

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador  
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades  
Convocatoria 2017-2019

Tesis para obtener el título de maestría de Investigación en Antropología

Curaciones Wayuu en contextos rituales: la práctica de la *outsü* en La Guajira,  
Colombia

Silvia Rubiela Serrano López

Asesor: Michael Uzendoski

Lectores: Carmen Paz Reverol y Fernando García Serrano

Quito, abril de 2020

## Dedicatoria

A Ingrid López, mi madre, porque con su amor me enseñó a continuar a pesar de las circunstancias, porque se esmeró por enseñarme todo lo que sabía de nuestras raíces Wayuu, porque sin sus enseñanzas nunca hubiera sido posible mi acercamiento al tema de esta tesis, porque aprendí de ella a hacer las cosas bien, a hacer realidad todo lo que quería porque ella confiaba en que lo lograría, aunque tuviera que partir para que yo continuara creciendo con su ausencia †.

### Vida del pueblo Wayuu



Fuente: Ilustración hecha por Never Serrano (mi padre) en inspiración por esta tesis.

## Tabla de contenidos

<b>Resumen.....</b>	<b>VII</b>
<b>Agradecimientos .....</b>	<b>VIII</b>
<b>Capítulo 1.....</b>	<b>1</b>
<b>Curaciones Wayuu: acercamiento al mundo espiritual .....</b>	<b>1</b>
1. Salud, enfermedad y curación en contextos rituales.....	8
1.1. Conocimientos indígenas sobre salud y enfermedades .....	9
1.2. Enfermedades no occidentales.....	14
1.3. Enfermedades nuevas, occidentales o foráneas .....	17
2. Conocimientos de la mujer en la práctica curativa .....	18
3. Los sueños: visión, comunicación y curación .....	20
4. Sonidos, voces y cantos en las técnicas de curación.....	25
5. Organización de los capítulos.....	27
<b>Capítulo 2.....</b>	<b>32</b>
<b>Organización social, cultura y problemáticas recientes del pueblo Wayuu .....</b>	<b>32</b>
1. Aspectos socioculturales y organizativos del pueblo Wayuu en Maicao .....	37
1.1. Comunidad de Wararalain .....	38
1.2. Autoridad y guía espiritual.....	41
2. Síntesis de las problemáticas recientes en el departamento .....	43
2.1. Medio ambiente, cambio climático y social.....	44
2.2. Seguridad, conflicto armado y violaciones de derechos humanos.....	48
2.3. El Estado: seguridad alimentaria y nutricional .....	52
<b>Capítulo 3.....</b>	<b>57</b>
<b>“Las personas van donde ella para que les devuelva su <i>aa'in</i>”: La <i>outsü</i>, su <i>aseyuu</i> y los enfermos .....</b>	<b>57</b>
1. Ísana y las prácticas curativas rituales .....	60
2. Enfermedades causadas por seres del mundo <i>pülasü</i> .....	68
3. Articulación y conflictos entre la práctica curativa wayuu, la biomedicina y la oración ..	76
3.1. Prácticas curativas rituales y el sistema biomédico .....	77

3.2. La oración como otra forma de sanación en Wararalain.....	79
<b>Capítulo 4.....</b>	<b>85</b>
<b>La <i>outsü</i> y su labor como guía espiritual en la comunidad.....</b>	<b>85</b>
1. <i>Outsü</i> local y <i>outsü</i> mayor ( <i>mmiilousukaa</i> ).....	87
2. Guía y protección en caso de guerras y conflictos claniles.....	89
3. Otros aspectos de la vida que el wayuu busca proteger o fortalecer.....	92
<b>Conclusiones.....</b>	<b>111</b>
<b>Glosario.....</b>	<b>116</b>
<b>Lista de referencias.....</b>	<b>118</b>

## **Ilustraciones**

### **Figuras**

2.1. Dibujo de la comunidad Wararalain	38
2.2. Recorridos frecuentes en la comunidad de Wararalain	39
3.1. Comunicación de la <i>outsü</i> entre los mundos <i>anasü</i> , <i>jepira</i> y <i>pülasü</i>	59

.....

