremos desde la mirada teórica de Víctor Turner, estableciendo en el la llamada “fase liminal de los ritos de pasaje” (separación, liminal y re - agregación) donde la llegada del periodo menstrual será visto como un espacio de transito de vida de la Saga que se desplaza de niña a madre; al tiempo que se tratará de mostrar cómo este ritual encierra en sí mismo símbolos de feminidad donde el tejido de la Saga representa un proceso de madurez para ella y para la comunidad; acá la mochila materializa la esencia del pensamiento femenino y la memoria de sus ancestros mostrando la totalidad de una cultura Femenina Wiwa metafórica⁵⁶ (Guss 1994, 107).

Matoya enseñará el proceso de la primera etapa de este ritual:

Quando me llegó la primera menstruación que fue como a los doce o trece años, debe uno como mujer que está en formación, cuidarse bastante porque en ese momento uno ya está consagrado; a uno lo meten en un rincón de la *Uzhui*, allí dura siete días, haciendo siete mochilas y a los ochos días lo levanta el Mamo. Al momento de iniciar el primer periodo el papá o la mamá va donde el Mamo; en mi caso mi mamá le aviso a mi papá ya que él era Mamo, y a uno le recogen las primeras manchitas negras que bota, en un algodoncito. El mamo le manda a uno, una cuentica de color rojo y negro, esa se pone debajo del banquito donde una se sienta, allí debajo se pone.

Muestra Matoya como el cuerpo de la mujer está cobrando una importancia mucho más elevada en el momento de su desarrollo; su primera sangre, es tomada como uno de las ofrendas que alimentan más los vínculos de lo humano con la naturaleza y lo espiritual; ahora su valor es mayor debido a que una mujer al desarrollarse su cuerpo no solamente está manifestando que está en capacidad de reproducirse, sino que también el hecho de su inocencia virginal tiene más valor hacia lo espiritual.

Matoya:

⁵⁶ Se dice trabajar la mochila dentro del ritual como metafórica, ya que consideramos que dentro del ritual posee significados para la vida y madurez de una Saga.



Figura 2.1 Niña y anciana Wiwa.

Fuente: Imágenes de archivo Org. Wiwa Golkushe Tayrona. Fotógrafo, Rafael Mojica.

Luego le pasan una libra de maguey⁵⁷ blanca y otra de ese nola para hacer las mochilas. Cuando vi todo ese maguey, eso fue muy duro para mí, yo lloré y me preguntaba - ¿Cuándo voy a salir de acá con estas dos libras de maguey? – y al verme mi mamá me regaña diciéndome que no debía llorar, porque después, más adelante si alguien me decía algo o me llamaba la atención, iba a llorar por todo. Ella me decía que debía pensar todo en positivo, en bien para uno como mujer.

Bueno, empecé a hilar y lo primero que hice fue soltar todo, me eché un día y una noche soltando el nola; después empecé con el maguey blanco, en cuatro días los separé y los hilé. Después de eso, comencé a tejer, o sea que en un día me terminaba una mochila y media y uno no podía dormir, a veces me dejaban acostar a las diez de la noche o a las once y a las tres de la madrugada nuevamente me levantaban. Yo terminé mis mochilas en la noche del séptimo día, con mi mamá y las ancianas de la comunidad pendiente.

Ellas me cuidaban de no mirar a ningún hombre, nada de verlos a los ojos; me decían que eso se hace es porque si alguien te gusta y te ve a los ojos, entonces se piensan cosas que no son puras, y eso hace que comience el desorden; y este desorden se puede ver en que algo le puede suceder a la Saga en preparación.⁵⁸ Además, todas las noches y las madrugadas, llegaba una abuelita a darle consejo a uno; ellas me decían sobre lo importante que es tener menstruación,

⁵⁷ Es una planta puntiaguda con hojas largas verde claro, crece en climas cálidos; en los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta es usada la fibra que poseen sus hojas para la elaboración artesanal de la mochila.

⁵⁸ Aquí la autora: Dentro de las creencias del pueblo Wiwa alrededor de este ritual, se tiene que las mujeres o Sagas en nuestro caso, no pueden mirar a los hombres a los ojos ya que este acto de comunicación se podrían transmitir deseos impuros hacia otra persona. Generando problemas de desorden en dos niveles; el primero sería a nivel corporal, en el caso de que tome marido sin terminar su proceso de ritual de transición; este hecho traería un daño irreparable tanto a la comunidad como al territorio. Ya que el cuerpo de la mujer es visto simbólicamente como una representación del territorio, que al ser afectado genera una afectación directa de lo que representa.

el cuidado que debo tener porque ya no era una niña; me enseñaban que el órgano allí de la mujer, se debe cuidar; así, ellas me aconsejaban, me guiaban en todas las preguntas que tenía, y mientras me acompañaban y hablábamos eso me ayudaba a tejer, a mantenerme despierta.

Por otro lado, mi madre estaba muy pendiente de lo que comía, porque cuando uno está en este en este trabajo, no puede comer con sal; ahí a uno no le dan huevo, ni carne de cerdo, vaca... nada de eso, sino carne de monte, ñeque, guara o iguana; eso le daban a uno o un poquito de sopita de frijol. Así mismo, está prohibido bañarse, durante todos estos días.

Ya cuando terminé mis mochilas, y pasaron los siete días, mi papá había mandado a mi hermano mayor para Rio Barcino, allá vivía mi tío Alberto, para buscarme un poco de hayo, mi hermano fue y al día siguiente regresó. Entonces mi papá me dijo el día octavo que tomara el hayo y me diera vueltas a la derecha del cuerpo y después con otro, vuelta a la izquierda; ya cuando lo hice me dijo que fuera a bañarme y solo me podía ayudar mi mamá que era Saga y ella me dijo que echara las hojitas de hayo al río; así termine la primera parte.

Los tejidos son la manera en que las mujeres y las Sagas se encuentran con ellas mismas, por lo tanto relacionar el “pensamiento - espíritu” o *urruama* como inmersa en esta práctica del tejido, que empieza desde la transformación del material para luego pasar a la elaboración del arte, implica un hecho de transformación y cambio personal; este espacio privado de encierro o separación (Turner, 1988) muestra que la mochila ha estado presente en toda su niñez, ha sido su elemento de auto conciencia. En la imagen anteriormente expuesta (Fig. 2.1) vemos a mujeres mayores y niñas estar reunidas; estas dos edades son las que se ponen en contraste en este capítulo, ya que a una mujer desarrollarse, debe mostrar al tiempo una perfección del tejido el cual hablara por ella y su futuro en la comunidad. Por lo general se necesitan unas dos o tres mujeres para desarrollar el trabajo que una Saga realiza sola en los días del ritual. Pero además las mochilas que se elaboran en este ritual se hacen tanto en el día como en la noche, lo que eleva la capacidad de la Saga joven de tejer en medio de la oscuridad, lo cual es una característica de las mujeres que tienen gran experticia.

Mircea Eliade habla sobre este tipo de rituales donde manifiesta que la reactualización que realiza el hombre al tejer le permite encontrar la profundidad de transformar su existencia, para crear su propio modelo dentro de los espacios sagrados y profanos de la organización y vida cultural (Eliade 1967, 32) esta transformación que la Saga realiza a través del pensarse desde el tejido, es manifestado desde distintos niveles de su vida.

Como primera parte la Saga se piensa a partir de su espiritualidad, estar en una etapa de la vida donde su periodo menstrual tiene un significado espiritual a su cuerpo y como alimento para los padres espirituales, necesario para la continuación de la vida armónica de la humanidad, romper esta comunicación entre el cuerpo, el territorio y lo espiritual, sería una manifestación de que la cultura Wiwa se encuentra en peligro de desaparición.⁵⁹

Luego de esto, se piensa a partir de la mirada privada (relaciones éticas, intimidad, cuerpo) y la pública (relaciones morales, comunitarias y familia). La privada viene manifestándose desde antes de nacer, su aislamiento de la comunidad, su preparación y formación en ciertos tiempos y en ciertos lugares, donde solo ella y una Saga pueden entrar, el conocimiento de historias que desarrollarán en ella el espíritu del consejo; con relación a lo público la llegada del periodo menstrual le abre puertas a el hecho de ser madre y esto le permite poder pasar del encierro especial a una vida con más comunicación directa con los miembros de la comunidad. Donde estas tres miradas se integran en las formas del tejido y se convierten en un solo y gran resultado, la mochila como el significado de la Saga en su completa manifestación.

Todo lo anterior crea un acto de afirmación de identidad, donde este tránsito de lo privado a lo público, arroja como resultado el pensarse a la comunidad, es decir, cada Saga formada es la garantía de la continuidad de valores sagrados y culturales en las mujeres y en los niños; por lo tanto, genera permanencia cultural.

1.1. Los colores de la transición

En el mundo, la existencia de colores en la naturaleza maneja un significado numérico y territorial. En esta parte miraremos estas relaciones, el papel que juega la Saga y su periodo menstrual para la continuidad de un equilibrio de cada alimento, ser vivo u orden natural establecido por la naturaleza.

Por lo tanto, procede Matoya:

⁵⁹ Sin embargo, es bueno hacer caer en cuenta que, aunque la mirada espiritual sea de la manera expuesta, en la actualidad se podría decir que se está viendo en las comunidades formación de mujeres mayores para Sagas; lo que habla no solo de la ruptura de esta tradición desde la niñez, sino que también factores como la violencia, la cercanía con las ciudades, el desplazamiento de niñas a estudiar la ciudad, han disminuido el interés y deseo por este tipo de formación.

Cuando menstruamos por primera vez son siete los colores que vamos viendo. Primero antes de desarrollar viene un flujito como blanco, después como mono, después verdoso, amarillito, marrón y así van saliendo seis colores y en el séptimo color llega el rojo. Estos colores están desde el principio y fueron establecidos por nuestros padres espirituales; Cuando comienza a salirte el color blanco en ese momento te ponen a hacer mochila blanca, esta mochilita es de algodón o maguey y para los padres y madres espirituales representa comida como de carne.

A las otras mochilas, te le ponen a agregar pequeñas partes de colores como amarillito, esto representa oro; porque el miembro de la mujer, su vulva guarda toda la riqueza del territorio; cuando agregas hilitos verdes, representas toda la naturaleza, plantas, árboles y comidas de color verde; las manchitas de color marrón son la tierra, la siembra lo fértil; y lo rojo son frutos rojos, sangre de los animales, de todos los seres vivos, semilla roja.

Cada color que nosotras las mujeres tomamos y entregamos para pagamento, alimenta a la madre *Zeuman Abu* (madre de todos los lugares sagrados, los pagamentos, ríos y piedras) ella materializó todo lo que vemos, ella va dándole origen a la vida; así nuestros colores son sagrados porque mantiene la semilla⁶⁰ de la vida, la hacen fuerte para que nosotros y la naturaleza puedan seguir reproduciéndose.

Existen número que para los Wiwas son representaciones sagradas, entre estos tenemos el 3, 5, 7, 9 por ahora conocidos. En este ritual el siete cobra gran importancia, debido a que es el número de colores que varía en la primera menstruación y cada color posee un significado distinto. En el primer periodo menstrual la mujer es vista como un tesoro, ya que cada color que brota de ella es comida espiritual para la Madre que creo cada sitio sagrado. Esto quiere decir que al faltar este alimento la relación de la triada se desequilibra y no fluye; lo que generaría desastres en la naturaleza, en la comunidad e incluso en el mismo cuerpo de la Saga.

El orden de la vida de una Saga no solo establece una relación donde esta maneja las energías para su equilibrio, sino que su cuerpo hace parte de esta correlación con la naturaleza; así ella ocupa una posición de sacerdotisa en cuanto al manejo de las dimensiones que le rodean.