### **Fotografías**

<i>Maniia</i> : pasta de tabaco que mastica la <i>outsü</i>	62
<i>Jawapia</i> , baño para la suerte	97
<i>Outsü</i> de la comunidad de Wararalain	106

### **Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis**

Yo, Silvia Rubiela Serrano López, autora de la tesis titulada “Curaciones Wayuu en contextos rituales: la práctica de la *outsü* en La Guajira, Colombia” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de Investigación en Antropología de 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, abril de 2020.



Silvia Rubiela Serrano López

## Resumen

Esta tesis muestra cómo los rituales, experiencias y formas de sanar de la *outsü*, las prácticas de sus saberes curativos en contexto ritual y el diálogo con el sistema biomédico continúan en la vida diaria del siglo XXI en comunidades indígenas Wayuu en el departamento de La Guajira en Colombia. Esto se logró por medio de un trabajo de campo comprometido con el objetivo de documentar esos conocimientos de salud, formas de sanación, tipos de enfermedades y la práctica curativa ritual en la comunidad de Wararalain, de la que analicé las formas en las que esos saberes de la mujer curadora Wayuu aún se mantienen y cómo dialogan con otros sistemas como el biomédico y la religión evangélica.

Mi argumento es que la *outsü* habita en un mundo de saber y diálogo donde su conocimiento y práctica en rituales de sanación, se define por el carácter comunitario de las relaciones intersubjetivas entre personas, espíritus, objetos de poder, y otros seres. Esto es posible a través de los sueños, sonidos, voces y cantos como técnicas curativas que caracterizan a su sistema de salud, el cual complementan con la asistencia al sistema biomédico en determinadas ocasiones, generando una comunicación intercultural en una sola vía, desde el sistema curativo propio hacia el sistema biomédico y el religioso, puesto que estos últimos se niegan a construir un diálogo con las prácticas curativas del wayuu.

En esa práctica curativa, los objetos simbólicos identificados fueron la maraca (*ishira*), el tabaco, el chirrinchi y el cintillo (*Mmolona*) que la *outsü* se coloca en la cabeza; la relación de estos elementos configura el contexto simbólico ritual de la práctica curativa, ya que aseguran la protección de la curadora y permiten la comunicación con el mundo de los seres espirituales que indican el tipo de enfermedad y lo que el enfermo y su familia deben hacer para recuperar la energía vital y la salud del wayuu.

Lo anterior se presenta en medio de una realidad compleja para el pueblo Wayuu, que cada vez tiene menos acceso al agua en un departamento semidesértico, hay muertes constantes de niños por síntomas asociados a la desnutrición, personas mayores con enfermedades respiratorias, entre otras, aun así se mantienen activas las prácticas curativas y la *outsü* continúa curando familias.

## **Agradecimientos**

Esta tesis fue posible gracias a muchas personas que aportaron tanto a mi investigación como a mi crecimiento personal y profesional, aunque a todas ellas no las alcanzaré a nombrar aquí.

Agradezco a toda mi familia y amigos por su apoyo y confianza, por darme ánimos cuando yo creía no poder y por estar pendiente de este proceso.

Agradezco a la comunidad de Wararalain por recibirme y adoptarme como parte de ellos, por regalarme su confianza. Especialmente a Adriana Palmar por cada una de las conversaciones que alcanzaban altas horas de la noche, por enseñarme más de lo que le pedí.

Gracias al profesor Michael Uzendoski, mi asesor de tesis, por fortalecer mi confianza en mi forma de escribir y por sus aportes para mejorar, a mis lectores que estuvieron siempre dispuestos a contribuir para que esta tesis tuviera un buen resultado y a todos los docentes con los que compartí en las clases quienes contribuyeron a mi formación como profesional en la maestría de Antropología. Gracias a FLACSO Ecuador por la oportunidad que me dio de cursar la maestría.