⁶⁰ En este ejemplo el término “semilla” es usado para referirse simbólicamente al periodo menstrual y el semen del hombre, que al juntarse originan vida; como la semilla que es puesta en la tierra y da frutos.

2. Segundo ritual de menstruación

La continuidad de este primer ritual, donde la Saga ocupa una posición de mucha más madurez y establece en este su completa preparación de la Saga como mujer. Matoya nos muestra una hermosa relación donde los ancestros de la comunidad ocupan una posición esencial en la vida de los Wiwas, especialmente en la vida de la mujer, veamos:

Acá es casi lo mismo, y esta vez no me pusieron a hacer mochilas grandes, me pusieron a hacer siete mochilitas unas poco pequeñas, acá ya no eran de maguey, eran de algodón, a estas le dicen *terragua*. Después de esto me quede en el mismo rincón de la *Uzhui*, unos cuatro días, aunque algunos duran siete, mi papá nuevamente venía y me decía que debía recoger todos esos días que menstruara en un poquito de algodón, una miguitica, y como la sangre ya es la primera en salirte, esta ya es un rojito oscuro.

Y allí, algunas personas si se quieren casar, se casan; pero mientras que uno no se meta con hombre, uno está como los sitios sagrados que nadie puede ponerte la mano, esto hace que la mujer se respete y valga mucho. Bueno, todo ese tiempo estas en la *Uzhui* sola con las sagas y las mayores dándote consejo, se duran cuatro noches ahí sin dormir.

Sobre los consejos, las abuelas todas llegaban en especial la señora Patricia, ella me dijo que no podía estar caminando mal camino; que no podía estar buscando marido de un lado a otro, cambiándole como la ropa; también mujer no puede ser floja, porque después el hombre se aburría de uno y podía buscarse otra que haga más mochila, me decía que antes de acostarme debo hilar como menos siete cabullitas, para que al día siguiente ya uno tenga el trabajo adelantado.

Que, si me sentía con mucha flojera, ella me dijo que debía ponerme en las noches a pensar en todas las personas que murieron, que sabían tejer, y donde uno esté, si está detrás de la casa o dentro de la casa pensando.

Se llaman así con el pensamiento y los espíritus nos escuchan y piensan- ¡Ellos de pronto me necesitan! ¡Voy a llegar a esa casa! – entonces si uno hace esto y se queda dormida, las personas que ya murieron se ponen triste y las ganas de hacer mochila se van; después uno vuelve e intenta, porque siete veces te visitan; si no lo recibo se van y no vuelven más, y el sueño así no se me quitaría y me convertiría en floja; pero si cojo esa sabiduría, para pensar más, para tejer más, para hacer todas las cosas mejor y así los espíritus piensan – ¡ella si me

necesita, voy a seguir viniendo!- entonces todo los días uno piensa así y hará buenas mochilas; así me dijo esa señora.

En esta parte son notorios dos aspectos, el primero es donde estamos viendo la Fase liminal de las Sagas (Turner, 1988) esta es la parte central de los ritos de pasaje donde la Saga vive una parte del ritual que la hace ser igual a todas las mujeres; solo con una contrariedad con relación a Turner y es que en este caso la Saga es igual en el momento en que práctica un ritual que es común en las mujeres Wiwas, pero sigue siendo preferencial, ya que aún en esta etapa ella no deja la casa ceremonial.

Segundo, la importancia que tiene la mochila dentro del concepto de mujer en los Wiwas, donde la mujer que es considerada indígena y Wiwa, debe no solo aprender a hacer mochilas, sino que esta debe estar en su diario vivir, en su cotidianidad y la cantidad de su trabajo representa un estatus y respeto; tenemos entonces una relación constante y de distintos niveles entre la Saga y la mochila como símbolo de acompañamiento y de vida.

En cuanto a la relación de los tejidos con sus comunidades Guss nos comenta que “designan a los artefactos colectivos de la cultura, la suma total de todo lo que cada persona debe aprender a hacer para ser considerado Yekuana (Guss 1994, 95-106)” de esta manera, para establecer una identidad indígena, la mochila y el tejido de esta representa tanto los recursos de la cultura (como este objeto tiene distintos usos), sino que también manifiesta que son actos que deben de ser continuos y permanentes.

Tenemos que esta es una forma de conocimiento donde se ha establecido en el ámbito de la vida, el cual no es experimentado de igual manera entre grupos de mujeres Wiwas. Para la Saga ha estado dentro de una relación privativa diferente, por lo tanto, es un conocimiento que se entiende y se vive de manera diferente (Navarro, 2002).

Ellas siempre iban a decirme algo distinto en esos días, cosas sobre el matrimonio, el ser esposa, el cuidar la menstruación que me venga de allí en adelante, ya que la mujer al llegarle menstruación no puede caminar en la rosa, porque al coger limón se seca el árbol o cualquier planta; por eso es mejor que este en la casa hilando y pensando en la familia.



Figura 2.2 Semilla roja para ceremonias
Fuente: Trabajo de campo. Fotografía Ketty Fuentes.

Así fueron pasando mis cuatro días, comiendo sin sal, escuchando a las abuelas con consejos; el último día me llevaron al río, esa ropa sucia se echa al río y se bañaron unas dos o tres noches, me hicieron masajes en la espalda.

Luego mi mamá me había comprado tela para hacer manta, me la cosió y me la puso; también nos entregan el pañuelo rojo que se usa más para las fiestas⁶¹; al recibirlo mi mamá comenzó a cantarle a todo lo rojo (sangre de los animales, frutos rojos, sangre de la mujer, frijol rojo, tierra roja) y me entrega mi collar rojo de cuentas gruesas. Esta parte termina acá, porque después viene el matrimonio.

La figura 2.2 muestra uno de los granos usados comúnmente en los rituales femeninos, en cada comunidad o cerca de un río debe estar un árbol de estos sembrados, su semilla roja con negro es la representación de la sangre de la mujer y también es a uno de los granos a los que se les canta para mantener en producción.

Esta última parte del ritual muestra la fase de re agregación o reincorporación establecida por Turner, donde el cambio de vestuario muestra el cambio de vida que tiene la Saga, ya es una mujer que se ha pensado, ha vivido una etapa de igual entre todas las mujeres (ya que todas se desarrollan) donde el encierro ha significado el estar en el vientre, pero también esa mujer

⁶¹ Muchas de las fiestas que se hace y celebran son sobre el año nuevo (13 de junio), semana santa, matrimonios, bautizos y también se usan estas telas rojas cuando la mujer es llamada a una reunión de la comunidad o reunión con alguna institución.

pensante, reflexiva, que tiene sus oídos prestos a los consejos de todas las ancianas que deseaban enseñarle algo. Esto es de un valor incalculable para cualquier mujer y lo que nos demuestra también es el grado de hermandad femenina, pero también muestra como los valores son incorporados desde la práctica.

El finalizar el ritual, el cambiar sus ropas, el usar otro tipo de collares, haber diseñado sus mochilas; todo esto, muestra el camino hacia la nueva etapa de la Saga que puede comenzar a pensarse en el mundo de lo público, y de esta etapa en adelante vamos a poder observar que los rituales que vienen a continuación ya se establecen en ámbitos públicos, siendo este el medio de integración entre la Saga y la comunidad.

2.1. La menstruación como pago

Tenemos en este segmento a la Saga completado el ritual que se ha establecido en dos fases; esta está más relacionada con el territorio, como parte simbólica y como creador de valores internos; acá Matoya nos muestra la importancia de elementos del cuerpo femenino para los rituales de pago y el orden entre lo humano y la naturaleza.

Matoya explica:

Nosotras las mujeres tenemos un lugar que se llama *Rugua* donde le damos alimento a este lugar, allá las mujeres tenemos una piedra roja como la sangre, es de allí donde nos viene a toda la menstruación, por eso pagamos allá para agradecer y para que las mujeres no se enfermen.

Desde que nos llega por primera vez el periodo, estamos dando un poquito de algodoncito con manchitas; en la segunda menstruación uno saca todos los días un poquito de sangre de allí y se entrega; también entregamos un poquito de vello púbico, todo esto es lo que le da protección al territorio, protege a los animales, el agua, las plantas, los nacimientos de agua, a los pescaditos, todo se protege y organiza con esta semilla.

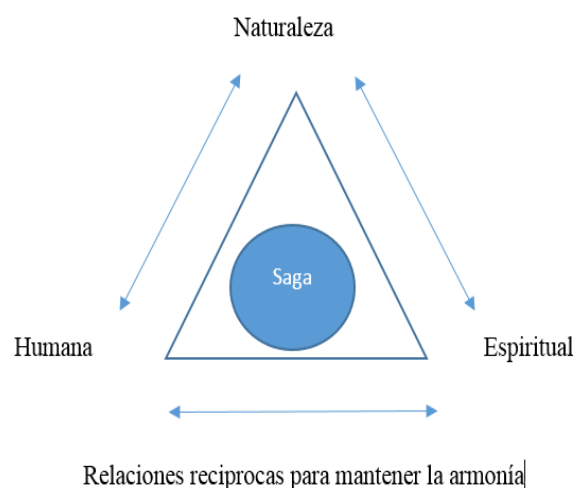
Entonces ya cuando terminé todo esto, mi papá y mi mamá reunió todas las mochilitas y los algodones con los pelitos de la primera y segunda menstruación y los llevaron a *Rugua*. De allí en adelante todo cambia, ya no puedes jugar con los barones, no puedes compartir con ellos, no puedes estar caminando por todas partes, tampoco recoger hallo, solo el de tu padre, bueno de todo.

Pero una mujer que no cumpla con este trabajo de darle su primera semilla a la madre, sino que después de cumplir o hacer desorden es que vienen a dar un poquito de sangre y vello púbico, eso no sirve para proteger el territorio y entonces se debe hacer un trabajo de limpieza con esa muchacha, ver que dice *Segua* que necesita para que sane y tenga juicio; esa mujer en este caso dura días hablando de todo lo malo que ha pensado y ha hecho, después otro día donde se limpia de lo que hizo, debe de pensarse como va a ser después como mujer.

Nosotros estamos pendientes a todo esto y si el Mamo o la Saga dice que esta jovencita necesita *Gayama* (casarse) se le hace, y como ya ha tenido sexo con otra persona entonces esa persona debe traer materiales *shimna* de colores rojos para sanar todo eso que ha tomado sin permiso y se les hace *Gayama*.

Para los Wiwas el cuerpo de la mujer (Saga) es una representación del territorio; además de su relación con la fertilidad, hemos venido dándonos cuenta que la mujer posee algunos elementos ordenadores de vida y necesarios para la continuidad de valores en la cosmovisión. El ritual de transición en la Saga es un significado de esto; por lo tanto, en esta parte vemos como lo humano alimenta lo natural, lo que nos demuestra entonces que nuestra triada establecida, es constante:

Figura. 2.3 Dimensiones femeninas y relaciones armónicas: Saga como organizadora de la vida.



Fuente. Análisis de la autora.

En esta triada que estamos proponiendo en la imagen anterior (figura 2.3) la base de dimensiones presentes primero en el ser *humano*; cuando lo relacionamos con las acciones de la conciencia; el poder pensar, luego actuar y finalmente observar una consecuencia, nos refleja un acto humano de racionalización que se establece dentro de la misma mirada de la triada y se visualizan en los rituales de pagamento y limpieza donde se puede ver una constante necesidad de práctica psicológica de armonización interna (pensarse como mujer) y externa (pensarse como miembro de una comunidad y parte de la naturaleza). Esto nos muestra una constante acción de meditación que cumple un ciclo de nacer y morir del sujeto pensante.

Parte de esto es lo *espiritual* donde las prácticas rituales (pagamentos, limpiezas, consultas), los saberes (tejidos, cantos, consejos, entre otros), los símbolos femeninos (agua, semilla, tierra, plantas) cobran un significado. En cuanto a su relación con lo humano se encarga de establecer estas imágenes simbólicas a partir de la naturaleza que dan un significado espiritual; en cuanto a la naturaleza se debe tener en cuenta que como todo en un principio fue espíritu (estando todo en las mismas condiciones), esas imágenes simbólicas establecidas por lo humano, toman formas en los Padres y Madres espirituales de cada una de las acciones de saberes, de cada uno de los símbolos y de cada una de las prácticas.

3. De niña a mujer: *Mena* (mujer) como gobierno femenino de la comunidad

Trataremos de mostrar lo necesario que es dentro de la comunidad indígena Wiwa, la orientación femenina de una Saga, sus prácticas, sus saberes que integran un corpus de conocimientos que son impulsados desde la práctica; la Saga Matoya nos mostrará como a partir del manejo de roles distintos dentro de la comunidad, en el hogar y en su vida reafirma, maneja y apoya (complementariedad) en el sostenimiento del equilibrio de este orden de valores.

A continuación, nos comenta Matoya:

Una comunidad que no tenga una Saga, no tiene orientación, está en desequilibrio. Desde hace tiempo te he hablado de la importancia de ser dos personas (Mamo y Saga) ahora te diré porque es importante que las Sagas se sigan formando.

Toda Saga, así como los Mamos, tenemos la responsabilidad de cuidar nuestros territorios, cuando nosotras entregamos menstruación estamos entregando comida y limpieza a toda la tierra, cuando quedamos embarazada toda la naturaleza queda embarazada; pero nada de esto se hace sin la semilla del hombre. El hombre se encarga desde lo masculino y nosotras desde lo femenino; por eso existen dos casas; la del hombre que es la *Unguma* y la de la mujer que es la *Uzhui*.

Nosotras las mujeres tenemos este sitio de gobierno que se encuentra dentro de la comunidad, todas estamos al frente de la casa del hombre, así como en la casa del hombre no puede entrar mujer, así mismo en la casa de las mujeres no puede entrar el hombre.

Para construir esta casa de la Saga antes se debe preparar y hacer pago a la Madre por todos los materiales que vamos a usar como la paja, las varas (madre espiritual *Kalashe*), el barro... si esto lo hacemos sin pedir permiso, esa casa se cae rápido y alguna persona podría enfermarse; entonces para hacerla todos en la comunidad apoyan; después de esto al terminarla *Uzhui* se le hace bautizo, se hace comida de monte para todos sin sal, y se hacen rituales con el humo de frailejones y así todas las niñas que entren a recibir consejo no se enfermarán.

Solamente quienes deben de vivir en la *Uzhui* son las Sagas, solo las niñas pueden entrar y las mujeres mayores; se sientan y se les da consejo, se les canta o se ponen a tejer hasta altas horas de la noche, que ya se mandan a sus casas. Pero los hombres no pueden ni asomarse, si necesitan algo, solo de lejos pueden gritar para que alguien salga o mandar recado. Si algún hombre entra a estos lugares sin permiso, puede enfermarse y solamente la Saga puede hacerle el trabajo espiritual para sanarlo; porque la Saga también puede ponerlo a confesar y así puede ayudarlo.

Por eso antes, para que una persona pudiera entrar a la *Uzhui* primero debía llegar al Cabo o al Mamo para hacer limpieza y confesión, solo el Mamo decía si podía entrar a la casa de la Saga, pero se entraba sin zapatos, sin prendas, aretes, nada de estas cosas. Una comunidad que no tenga *Uzhui* hace que el Mamo y la Saga deban irse a vivir lejos de la comunidad, entonces es una comunidad sin orden y sin consejo.

Todas las comunidades necesitan la *Uzhui* porque entonces – cómo se comunicarán con los sitios sagrados madres (femenino); así como existen sitios sagrados de lo masculino, también existen sagrados de lo femenino donde las Sagas debemos estar pendientes. Como Wiwas

tenemos Abu sagradas llamadas *Dumena*, *Zhogolerio*, *Manshiwa*, *Duliwa*, *Shiriwa*⁶² (Madre del agua). Muchas de Las lagunas madres que dan comida al mar son *Abu Sika*, *Shimena*, *Manzhiwa*, *Zhukulariwa*, *Zhukulariwe*, *Tunariwa*; pero los principales *abu* de estos son *Dumena* y *Shiriwa*.

Entonces, todas estas *abu*, están presentes en el cuerpo, así como vemos nuestro cuerpo con vello de vulva, así vemos plantas con bejucos o tierra con hierba o montaña con árboles; así como vemos nuestro cuerpo con senos, también vemos montañas y nevados; como vemos sangre en las venas, vemos ríos... todo es como el cuerpo.

A nosotras como mujeres nos dejaron conocimiento, nos dejaron encargadas de cuidar el territorio desde la parte baja hasta donde termina *zhangó* (caracolí), cuidamos árboles frutales como mango, aguacate, guayabas, entre otros y las hermanas Koguis las dejaron encargadas de cuidar la parte alta (nevados) de las montañas donde están los árboles de *Kanowua* (frutos rojos) hasta la parte de los nevados. Por todo esto en cada parte del cuerpo tenemos unos materiales importantes que protegen el territorio, por eso solo se vive con un hombre, si se falta a todo la naturaleza y los árboles quedan desprotegidos si una mujer no cuida su cuerpo, no cuida su territorio.

Si viene empresa y hace represa, es como tapar venas; si se daña un sitio de las mujeres, es dañar nuestros cuerpos. Eso trae desequilibrio, trae violencia, terremoto, inundaciones, todo sale de control. Como muchas mujeres hoy en día se han metido con hombres de otros lugares, ellas han entregado ese territorio, ese tesoro y empresas de afuera se están llevando los minerales y todo lo que alimenta a la madre; cuidar el cuerpo por eso es importante, por eso las mujeres Wiwas somos necesarias y nuestro órgano femenino no puede ser tocado sin permiso; porque allí las mujeres tenemos todo tipo de materiales⁶³ para la madre.

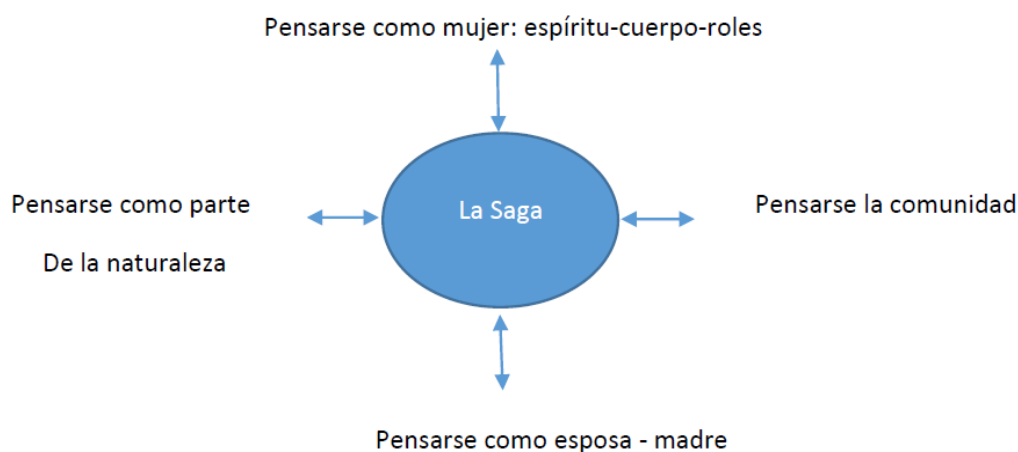
En este segundo capítulo, tenemos el cuerpo femenino de la Saga como organizador del territorio ya que este ritual de menstruación estudiado como un ritual de pasaje consolida en la Saga el fin de la formación, un tránsito entre lo privado a lo público; es decir, un nuevo nacimiento el cual se efectúa después de un ejercicio constante de pensamiento para un autoconocimiento de sus roles en la comunidad y como parte de un mundo y valores

⁶² Esta es una laguna de gran tamaño que se encuentra por la zona de la Guajira de la cual brota el río Jerez, Río Ancho y Río Ranchería; los cuales establecen límites entre La Guajira y el Magdalena.

⁶³ Para ofrendar a la tierra los materiales usados y que muestra gran importancia han sido los de la mujer, como su periodo menstrual, el vello púbico, la placenta entre otros. En muchos discursos de mayores se dice que los problemas que traerían que estos materiales no se recogiesen serían la pérdida del territorio.

femeninos a su cargo, como parte simbólica y como creador de valores internos; nos muestra esto porque son importantes los elementos obtenidos del cuerpo femenino o la semilla femenina de la Saga para los rituales de pago o entrega de ofrendas y el como se muestra el orden entre lo humano y la naturaleza.

Figura 2.4 La Saga y su reflexión a partir del tejido.



Fuente: Análisis de la autora.

Este ritual nos muestra a la Saga pensándose a partir del ejercicio del tejido tal y como nos muestra la figura 2.4 donde la Saga en el proceso de encierro, no solamente se piensa como mujer, sino que las ancianas que le acompañan en todo este proceso la aconsejan sobre sus roles. Tenemos primero que el pensamiento superior es una equivalencia de ella con los aspectos que le rodean como madre, espíritu y autoridad. Luego tenemos el consejo y los pensamientos alrededor de su parte espiritual donde no es solo direccionado hacia ella, sino una espiritualidad que abarca a las otras mujeres de la comunidad y al pueblo Wiwa; Luego viene el pensarse la comunidad, sus líderes, sus ancianas, los niños y niñas y cómo ella realizará su trabajo de forma positiva con cada uno de ellos. Finalmente se piensa la naturaleza donde integra sus saberes y conocimientos al servicio de la orientación de la protección y equilibrio de esta.

Vemos en este capítulo como se establece la metáfora a través del tejido, esta fortalece y genera identidad en la saga y en lo que le rodea. Por lo tanto, los procesos de auto pensarse, la preparación a través del consejo sobre cada uno de los aspectos y roles de su vida; le permiten germinar de forma madura, desapegada de ella misma, dispuesta a escuchar los problemas y

saber resolverlos, conocedora de los límites territoriales y los rituales necesarios para el sostenimiento del equilibrio, pero que sin duda su autoridad será necesaria para la consolidación de lo femenino en una comunidad. Sin embargo, el proceso no se completa hasta que se llegue a la complementariedad, y es allí donde el matrimonio constituye uno de los elementos simbólicos importantes de unidad, gobierno y equilibrio.

Capítulo 3

La Saga, del *Gayama* (Matrimonio) a la Fecundación: Una Geografía para el Gobierno.

En este capítulo conoceremos la continuidad y el desarrollo de una larga línea de consejo materno sobre la Saga donde el matrimonio asienta las bases de una vida de preparación privada donde por medio de este ritual se presentan cambios en los espacios de vida, integrándose a lo público o comunitario reafirmando su rol y autoridad dentro de la comunidad; veremos también como a partir de la unión del cuerpo de la Saga y el mamo (complementariedad) se consolidan espacios femeninos de gobierno político y espiritual en la comunidad.

Mi argumento es que los procesos rituales vividos por las Sagas, desde la asimilación del ethos, el pensamiento o la consolidación metafórica en la transición con la mochila, y este capítulo el matrimonio; develan el fruto del esfuerzo y formación de generaciones; donde la vida de la Saga no será solo una muestra de ella, sino también de sus ancestros.

1. Elección de la pareja

A continuación, Matoya contará su experiencia en cada una de estas etapas:

Después de un tiempo de que me desarrollará, como a los dos años; nos movimos de Cherua hasta la zona Guamaka por los lados de la Guajira, En ese entonces mi hermano mayor fue asesinado por la guerrilla, lo que obligo a que nos fuéramos hacia esta zona, ya esto queda en territorio Wiwa.