## Capítulo 1

### Curaciones Wayuu: acercamiento al mundo espiritual

La literatura antropológica y de las ciencias sociales relacionada a conocimientos y saberes indígenas sobre salud, enfermedad, comunicación espiritual, ritual y sanaciones tanto del cuerpo y el alma, está en gran medida asociada al ámbito de lo chamánico como categoría que recoge tales prácticas. Sin embargo, en esta tesis realizo un acercamiento a los saberes propios del pueblo Wayuu en Colombia sobre sus prácticas curativas rituales, con el fin de aportar al debate desde una perspectiva crítica sobre la noción de chamanismo ampliamente difundida en antropología, las cuales sustento desde lo teórico en este capítulo introductorio y, a lo largo de la tesis, con datos etnográficos.

En el pueblo Wayuu la mujer que se encarga de tratar los males ocasionados por un ser espiritual que causa síntomas persistentes y enfermedades que los médicos no pueden sanar, es la *outsü* - mujer curadora-. Es ella la autoridad espiritual en los Wayuu, la que en comunicación con su espíritu auxiliar recupera la energía vital de la persona.

Mi argumento para esta tesis es que la *outsü* habita en un mundo de saber y diálogo donde su conocimiento y práctica en rituales de sanación, se define por el carácter comunitario de las relaciones intersubjetivas entre personas, espíritus, objetos de poder, y otros seres. Esto es posible a través de los sueños, sonidos, voces y cantos como técnicas curativas que caracterizan a su sistema de salud, el cual complementan con la asistencia al sistema biomédico en determinadas ocasiones y, en otros casos con la religión evangélica, generando así una comunicación intercultural, en una sola vía, desde la práctica curativa propia hacia la biomédica o religiosa, ya que estas últimas se niegan a establecer un diálogo con los conocimientos sobre curaciones wayuu.

En el contexto ritual de la práctica curativa wayuu, los objetos simbólicos identificados fueron la maraca, el tabaco, el chirrinchi<sup>1</sup> y el cintillo (*mmolona*) que la *outsü* se coloca en la cabeza; la relación de estos elementos configuran el contexto simbólico ritual de la práctica curativa,

---

<sup>1</sup> Bebida alcohólica artesanal, producto de la fermentación y destilación de la panela que es hecha a base de la caña de azúcar.

ya que aseguran la protección de la misma curadora en el ritual y permiten la comunicación con el mundo-otro, el de los seres espirituales que indican el tipo de enfermedad y lo que el enfermo y su familia deben hacer para recuperar la energía vital y la salud del wayuu.

Lo anterior da cuenta de un contexto amplio de relaciones en el que se encuentra inserta la práctica curativa ritual, lo que me llevó a proponer para este capítulo el siguiente argumento: el chamanismo como categoría de análisis comprende nociones que tienden a generalizar las realidades particulares de grupos étnicos y, en esa medida, se queda corto y es insuficiente para dar cuenta de explicaciones más concretas como el caso de la *outsü* –mujer curadora– en el sistema de salud indígena wayuu, en el que existen relaciones comunitarias alrededor de la práctica curativa ritual y redes de colaboración que se activan en los momentos en que se conoce del padecimiento de un wayuu enfermo.

Lo anterior se relaciona con el argumento que guía el desarrollo de esta investigación en el que menciono que la *outsü* en su comunidad restablece la salud en la persona enferma, a través de prácticas curativas rituales que están definidas por el carácter comunitario de relaciones intersubjetivas que se dan entre personas y seres espirituales, dicha relación se enmarca en una comunicación dada por la experiencia onírica, por los sonidos y voces como parte de las técnicas curativas wayuu.

Ahora bien, antes de discernir en la práctica ritual de curación wayuu, considero pertinente introducir al lector en la temática que abordo desde lo que identifiqué como mi acercamiento al mundo espiritual del pueblo wayuu, del que sin duda hace parte la investigación que realicé y que comparto por medio de esta tesis, porque será un elemento que permitirá comprender mi posición como mujer wayuu frente a los análisis que propongo como investigadora nativa.