En ese entonces tenía unos quince años cuando mi mamá me dijo que era hora de hablar para casarme; fue cuando conocí a Basilio, era un hombre que manejaba mucho conocimiento tradicional, era un Mamo que estaba viudo, un poco mayor; cuando eso recuerdo que mi papá se reunió con él y se llegó al acuerdo de que nos casaríamos.

Para nosotras las mujeres cuando estamos muy jóvenes, lo mejor es casarse con alguien mayor, porque esa persona ya tiene experiencia, saben que es lo que quieren en la vida, esto para uno es ganancia, es sabiduría; lo mismo es para los hombres, cuando son muy jóvenes se prefieren casar con mujer mayor por experiencia y porque ellos aprenden más de esta forma o cuando un hombre nace con paño esta es una persona que espiritualmente tiene mucha plata, cuando se muere esa persona y usted le rechazo allá va a estar buscando plata y no lo va a

encontrar. Si acá ve a alguien trabajador allá en espiritual es flojo, y viceversa, si acá ve hombre fiel allá se ve engañador, mujeriego. Todo eso se debe tener en cuenta para escoger esposo. Entonces al saber y tener en cuenta todo eso se continua juntos la preparación en este lugar, él como ya era Mamo, yo como Saga aprendía de él cosas para poder encargarnos de la comunidad de Guamaka. En ese entonces éramos pocas las personas en este lugar, y el pueblo se estaba formando.

La vida en pareja dentro de los Wiwas es vivida desde espacios de igualdad; si un hombre desea tener más de una esposa, debe ser bajo el consentimiento de las autoridades y de su esposa primera, de igual manera el tenerla escondida es motivo de severos castigos o el tenerlas viviendo mal. Es muy extraño que en público una Saga y un Mamo se expresen con cariño, sin embargo, he podido convivir con parejas de estas que han tenido más libertad en este aspecto donde con atenciones, palabras y miradas suelen expresarlo, lo que es más común en parejas jóvenes y adultas.

Mientras que en otras ocasiones he acompañado a Mamos que han perdido a sus esposas y estos al hablarme de ellas lo hacen comentado que se ha muerto su otra “madre” ya que en ocasiones son parejas mayores, pero que también al tiempo establecen una relación de entendimiento de este tipo. De igual forma en conversaciones con primos y amigos, me han preguntado que si conozco el amor y su experiencia; muchas veces me han pedido que les describa cómo se siente el amor. Todo esto lo comento, para dar a entender la fuerte diferencia que existe con lo occidental al momento de escoger pareja. Para los Wiwas es una relación de compañía y respeto y en muchas ocasiones el valor del otro no está solo en sus bienes, sino en su conocimiento.

2. Ritual del *Gayama*

En esta parte miraremos lo importante o matrimonio, como ritual que representa la madurez y el desarrollo de una Saga. Este ritual entre mejor se desarrolle representará para la Saga un alto nivel de estatus. Miraremos como este ritual pasa de lo privado a lo público; el rol de la comunidad e invitados en medio de la ceremonia, para finalmente la Saga hacer un ritual de entrega de alimentos que simboliza a la Madre tierra.

A continuación, nos relata Matoya su experiencia:

Para hacer *Gayama* primero lo sientan a una en el lugar sagrado de la comunidad con el Mamo y la Saga, para confesar todo lo malo que uno ha visto desde que abrió sus ojos hasta este momento; todo lo que decía lo escuchaba Basilio y él escuchaba todo lo que yo confesaba. Si uno vio animales teniendo sexo, si uno se paraba de noche a ver la sombra del cuerpo, si me bañaba de mala forma, si había visto hormigas pegadas, los hombres y mujeres abrazados todas esas cosas que habíamos visto, hecho y pensado sobre las relaciones sexuales; esto se recogía en un algodón que teníamos en la mano izquierda.

Al día siguiente, se hacía lo mismo nuevamente, pero con el algodón en la mano derecha, el Mamo y la Saga están pendiente a todo lo que uno dice, y le dicen si va bien o falta algo; porque a medida que uno habla se ve todo en el *Zatukwa* y este va diciendo si falta algo.

Ya al tercer día, la mujer va a la *uzhui* con la Saga y las mayores; y al hombre lo meten a la *nguma* allí se escuchan los consejos. A Basilio le mandaban comida sin sal, y él tomaba parte de esa comida y me la llevaba donde yo estaba para que comiera. Mientras eso sucedía entre él y yo, afuera la gente cocinaba marranos, ayudaban a buscar leña, traían churro y la fiesta comenzaba en toda la parte de afuera.

Mientras tanto uno estaba encerrado y no podía prestarle atención a la música, ni a la gente que se divertía a fuera, tenía que concentrarme en buenos pensamientos por que la Saga estaba pendiente, si me equivocaba en algo eso decía que iba a ser una mala mujer y podían regañarme fuerte.

Solo tenía que estar pendiente a lo que me decían, tejer y escuchar las historias que contaban como la de *nububa*⁶⁴ que es una mujer loca, es una mujer que se comporta mal, es infiel. Pero si una mujer actúa como *nububa* no debe ser castigada de forma dura, porque al actuar una mujer de esta manera le recuerda a uno como mujer que estas formas de actuar existen y que debemos hacer trabajo tradicional, porque las madres espirituales nos están pidiendo alimento. Esto se hace toda la noche.

Ya al cuarto día uno comienza a repartir comida para el hombre, se llena ocho mochilas de comida, siete pequeñas y una grande (*nozi*) donde se mete una totuma con carne y otra con bastimento. Entonces se hace comida con sal para las personas de la fiesta y comida sin sal para los que estamos en la ceremonia, para el Mamo, la Saga y los esposos.

⁶⁴ En el caso de los hombres, la figura representativa de los malos actos de infidelidad es llamada *nuanuace*.

Entonces uno lleva la mochila con toda la comida y separa al frente de la *ñnguma*, la misma Saga te dice todo lo que debes decir, cómo hablar. Ellas me decían que debía pararme derecha, con la cabeza agachada, sin mirar alrededor, porque todas las personas de la fiesta estarán cerca burlándose para ver si uno se distrae.

La Saga estaba detrás de mí y me decía cuando hablar, entonces gritaba – ¡Mama nozi!... ¡Mama nozi! - así decía varias veces y Basilio me gritaba desde adentro – ¡Ohhhh! ¡Ohhhh! ¡Ohhhh! - Y al ratico salía, me quitaba la mochila con la comida; y allí uno le dice - Ade ahora te doy este poquito, cuando ya sea más grande te doy más; ahora lo que conseguí fue este poquito, te lo doy por el trasnocho que te ha tocado pasar por mí, te doy este poquitico; cuando sea grande te doy más. Y la otra persona le contesta a uno- ¡Aja! ¡aja! Wa, wa (bien, bien) y se le da la comida.

Después le entregaba totumita con carne y bastimento a la gente que comenzaba a acercarse, y solamente podía decir - ¡Ade!- si era hombre quien se acerca por comida y - ¡Abu!- si era mujer la que se acercaba. Y la gente venía y te lo recibía; así pasaron unas veinte o treinta personas, a todos tenía que darles carne con bastimento. Pero todas las personas se reían y gritaban – ¡ajajajaja! ¡Mira ese burro! ¡Mira ese perro cómo está haciendo! - todo esto se hacía para que uno se distrajera. Pero como la Saga había dicho, que no podía mirar, uno no mira, solo sirve normal, tampoco puedo poner cara de enojada, solo uno se hace la sorda.

Entonces los mayores como ven que no te ríes, ni miras, dicen - ¡ah! Esa mujer va a ser buena cabeza- ellos me analizaban. Porque si hubiese llegado a equivocarse dirían lo contrario de uno. Después que se salía de esto, se hacía trabajo espiritual, los Mamos ya le dan autorización al hombre de tener relaciones con la mujer. Uno dura una hora o dos horas más en todo eso.

Y al finalizar, el Mamo y la Saga entregan una aseguranza completa, una *Segua* que puede ser de tuma o si quieren adivinar con botella y con ron le entregan la botella. De allí va uno aprendiendo y aplicando de manera más precisa los conocimientos de sobo, de hacer pagamento, de dar consejo, todo eso; además también nos entregan dos usos, uno para hilar algodón y otro sagrado que conserva la mujer; todo esto es lo que hace que a uno le llamen Saga.

Nos narra Matoya el orden que se establece para poder acceder al matrimonio y sus significados inmersos:

Primero, tenemos *el confieso*: en esta parte solo se va a comentar lo que uno ha visto con relación a lo sexual desde que nació hasta ese momento; lo que se dice es escuchado por la pareja. Luego, La saga vuelve nuevamente hacia un *espacio privado* (Uzhui) y el hombre se dirige a su otro espacio (Unguma) donde se mantienen bajo consejos por los mayores y relacionados con sus roles y tratos en el hogar.

Después tenemos *la alimentación* es sin sal; con animales y productos que fueron cultivados por ellos mismos. También en un principio es el hombre el que le comparte alimentos a la mujer; para luego presentarse los *dos espacios*; el privado que corresponde a las parejas, donde la Saga comparte la exigencia de este ritual, donde no puede escuchar lo externo, debe estar pendiente a lo que le dicen y debe tejer la mochila del esposo⁶⁵; ya que tanto ella como su futuro esposo deben de estar concentrados en buenos pensamientos para su hogar y el espacio público que corresponde a las personas de la comunidad e invitados, los cuales festejan, bailan, toman y comen bajo procesos de colaboración; lo que muestra claramente una evolución.

Se continúa mostrando la *relación de la mochila* con la continuidad de la vida; elemento usado en el ritual para trasladar alimentos de parte de la mujer para el hombre; así mismo las palabras que la Saga expresa tanto a su futuro esposo como a quienes le acompañan también muestran una carga de responsabilidad hacia los otros, especialmente donde cada pedacito de comida que hace parte de la ceremonia es compartida con los acompañantes de su marido; para finalmente tener *la integración de los espacios público y privados* dentro de este ritual de Gayama, donde la comunidad comienza a cumplir un papel dentro de este; su función es tratar de distraer a la Saga y el Mamo de lo que están haciendo. Acto que deben ignorar, ya que al presentarse lo contrario hablaría muy mal del futuro matrimonio.

3. Relación sexual y pagamento

Preguntarse como nacen los sitios sagrados, como este es denominado femenino o masculino, es lo que veremos en esta narración de Matoya a continuación:

⁶⁵ Cuando un matrimonio es de jóvenes, la mujer teje para el hombre dos mochilas; una para el poporo o damburru y otra para cargar su hayo.

Para saber cómo nacen algunos sitios sagrados, debes saber que finalizando la etapa del Gayama, nos piden hacernos una idea de una casa espiritualmente para los padres y madres; antes de que el Mamo nos diga dónde vamos a tener relaciones sexuales, los espíritus están mirando el lugar, pero ellos lo ven como una cueva o una piedra, y esto no es digno para ellos. Según muestre el *Zatukwa* o *Segua* será el lugar donde espiritualmente se creará una casa, una cama. Es como si se comprara este lugar.

Entonces el Mamo pide permiso por la tierra para eso se llega donde *Bunkueke* y *Zerankua*, el lugar físicamente y mentalmente se limpia, con esto el pedazo de tierra queda inaugurado. Porque para poder tener relaciones se debe pedir permiso a los padres del pene en sus lugares de gobierno y a las madres de la vulva y en sus lugares de gobierno; se les pide el permiso donde se van a encontrar, donde se va a construir, donde se armará el dialogo, porque para uno el hacer el *Julujulu* es tener relaciones sexuales, pero para los padres espirituales vamos a construir, a sanear un lugar de gobierno, un lugar sagrado.

Entonces lo siguiente es salir y buscar el material que el Mamo y la Saga le dijeron que recogiera pueden ser unas tumas; ya solamente se presenta el hombre y la mujer con unos algodones y unos hilos, espiritualmente van donde el Mamo pidió permiso, y tiene que empezar a pagar pensando en ese lugar y pensando que lo que van a hacer alimenta todo ser vivo, toda la naturaleza y los padres y madres espirituales; si alguno ya ha tenido relaciones debe de durar los días necesarios limpiándose.

Todo esto es parte del matrimonio y se completa en nueve días, porque en el vientre de nuestras madres hemos durado nueve meses, y se confiesan y trabajan cuatro días trabajando lo negativo en la izquierda y otros cinco con lo positivo en la derecha. Así que cuando tenemos relaciones con el hombre, nosotras las mujeres damos paso a la elaboración de la *unguma* o la casa ceremonial de los padres espirituales ocupada por los hombres; y el hombre va a dar elaboración a la *uzhui* o la casa ceremonial de las madres espirituales, y allí ocupamos el lugar las Sagas.

Entonces este lugar queda consagrado como sitio ceremonial, por acá no se puede ir a acostar con otro hombre, solo se hace con su esposo, ni el hombre puede irse a acostar con otra mujer porque ese sitio es solamente de su pareja; estando allí, si una persona tiene relación con otro, eso hace que todo lo que había logrado espiritualmente se pierda.

Antes de continuar hablaremos un poco sobre como los Wiwas entienden el territorio; para ellos existen tres maneras distintas de mirarlo:

Primero El *territorio ancestral*, habitado desde sus inicios por ancestros, históricamente reducido pero conectado ampliamente con la memoria. Segundo El territorio reconocido por el estado colombiano o “resguardo indígena” el cual está compuesto por las comunidades y posee relaciones culturales inmersas y tercero el territorio *sagrado*, compuesto por todos los sitios sagrados, hogares de Padres y Madres espirituales; que establecen comportamiento social y un sistema de relaciones donde se construye y se reconstruye la tradición (Ponce, 2006) .

Después de esto, aclaro que el territorio lo estamos pensando desde la primera y tercera idea establecida anteriormente; donde estamos viendo en esta parte como la complementariedad entre Mamo y Saga generan gobierno, cambian la estructura de ver y entender el territorio y al mismo tiempo atraen lo sagrado. Todo nace desde lo espiritual, la constante idea del “pensamiento” o el “pensarse” algo antes de hacerlo, muestra como dentro de lo Wiwa en lo femenino y masculino es necesario comprender, entender, tejer e hilar muy bien lo espiritual para traerlo a una realidad física, para crearlo y elaborarlo mentalmente antes de tenerlo físicamente.

Los sitios sagrados son pensados como hogares, este lugar será habitado por todos los miembros de la comunidad, y se usará para pensar cierto tema en específico; puede ser de gobierno, de medicina, la mujer o pensarse la niñez. Matoya muestra como la unión de parejas consolida la triada establecida.

4. La fecundación: Construcción espacial y temporal de la vida en común

Ver como el cuerpo de la Saga se transforma en un símbolo de fertilidad, de territorio; el entendimiento de la maternidad es equivalente a la igualdad con todos los seres que hacen parte de la naturaleza. Matoya en esta sección nos muestra la importancia que para ella tuvo ser madre y como a partir de ello establece una continuidad de formación en sus hijas para Sagas.

Nos comenta Matoya:

Cuando uno como mujer sale embarazada hasta nuestra madre sale embarazada, la naturaleza, la comida como la yuca, el plátano, la papa, las culebras, todo sale embarazado. Por eso cuando damos a luz, así mismo toda la naturaleza está pariendo o dando a luz.

En esta etapa de nuestra vida como Sagas, siempre estamos pendiente a ayudar a la comunidad, a las mujeres. Si yo como Saga no sé qué es matrimonio, no sé qué es un hogar, un hijo, no puedo darles consejo a las otras mujeres de la comunidad, y ellas quedarían sin orientación; pero también si ven que no soy buena en lo que hago, entonces no me harían caso del consejo que les doy, estaría sin autoridad; por eso una Saga es mejor que se case, tenga hijos y practique mucho su conocimiento, por eso nunca dejamos de estar aprendiendo y formándonos.

Yo tengo cinco hijos con Basilio. Cuando fui primeriza fue difícil porque debía tener en cuenta que, a los cuatro meses de embarazo, al salirme leche, como Saga debo volverme sagrada en ese momento, entonces son cuatro días que no debo comer sal, y tampoco debo comer carne, solo puedo comer iguanita o frijolito sin sal. ¿Por qué hace uno eso? al hacer esto estoy limpiando todo el río, arroyos, agua, todo estoy purificando y fortaleciendo toda la naturaleza y esto se repite a los cuatro meses de nacido el bebé, a diferencia que esta vez debemos durar nueve días haciendo confieso y alimentando a la madre y comiendo sin sal, por los nueve meses en que duramos embarazadas.

También debemos estar pendiente de los antojos, porque si le provocó comer pescadito o algo de helado, le provocó de pronto agua dulce con limón; uno puede comerlo, pero si le provocó comer ají picante uno debe ir rápido donde la Saga o el Mamo para que se le haga trabajo al niño o niña, porque puede salir rebelde y guapo. Por eso hoy se tiene mucha gente guapa, uno debe cuidar alimentación para que él bebé al nacer sea una buena persona.

Teniendo en cuenta todo esto, se les escoge su nombre espiritual y su nombre de la naturaleza, puede ser Ñimaku (jefe de agua) o Zhimaku (es gobierno) estos si son hombres; pero si es niña puede ser Nymueku (jefa o madre de todos los productos y alimentos) esta será una hija constructora de pensamiento y una mujer que tejerá la naturaleza, otro es Boyanekwa (amanecer, alba).

Los niños en la comunidad tienen su importancia, porque ellos hablan del hogar; por ejemplo, cuando un niño se enferma (allí viene el consejo) entonces se lleva donde el Mamo o la Saga; a veces uno de ellos sabe más adivinación que el otro y este puede ser médico para curar y pregunta a la mamá o al papá de ese niño - ¿Qué hiciste? - si la mujer es la culpable o el

hombre, debe confesar que hizo mal, buscar material para sanar el mal que hizo y así el niño pueda salvarse de morir.

Las enfermedades de los niños pueden venir por infidelidades de las dos partes, por maltrato en la familia, por violaciones y temas relacionados. Entonces, así como sea de grave el caso, así es la sanción. Cuando esto se da y se cumple entre la pareja está el consejo, enseñanza, capacitaciones, de allí sale de todo y no se vuelven a repetir las cosas.



Figura 3.1 Madre Wiwa.
Fuente: Trabajo de campo. Fotografía Ketty Fuentes

Para evitar problemas en la comunidad los Mamos y Sagas tenemos responsabilidades de enseñar y guiar a todos, para eso usamos también las historias, ¿cómo evitamos que aumente la infidelidad entre parejas? Se reúne la comunidad y les contamos la historia de *Duminawi*:

Toda el agua de este planeta es gobernada por *Zhiweka*, esta agua, viene de los nueve planetas, por eso todos nosotros en la Sierra Nevada de Santa Marta, somos mujeres y hombres de agua. Por eso cuando la mujer se enoja su marido de be ser pasivo o cuando se enoja el marido la mujer debe ser pasiva. Debemos tener en cuenta que *Mama Yuishe* (padre sol) calienta y da calor a todo el mundo, animales, plantas, hombre bueno, hombre malo, así mismo a las mujeres. Lo mismo es *Saja* (la luna) en las noches alumbramos camino y hace crecer cultivos de todos sin reparo. Solo por este ejemplo, se ve que hombre y mujer funcionan y trabajan juntos, ninguno de estos gana nada solo. Lo mismo el sol y la luna.

Tenemos entonces a *Zhiweka* (el agua que viene de los nueve planetas); *Zhimaku* manda a *Duminawi* a ver el agua; este mira que cuando llueve las mujeres se peinan los cabellos y se

ponen ropa buena para ir a ver a su mamá; Luego comienza a ver la relación que hay entre las montañas y el mar, ve como las nueve clases de mar (*Yibu, Kashiyibu, Kashibuna, Tanaka, Laluma, Shigui...*) sacan alimento y materiales (conchas para pagamento) del mar para que este sea usado por las personas; entonces las montañas al recibir alimento por las personas, le regresan al mar por las crecientes del río mucha comida, mucha carne (ramas, troncos, animales, entre otros) para que el mar pueda comer. Así con el tiempo el mar levanta de nuevo las nubes para la lluvia en las montañas. *Duminawi* veía todo esto, se ponía la máscara y veía mujer; luego se la quitaba y veía agua.

Entonces el consejo viene donde la hermana o hermano no deben quitarse marido o mujer... eso daña las relaciones familiares. El cerebro, el sexo están en convivencia con la naturaleza, bosques, fauna, flora; o sea que a nosotros nos dejaron para estar relacionado con todo ser viviente, para construir y cuidar todo. Por eso la persona que nace debe cuidarse, hay que enseñarla a cantar, sobar, dar consejo, todo eso debe empezar desde el hogar.

Para las Sagas el ser madre (fig. 3.1) es algo que va de la mano con el ser mujer⁶⁶, a temprana edad se puede ver que una mujer puede casarse y tener hijos a tal punto que alrededor de los veinte años un número normal puede ser de tres por familia; sin embargo debo decir que en algunas ocasiones se puede ser Saga sin necesidad de ser madre; para ellas y dentro de la comunidad existe un respeto hacia las mujeres que deciden no tener hijos y también sobre las mujeres que no pueden tener hijos; en la comunidad son vistas como hija de todos y al tiempo ella puede reprender y ejercer su autoridad sobre los hijos de las otras mujeres.

En las mujeres indígenas, el ser madre está relacionado con la capacidad de criar, establecer principios en este nuevo ser; para la Saga es la oportunidad también de continuar y establecer la continuidad de saberes y entendimientos de lo femenino en la comunidad; y así como en el caso de Matoya su madre (que en este caso viene a ocupar el lugar de abuela) podrá intervenir libremente en la formación de quién continúe. Ya hemos visto en rituales anteriores la importancia de la mochila y como a medida que los años van pasando para Matoya este elemento femenino representa un gran hilo de memoria donde ha aprendido la construcción de su vida personal, en familia y en comunidad; demostrando que es una mujer madura para el

⁶⁶ A manera personal, puedo decir que muchas veces pude sentirme bajo presión por muchas de ellas, al saber mi edad y que no tenía hijos; muchas de las cosas que solían decirme eran “estas muy madura” “debes tener hijos o es que no quieres”... pero también me encontraba con otras Sagas que para ellas era mucho más importante el poder desarrollar destrezas espirituales que el tener hijos. Ellas me decían que uno puede incluso hasta escoger no ser madre.

desarrollo de la maternidad y como diría David Guss que este ritual ha sido “*indicador del crecimiento y la competencia general del individuo, donde se determina no solo su conocimiento práctico sino también su estatus y su identidad* (Guss 1994, 107).

Sin embargo, en este capítulo, deseamos desarrollar el ritual del matrimonio como muestra de dualidad complementaria; ya que a partir de esta unión el ámbito de la Saga que era privado pasa a lo público, pero no solamente es para ella; en el caso de casarse con un aprendiz de Mamo, para este joven también representaría su paso hacia lo público. Lo que nos muestra que el matrimonio es el final de un camino donde se cierra completamente la vida privada de la Saga. Esta, ya es una mujer que a partir de su primera relación sexual -la cual se realiza en un espacio geográfico al aire libre y privado de la comunidad- entrega su virginidad como pago a la naturaleza por todo lo existente, tenga vida o carezca de esta.

Estos lugares territoriales al ser usados por la pareja, quedan en completa limpieza lo que lleva a estipularlos como sitios sagrados de reunión. En estos espacios la comunidad podrá ir solamente para hablar determinados temas (propuestas del gobierno colombiano, problemas territoriales con otras comunidades, entre otros) de interés general, se tomarán decisiones y se consolida como sitio de gobierno. Cristian Gros nos habla de que el territorio indígena:

“Los territorios indígenas son tanto espacios materiales como simbólicos. Son lugares de relaciones sociales y de memoria colectiva, orientados por el mito, reactualizados por los ritos; ellos remiten al espacio, al tiempo y a la sociedad; ellos son imaginados y recreados sin cesar [...] pero también multidimensionales, contruidos por ajustes sucesivos [...]” (Gros 2000, 86).

Son estos rituales de creencia en los Wiwas, los que establecen orden y una igualdad que puede percibir de forma intermitente; donde su comprensión nos lleva a desglosar el significado simbólico que los rodea. Tenemos entonces los territorios son fortalecidos a partir de la unión de los cuerpos, lo cual le da sentido y materializa los mitos de origen pertenecientes a la comunidad. Por lo tanto, con lo anterior se está creando un referente de apropiación y de vivencia para estos lugares a través de la realización de estos rituales (Peñaranda 2006, 86); las narrativas de las Sagas son dual, es complementaria; por lo que fundamentamos la mirada de que las comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta y las

Comunidades estudiadas han estado sumergidas bajo la interpretación externa de la masculinidad; hecho que ha aportado al silenciamiento histórico de las Sagas.

Tendremos entonces más adelante, la consolidación y finalización de todos estos rituales, donde Matoya nos expondrá de una manera más compleja como se piensa el conocimiento generacional a partir de un proceso de memoria, y como la tierra se vuelve nuevamente en el vientre de la madre dispuesta a recibir el cuerpo de sus hijos como pago u ofrenda.

Capítulo 4

Ritual de Mortuoria

Entender la muerte y el ritual de mortuorias como un camino a otros mundos, donde cobra sentido la mirada espiralada de nacer de la madre y volver a ella (en tanto difunto, que retorna al territorio como símbolo del vientre de la madre), para nuevamente volver a nacer. Este ritual en particular que está compuesto por distintas etapas: limpieza, bautizos, entre otras. Nos muestran el trascendente valor del territorio como vientre materno y puerta a otros planos del tiempo Wiwa. Con esto explicaremos la construcción de otro mundo espiritual y terrenal por los que atraviesa la Saga en su formación.

La muerte presente es la fase final del ethos, en esta parte tenemos el cuerpo de la Saga que es disuelto y regresa al territorio; esto simbólicamente es entendido como el regreso al vientre de la madre, para nuevamente nacer en el mundo de los espíritus.

1. La mortuoria. 1ra etapa: limpieza del terreno y canto

Ver como finalizan de manera material los rituales y los tiempos en este mundo; donde el territorio es comprendido y adquiere importancia por los lugares donde las personas son enterradas; en esta sección Matoya nos mostrará cómo se realiza la preparación de una mortuoria:

El Mamo y la Saga apoyan el trabajo de mortuoria; cuando una Saga o una mujer que tiene mucho conocimiento muere, lo primero es avisar a los mayores, la familia y después a la comunidad. Después se comienza a adivinar por medio del *Zatukwa* cuál será el terreno que se usará para la mortuoria; al saber el terreno, entonces se limpia físicamente el lugar, se quitan piedras, monte, y se comienza a hacer limpieza espiritual del lugar.

Primero se mide y se hace la tumba cavando de forma profunda, a medida que alguien va haciendo esto, se va quitando un poquito de la tierra de cada esquina el Mamo va echando hayo dentro a medida de cavan, la gente ve que se está haciendo tumba, pero en realidad se hace una casa espiritual para esa persona que muere.

Cuando están terminando la tumba, nuevamente la comienzan a pensar como casa espiritual y se repite nuevamente lo del hayo, así se va trabajando en lo espiritual siempre para que en ese otro mundo uno esté bien. Todo esto se hace el mismo día que la persona muera, porque la

ceremonia principal dura tres días, después se entierra y siguen otras ceremonias y todos esos días son sin dormir.

Mientras los hombres se encargan de todo esta parte, las mujeres nos encargamos de ir haciendo arreglos primero para la música de mortuoria, estas se hacen toda la noche sin dormir duran los primeros cuatro días en que el cuerpo permanece sin enterrar, en esto participan todos en la comunidad, se está bailando mientras el Mamo va haciendo lo que ya le conté. Toda la música que se toca es de carrizo, se va cantando y bailando y todos estos bailes son distintos, despacio y la música un poco triste.

En este caso los familiares se encargan de buscar todo lo que los Mamos y las Sagas necesiten, por ejemplo, tumas, cuentas, conchas, todo tipo de material que sirva de alimento espiritual para la Saga que ha muerto como para los familiares de ella que están en el otro mundo, de igual manera se encargan de estar preparando alimentos sin sal para quienes están dentro de la ceremonia principal, y con sal para las otras personas de la comunidad.

La vida y la muerte son entendidas como puntos de iniciación. La muerte para los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta está relacionada con el hecho de salir del vientre de la madre y regresar nuevamente; por eso en muchos casos las comunidades no usan ataúdes; porque se cree que la madera aísla al cuerpo de su contacto con la Madre.

En esta sección estamos viendo dos temas necesarios de análisis; el primero es ver como dentro de un ritual el Mamo y la Saga pueden distribuirse su labor para la realización; el primero se encarga de pensarse la casa (terreno) que la difunta habitará y prepararla espiritualmente, por esto usa dos elementos importantes, el hayo y la misma tierra; el hayo es la figura misma de la sabiduría femenina y la tierra es el símbolo del vientre de morada.

El uso de estos elementos femeninos para las Sagas que fallecen puede estar relacionado con el mismo hecho de que simbólicamente su espíritu estará temporalmente nueve días en tierra, pero espiritualmente son nueve meses y nacerá en otro lugar, al que llamamos el “más allá⁶⁷”. En este caso, cuando es una Saga la que fallece su ceremonia se realiza con mucho recelo, las

⁶⁷ Para Fischer y Preuss, el *más allá* es entendido para los Koguis, como dos caminos que llevan al otro mundo; el primero va del Oeste al Este y transitan en este los que han sido buenos durante su vida; y del Norte al Sur, por el cual transitan quienes han sido malos. Mientras se celebran los ritos de purificación, esta persona queda encerrada espiritualmente; continua cuando los ritos terminan y encuentra a los enviados de la Madre Universal o Múmu; indagan de donde viene y de que familia es, dependiendo a la respuesta del fallecido este es instalado en un pueblo con una casa ceremonial (Fischer y Preuss 1989, 152).

mujeres y la Saga encargada de la parte femenina, prepara los cantos (lamentos), las danzas, y la música necesaria para que este espíritu pueda tener su guía y pueda caminar libremente entre el más allá y el acá, en caso de necesitar consejos y ayudas.

2. La mortuoria. 2da etapa: bautizo de la Saga y canto

El bautizo como una forma de limpieza y de enviar nuevamente el cuerpo de la Saga hacia la Madre purificado, para que no tenga ningún tipo de inconveniente al pasar al otro mundo. Desde este mundo material las personas ayudan a la difunta a tener un renacer sin problemas y sin contratiempos. Matoya comparte y muestra como es realizado este proceso:

Una persona en su tercer día de muerto si ha llevado buena o mala vida, tiene que ser bautizada y limpiada. Todos tenemos esta orden, lo mismo si muere Mamo o Saga. Entonces se reúnen todos los familiares en el sitio sagrado del pueblo junto con el Mamo y la Saga encargada, y comienzan a hablar de la vida de quién ha muerto, que hizo, como vivió, si alguno tuvo problemas con este difunto, para que todo quede saldado y esa persona pueda irse tranquila.

Entonces se toma pelusa de cactus con tumas gruesas y hayo para hacer bautizo, después se toman varias hojitas de frailejón y encienden, entonces el humo nos dirá si esa persona puede irse o si pasa algo; si el humo nos rodea a todos quiere decir algún familiar no la deja ir o de pronto el humo solo quede bajito eso quiere decir que entonces necesita más limpieza, pero si el humo sube derechito hacia arriba listo, ya se puede ir en paz.

Luego de esto, se toman las tumas, con cuarzos, monedas, cuentas, hayo y se guardan en una vasija de barro o mochila, junto con otras pertenencias para meter con el difunto. Después de tener todo esto listo, ya viene el entierro.

En este parte se puede decir que cuando es Saga, se entierra con sus pertenencias (Segua, el carruzo de tejido que se le entrego en su matrimonio) muchas de estas son metidas en una mochila, e incluso se cree que a las Sagas y los Mamos se les enterraba en una gran mochila donde se introducía el cuerpo en forma de feto; esta práctica ya no se realiza.

Lo que estamos viendo es como se ha estado planteando los símbolos y el mundo femenino dentro de la mortuoria (tumas, mochilas, hayo, entre otros) e incluso el tiempo del duelo. En esta segunda experiencia del trabajo de campo pude ser testigos de una mortuoria en la

comunidad de Guamaka; una de las Sagas de la zona había muerto, esta era la que sostenía y enseñaba todo lo relacionado con la música, danzas y cantos. En el momento de su muerte lo que se vio manifiesto en todos estos días de ritos fueron canciones donde todos participaban, las niñas y adolescentes bailaban y la música por parte de hombres y mujeres no cesaba. El punto de esto, es que cada Saga tiene un saber el cual es conocido más entre las comunidades; al fallecer la Saga, ese saber prima para su despedida.

3. La mortuoria. 3era etapa: Entierro y canto; el camino al más allá

Como parte de una etapa final en el plano de este mundo físico, mostraremos como los Mamos y Sagas abren la puerta de la casa espiritual, para que el cuerpo repose físicamente y cumpla su orden espiritual para nacer nuevamente en el mundo del más allá: “Esta es la aldea de la muerte; esta es la casa ceremonial de la muerte. Esta es la casa de la muerte; este es el útero. Voy a abrir la casa, la casa está cerrada y voy a abrirla” (Dolmatoff 1951, 12).

Después de dichas estas palabras, el Mamo o la Saga, están abriendo espiritualmente el ritual del entierro y el camino al más allá. En este caso las Sagas comentan que la aflicción o el duelo, no es llevado bajo extremo dolor ya que la comprensión de la muerte y la ausencia del cuerpo es vista como el renacimiento en un nuevo mundo y por ende toma otro tipo de valor en el plano espiritual y simbólico; veamos lo que Matoya nos comenta al respecto:

Quando una Saga se entierra aquí, allá ven que se siembra comida, ñame, yuca... la gente no puede afligirse por la muerte de otro, porque al llorar allá nos ven espiritualmente que les estamos soltando agua para que ellos se ahoguen.

Para ya enterrar, se toma el cuerpo y se coloca en posición de vientre, antes el cuerpo ya está vestido con un traje limpio, collares y sobre todo con la Segua de la Saga, se pone sobre una tela blanca, se le amarra una pitica larga en el cabello, esa pitica se debe alar al noveno día; después se envuelve el cuerpo, todo esto lo hace la Saga encargada. Cuando esto se está haciendo, se comienzan a cantar canciones ceremoniales. Luego se amarra bien el cuerpo, y es llevado al lugar de entierro, se mete allí dentro donde está la mortuoria, se debe tener cuidado de que la pita llegue hasta la parte de arriba, se rodea de piedras, para saber dónde está el cuerpo. Al noveno día, uno ya puede alar la pitica y si sale con cabello es porque ya cruzo al otro lado, ya nació.



Figura 4.1 Mortuoria de una Saga en Guamaka
Fuente: Trabajo de campo. Fotografía Ketty Fuentes



Figura 4.2 Mortuoria a culminar.
Fuente: Trabajo de campo. Fotografía Ketty Fuentes

Estas imágenes (fig. 4.1 y 4.2) fueron tomadas en la comunidad de Guamaka, donde se puede ver el hilo usado para amarrar el cabello del fallecido para tener constancia del paso espiritual

que este debe cumplir a los nueve días de fallecido, el cual representa los nueve meses en el vientre; pero que en el caso de la Saga se fallece para renacer en el otro mundo de los espíritus.

Tenemos entonces distintos tiempos de la vida manifiestos, donde lo que se hace en el plano del presente se ve expresado en el mundo espiritual como acto de ofrenda hacia los Padres y la Madre espiritual, siendo este un regulador del dolor y al tiempo de la idea de la muerte, ya que esta no manifiesta un fin sino una continuidad de la vida en otros mundos.

Continuaremos con mirar como las formas de entierro manifiestan en la posición del cuerpo, el símbolo del vientre materno; dando como significado que nuevamente se realiza un proceso de fecundación y los nueve días que se toman de duelo después del entierro, están representando esos nueve meses maternos para el nacimiento en otro plano del tiempo y del mundo Wiwa.

4. La nueva vida: Salir del vientre, entrar al vientre

Finalmente veremos cómo Matoya nos habla del más allá, que se podría encontrar; para las Sagas los tiempos son cíclicos, y sus representaciones simbólicas lo muestran; tanto la mochila como el uso (carrumba) usado para crear el hilo, nos develan las formas de entender los tiempos y la memoria desde lo femenino:

Se hace trabajo para que a la Saga no le pase nada del otro lado; al ella llevar su *Segua* ya tendrá camino seguro y así la comida que lleva, será repartida para ella, familiares y padres espirituales. Como en el mundo espiritual también hay como retenes que hace la policía, son los espíritus guardianes entonces la Saga o el Mamo el último día dice que allí va una Saga, que no la revise, que la deje pasar y por eso Saga lleva Segua, al verla ellos ya saben que la respetan.

En el otro mundo existe otro orden, allá si uno entra sin cumplir toda la ceremonia, entonces debe pagar según gobierno espiritual. Eso quiere decir, que, si en este mundo yo mate pájaro sin permiso, allá debo pagar ese pájaro o que moví una piedra de un puesto porque quise en este mundo, en el mundo de allá no será una piedrita igual será bien grande y pesada... todo eso pasa allá.

Hemos venido trabajando desde el inicio de esta investigación conceptos como rituales, símbolos y como estos inmersos en mundo femenino de significados nos develan memoria, territorio, cuerpo y tiempo.

A medida que hemos avanzado hemos visto que el tiempo y la memoria, están establecidos desde la mirada femenina en el símbolo de la mochila y estos son plasmados en los saberes, cuerpo y sitios sagrados. En este capítulo desarrollaremos de manera más profunda la idea que queremos establecer de memoria, ya que tenemos dos formas de mirarla:

A partir de los saberes: Entendemos por saberes todos los conocimientos que la Saga ha manejado en el transcurso de la investigación; estos los mostramos como una forma sutil de continuidad de una memoria, la cual es transmitida por las mujeres Sagas de generación en generación. En estas sobreviven prácticas determinadas o secretos desarrollados por Sagas anteriores, que cada generación trata de avanzar o encontrar nuevos aportes a la continuidad de estos saberes.

También tenemos la mochila: cuya práctica conforma un saber, se diferencia del anterior porque es manejado de forma general presente en todos los aspectos de la vida de una Saga y las mujeres Wiwas. Por lo tanto, no es conocimiento exclusivo, sino que dentro de los valores y cosmovisión comunitarios representa la identidad femenina. Tenemos que esta es también producida de generación en generación y que tiene varios usos: *a.* Para el traslado de alimentos (fig. 4.3) *b.* Para los niños y niñas pequeños (*s#sugao*) *c.* Mochilas ceremoniales *d.* Mochilas de matrimonio y uso común del esposo (poporo y hayo) *e.* De uso común para las mujeres *f.* Para recoger hayo.



Figura 4.3 La mochila carguera (nozi)

Fuente: Imágenes de archivo Org. Wiwa Golkushe Tayrona. Fotógrafo Rafael Mojica.

Estas mochilas tienen tejidos diferentes, pero todas poseen un mismo inicio; este es el *chipiri* o base de la mochila, presente en la figura 4.4. Este *chipiri* es la representación del pensamiento en el mundo espiritual; cada vez que los Wiwas van a construir una casa, un poblado, un terreno o realizar algún tipo de rituales, se establece como primer acto el “*urruama*” o el pensar espiritualmente la construcción de estos antes de efectuarla físicamente. Por lo tanto, representa una acción ritual donde se expresa el mito de origen en el que el mundo existe espiritualmente hasta que la Madre Universal lo materializa. Este *urruama* es la misma representación del *Aluna* es decir de la memoria, del espíritu y del pensamiento; donde la práctica inicial de una Saga y de una mujer Wiwa representa pensarse la mochila, el espacio, el uso y servicio de esta.

Por esto, en el ritual de menstruación es tan esencial para la mujer, el tejido. En comunidades indígenas porque es la forma en que interrelaciona con su espacio simbólico; la mochila siendo el símbolo dominante para la práctica cultural e histórica de la mujer, representa vida y memorias.

Cada puntada y manejo de los materiales posee una carga histórica de memoria, de vidas y de construcción comunitaria; como Verónica Cereda muestra que estos tejidos poseen lenguajes que refuerzan culturalmente los procesos orales (Cereda 2011, 13), así mismo los diseños muestran la organización y significado de los espacios tejidos, representando estos una memoria colectiva tejida (Cereda 2010, 183).

Las Sagas, sus mochilas son la representación de ese lenguaje que fortalece la identidad femenina a partir de su práctica heredada, pero también debido a los distintos usos que se le otorgan en cada ritual, representa ese vientre de calidez comunitario, de sustento, de labor y producción de fertilidad; es el propio pensar de la mujer y es el tiempo femenino en los Wiwas; conectada esta con un hilo extenso que viene cargado de sabiduría y que se sostiene en la madre universal creadora de todo cuanto existe.



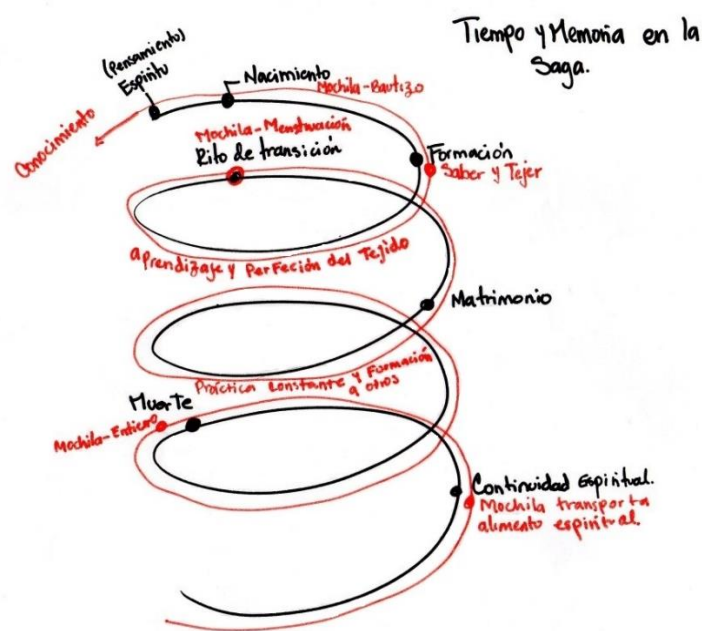
Figura 4.4 Saga Bernardina y el chipiri.

Fuente: Imágenes de archivo Org. Wiwa Golkushe Tayrona. Fotógrafo Rafael Mojica.

Esta es la representación del tiempo femenino, del tiempo de la mujer y como se integra y complementa a los tiempos de la comunidad. Cada momento ritual (bautizo, ritual de transición, Gayama, mortuoria) donde se manifiesta el ethos, lo metafísico, la

complementariedad y la muerte es una mochila pensada, creada con un inicio y un fin; este representa y le da valor al territorio, ya que la tierra es ese mismo vientre simbólico de la mochila, en ese vientre viajamos los alimentos, en ese vientre se guarda la planta madre del pensamiento del hombre, en ese vientre se construye familia, se construye comunidad al tejer las mujeres unidas. Por esto la Saga como gestora de la vida y el tiempo (uso) lo plasma a través de cada trazo, de cada consejo, de cada ritual y saber; el cual entrega nuevamente para que este se siga tejiendo al momento de heredárselo a una de sus hijas o familiares. Tenemos entonces un infinito hilo heredado, un infinito tiempo creado y vivido por cada Saga que vuelva a nacer en distintos mundos, que vuelve a tejer y cumplir sus rituales; pero que al tiempo re - significan el territorio a partir de lo que construye (Fig. 4.5).

Figura 4.5 Tiempo y memoria presente en el tejido



Fuente: Análisis de la autora

En esta figura estamos mostrando dos tiempos distintos; el hilo negro que representa la vida y los rituales que hacen parte de la vida de las Sagas donde tenemos como inicio el pensamiento o la base de la mochila, seguido tenemos el constante tejido presente en rituales como nacimiento, formación, transición, entre otros. Para finalizar el hilo físico tenemos la

mortuoria, esto viene siendo el final de la mochila. Sin embargo, su uso después de ser tejida físicamente es el valor abstracto que representa el más allá. Luego tenemos en hilo rojo que representa la mochila, es decir cada ritual o momento de la vida de una Saga donde la mochila fue determinante para su crecimiento y madurez, como podemos ver, la mochila siempre se mantuvo presente en cada ritual, fue constante en todo momento. Por esto es el símbolo de origen del pensamiento de la mujer, allí se funda, se fortalece y se mantiene. El día que la mochila desaparezca, se puede decir que desaparece la mujer indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta y su pensamiento.

Llevándonos esto a deducir que la forma de la mujer pensarse y razonar la vida es distinto y más complejo que la maneja en la que el mismo hombre lo realiza; es decir todos los conocimientos de la Saga (incluyendo el tejido de la mochila) tienen aspectos y herencias que van de generación a generación (la abuela le enseña a su hija, luego estas dos enseñan a la nieta y esta nieta se encarga de continuar la formación con sus hijas...) llevándonos a pensar que existen formas de trabajar distintas de cada una las cuales son heredadas por quien sea la aprendiz, esto genera un hilo de memoria en las prácticas y conocimiento; este hilo está manifestado simbólicamente y físicamente en la mochila; así como es de complejo el tejido, es compleja también el conocimiento de la mujer. Cumpliendo un hilo espiralado; donde lo femenino y sus relaciones dentro de la comunidad establecen este tiempo y se mueven bajo este mismo; estableciendo relaciones de memoria que van desde lo ancestral, recaban en el presente y se sumergen a una continuidad del más allá.

Conclusión

En esta tesis hemos hablado y tocado muchos aspectos de la vida simbólica que rodea una Saga y de la comunidad indígena Wiwa; en esta investigación se propuso conocer la concepción y manifestación simbólica del mundo femenino en dicha comunidad a partir de la Saga; mujer que hemos entendido a partir de ser encargada de establecer y mantener el equilibrio entre lo humano, lo espiritual y la naturaleza para lo concernientemente femenino; conformando así una triada de espacios que se mantienen en equilibrio, gracias a una relación recíproca que se establece entre ellos. Llevándonos lo anterior a mostrar a la Saga y sus funciones como gestionadora de la vida y del orden en medio de esta triada.

Hemos visto un recorrido extenso de los procesos rituales que rodean la vida de la Saga. Iniciado con los rituales que abarcan su niñez (Nacimiento y bautizo) para mostrar como el aislamiento representa un espacio privado donde el *ethos* cultural de la comunidad es aprendido por la Saga y asimilado en su vida. De igual forma el ritual de transición o menstruación, se muestra un cambio de lugar en la vida de la Saga; pasa de ser niña a mujer. En este aspecto podemos ver como se aproxima una nueva etapa en la Saga donde su vida desarrollada en un ambiente privado, se comienza a perfilar a un espacio público. Lo que nos ha llevado a abarcar el paso del ritual del matrimonio.

En este podremos mirar como la *complementariedad* de lo femenino y lo masculino se junta para establecer un orden, gobierno y valores territoriales, los cuales se desarrollan en todos los aspectos continuos de la vida. Permitiéndole a ella ser la nueva portadora del conocimiento y continuar con el trazo de la extensa mochila femenina, donde su responsabilidad además de estar sobre la comunidad, también se encuentra en dejar una de sus hijas formadas, para que continúe este proceso de saberes. Así, al encontrarse con el ritual de mortuorias pasaría a ser, parte del más allá y volvería nuevamente a habitar ese vientre de la madre universal. Lo anterior nos muestra que las creencias dentro del mundo Wiwa, está basada en lo femenino; no es descabellado cuando Amaya dice:

La religión Wiwa, como la del resto de culturas de la Sierra, se fundamentan en la fertilidad. La mujer como madre y la tierra cultivable son la máxima expresión de la fertilidad. Entonces, mujer y tierra, son sinónimos al igual que coito y siembra, semen y semilla, niño y fruto. Esta relación es notoria en la morfología de la lengua. Para los Wiwas cada objeto animado e

inanimado es un acto intelectual de procreación. La Maternidad humana y los nueve meses de gestación son la medida del crecimiento de la semilla vegetal o humana hasta su llegada a la madurez. Estas fases son seguidas de otras consistentes en la muerte y el renacimiento. (Trillos 1987,24).

En la Saga hemos visto la feminidad presente y como símbolo relevante de la vida; por lo que su complejidad simbólica a su alrededor es mayor. Por lo tanto, todos estos rituales que hacen parte de la vida de la Saga establecen símbolos que metafóricamente expresan relaciones de identidad femenina; un ejemplo de este es la mochila que se encuentra presente en la vida de la Saga, no solo como un elemento esencial de ritual, sino también como objeto generador de identidad en la mujer Wiwa; de igual manera su práctica de tejido constante y espiralada, insta temporalidad de vida y memoria infinitas. Por lo tanto, esta investigación se propone mostrar tres argumentos: el primero que muchas de las investigaciones realizadas y pioneras sobre la comunidad Wiwa, fueron hechas desde una visión masculina (mirada del Mamo) dejando de lado la participación femenina para la comprensión completa de su cosmovisión.

Lo segundo es que las Sagas y los Mamos, poseen el mismo valor espiritual donde no debería de existir jerarquía entre ellos; por esto mismo las Sagas afianzan la mirada de dualidad complementaria; donde no puede hablarse del territorio Wiwa, sin conocer como lo femenino y lo masculino toman formas físicas territoriales sagradas (Sitios sagrados o de pago). Tercero, mostramos como la Saga es una representación del orden de vida; pero que al mismo tiempo la es por medio de todas las mujeres; para las cuales ella representa la guía en una comunidad.

Finalmente, esta tesis es un aporte al enfoque simbólico-estructuralista en antropología, ya que se muestra a diferencia de muchos críticos del método, que los sistemas simbólicos no son estáticos ni divorciados del mundo de los sentidos, cuerpos, y transformaciones orgánicas en la vida ritual y social de una comunidad. También he mostrado como la competencia simbólica - y especialmente su capacidad increíble de expresión por metáfora y configuraciones fractales- de las sagas en tejer e inducir mundos simbólicos guían la vida y la muerte de los Wiwa. Ojalá que, en estudios futuros, se pueda explorar más las implicaciones para las teorías antropológicas desde estos mundos femeninos de ritual, símbolo, y transformaciones chamánicas.

Anexos

En los anexos he querido agregar un Cd con canciones de las Sagas; estas canciones pertenecen al archivo de la Organización Indígena Wiwa Golkushe Tairona de la zona de la Guajira y Magdalena.

Glosario

Abu: Mamá

Abu Zenulula: Madre Tierra

Aluna: Hace alusión al tiempo en que el mundo no existía en físico, sino en espíritu.

Ade: Papá

Azalku: Ñeque

Bayonekwa: Amanecer, alba.

Bunkueke: Hermano de Duminawi.

Consulta de adivinación: Visita que se realiza a un Mamo para consultar y saber el origen de problemas o asuntos relacionados con su vida.

Duminawi: Padre espiritual del orden alimenticio de la naturaleza.

Dũmana: Lengua de los Wiwas.

France: Banano extranjero

Gayama: Matrimonio.

Itzá: Frijoles.

Julujulu: Expresión usada para referirse a las relaciones sexuales.

Kalashe: Madre espiritual de los materiales para la construcción de las viviendas.

Kanowa: Frutos rojos.

Mama Yuishe: Padre sol.

Mena: Mujer.

Massa: Iguana.

Nozi: Mochila carguera.

Nububa: Espíritu referente al mal actuar de una mujer.

Nymueku: Madre espiritual de los alimentos y productos de la tierra.

Ñimaku: jefe de agua.

Pagamento: Entrega de ofrendas a una determinada deidad con un determinado fin. Un ejemplo sería pagar por el agua con conchas de mar para que esta no ocasiona males al ser ingerida.

Ruama shima tuama: Hilos espirituales.

Rugua: lugar sagrado donde se paga a la tierra con el periodo menstrual.

Saga: Luna.

Segua: Instrumento de adivinación y orientación femenino.

Seynekun: Madre espiritual de Todo lo existente.

Sheikukuy: Padre espiritual de todo lo existente.
Shima: Todo material rojo que proviene de la tierra.
Shiwanambua: Sitio sagrado para las venas y las arterias.
Somán Gonátkun: Bautizo.
Sunka nozi: Almidón de yuca.
Terragua: Mochila de algodón.
Tunawarzihiwa: Madre del parto.
Urruama: pensamiento y espíritu.
Uzhui: Casa ceremonial y de gobierno de la Saga.
Vali – vali: Danta.
Vâka: Pescado.
Zatukwa: Instrumento guía y de adivinación masculino.
Zerankua: Padre espiritual creador del mundo.
Zeuman Abu: Madre de los sitios sagrados.
Zango: caracolí.
Zhimaku: Gobierno.
Zhiweka: Padre espiritual que gobierna el agua del planeta.

Lista de referencias

- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Guspineria: valencia.
- Amaya, Maria Trillos. 1989. *Aspecto Modo y Tiempo en Damana*. Bogotá: Universidad de los Andes, Colciencias.
- _____. 1987. "El mundo simbólico de los Wiwas" Bogotá: *Revista Chichamaya*.
- Barragàn, Julio Marino. 1997. *De Serankwa a San Luis Beltran: Una interpretación de la religiosidad en la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Celedon, Ricardo. (1978). *Gramática, Catecismo i vocabulario de la lengua Goajira*. Paris: Collection Linguistique Américaine.
- Cereceda, Verónica. 2010. Semiología de los textiles Andinos: Las talegas de Iluga. Chile: *Chungara* (mayo): 181 - 198.
- _____. 2011. Tejiendo la memoria. Bolivia: *Tínkazos* (noviembre): 9 - 15.
- Cordoba, Erich Ponce. 2006. "Sitios sagrados y territorios Wiwas". Bogotá: *Revista Universitas Humanística* (enero - junio): 275-286.
- Dolmatoff, Gerardo Reichel. 1946. *Los Kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Calombia*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1951. *Notas sobre el simbolismo religioso de los indíos de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Separata de Razón y Fabula, Universidad de los Andes.
- _____. 1989. *Lengua de los Wiwas*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Echavarría, Usher Cristina. 1993. Cuentos y Cantos de las Aves Taironas. Mitología ornitológica Wiwa. Medellín: Corporación Murundua.
- Echavarría, Cristina y Vergara, Mirian. 1999. "La mochila Raya: Del símbolo a la subsistencia" Bogotá: Boletín Cultural y bibliográfico (noviembre) 36- 52.
- Eliade, Mircea. 1967. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Editorial Guadamarra.
- Geertz, Clifford. 2003. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giobellina, Fernando y González, Elda. 1981. Mito:rito: Levi-Strauss: Antropología Social Británica. *Revista Española de Antropología Americana* (agosto): 245 - 258.
- Gross, Cristian. 2000. Políticas de etnicidad: Estado y modernidad. Bogotá: ICANH.
- Guerra, Weidler Curvelo. 2013. Una mirada histórica y etnográfica a la cuenca del Rio Ranchería. *Boletín cultural y bibliográfico* (Febrero): 66-93.
- Guss, David. 1990. *Tejer y Cantar*. Caracas: Monte Avila Editores Latinoamericana.

- Gutierrez, Manuel. 2007. Interpretación del arte mueble Paleolítico. *Contraclave* (agosto): 62-68.
- Navarro, Sandra. Huenchuan. 2002. Saberes con rostro de Mujer. *Mujeres Indígenas, Conocimiento y Derechos. Estudios de género* (julio): 119 - 148.
- Organización Indígena Golkushe Tairona. 2013. Video La Saga, Mujer de sabiduría Wiwa. La Guajira.
- Orozco, Luisa Fernanda. 2013. *Diosas, Sagas y Habas: El poder de la Mujer*. Tesis de maestría: Universidad Tecnológica de Pereira.
- Peñaranda, Jorge Armando. 2006. Donde Vive el Dúzhambu y el Zhángu, ese es nuestro territorio: Movimiento y territorio Wiwa. *Jangwa Pana* (noviembre): 79 - 94.
- Ponce, Erich. 2006. Sitios Sagrados y Territorio Wiwa. *Revista humanística* (octubre): 275 - 286.
- Preuss, Konrad. theodor y Fischer, M. 1989. *Mitos Kogui Tomo I*. Quito: Abya Yala.
- _____. 1989. *Mitos Kogui Tomo II*. Quito: Abya Yala.
- Preuss, K. T. 1993. *Visita a los Indígenas Kagaba de la Sierra Nevada de Santa Marta Prte II*. Bogotá: Concultura - Instituto Colombiano de Antropología.
- Prieto, Mercedes. 2015. *Estado y colonialidad. Mujeres y familias Quichuas de la sierra de Ecuador*. Ecuador: FLACSO Ecuador.
- Ravelo, Rasine; Cordoba, Erich y Torres, Luis. 2008. *Relación entre el territorio, lo sagrado y el pago: Hacia un direccionamiento del origen del conflicto desde la perspectiva Wiwa*. Santa Marta: Unimagdalena.
- Strauss, Claude. Lévi. 1974. *Antropología Estructural*. España: Paidós.
- Torres, Javier. 2007. *Espacio y Territorio Sagrado*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Turner, Victor. 1988. *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.
- Vilanesa, Padre Jose. 1952. *Indios Arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Editorial IQUEMA.
- Vivas, Miguel Rocha. 2012. *Palabras Mayores, Palabras Wiwas. Tradiciones Mítico Literarias y Escritores indígenas de Colombia*. Bogotá: Taurus.