Nací del vientre de una madre Wayuu del clan *Ipuana*. Desde muy pequeña supe que era Wayuu y me fascinaba escuchar cualquier historia sobre mi pueblo porque era una forma de saber quién era yo. Otra forma era ir a la rancharía<sup>2</sup> pero solo visitaba ese lugar en las fechas de vacaciones del colegio. Viví en el municipio de Maicao porque mi padre es *alijuna*<sup>3</sup> y en ese lugar estudié y crecí sin abuelos maternos. Era a mi madre y a mis tías, que llegaban de

---

<sup>2</sup> Lugar en el que varias familias Wayuu con un ancestro matrilineal común, han construido sus viviendas, chozas o ranchos.

<sup>3</sup> Así denominan los wayuu a la persona que no es indígena.

visita, a quienes les pedía que me contaran historias del wayuu. A pesar de vivir en el pueblo, en mi casa se reproducía la alimentación y la forma de vida de ese grupo indígena, fue así que aprendí a tejer a temprana edad, viendo a mi madre e imitándola. Cuando mi hermana y yo nos enfermábamos mi tía Tirza, que en realidad era tía de mi madre, llegaba a la casa a darnos medicinas de plantas que traía de la ranchería.

Cada día mi madre me preguntaba al levantarme qué había soñado. Desde muy temprana edad supe que lo onírico definía la vida y muerte de los wayuu. Muchas veces fui testigo de que mi madre le contaba sus sueños a su tía para que le dijera qué significado tenían. También vi en repetidas ocasiones cómo preparaban baños para evitar que sucedieran las visiones de un mal sueño.

Una noche, o al menos pensé que lo era porque el cuarto estaba oscuro, entró mi madre, encendió la luz y me dio una totuma<sup>4</sup> pequeña que contenía esta vez un líquido rojo. Le pregunté qué era y me dijo: es una medicina. Al tomármelo pude saber que era agua, estaba simple y la sensación era arenosa al final. Así transcurrieron algunas semanas en ese cuarto, en el que permanecía sola acostada en un chinchorro<sup>5</sup> -*süü-*, sin hablar, lejos de las miradas de la gente, nadie me podía ver. Me mantuve con una dieta especial. Tuve prohibido las carnes, azúcar, sal, leche, queso y alimentos condimentados. Tomaba chicha y mazamorra de maíz, medicinas wayuu que por lo general eran simples y las disolvían en agua.

Lo anterior muestra, en parte, cómo viví a los catorce años mi encierro<sup>6</sup>. Empecé este rito de paso luego de que en una madrugada mientras iba al baño, me diera cuenta que me había desarrollado, que me había llegado mi primera menstruación. Yo sabía que a las niñas nos encerraban y que nadie nos podía ver, tenía que cumplir una dieta y hacer algunos cambios como cortarme el cabello, dejar de usar la ropa que antes usaba y aprender lo que mi madre y su tía me dijeran. Desde el primer día del encierro mi madre me dijo: no puedes hablar, nadie te puede ver y tienes que estar pendiente de todo lo que sueñes, no puedes olvidar nada. Esa noche tuve algo de miedo, a pesar de que sabía lo que debía hacer, sentía una responsabilidad

---

<sup>4</sup> Recipiente o vasija pequeña hecha del fruto del totumo.

<sup>5</sup> Hamaca que la mujer wayuu elabora a mano en un telar. Es usado para dormir o descansar.

<sup>6</sup> El encierro es el período en el que las niñas que tienen su primera menstruación son encerradas para enseñarles todo lo que debe saber sobre su actividad como mujer wayuu. Actualmente los tiempos del encierro son cortos, no alcanzan el año. También hay encierros para los hombres adultos que son determinados por revelaciones en los sueños y para evitar tragedias.

grande, tenía que hacer bien y al pie de la letra todo lo que me decían. Mi hermana la habían encerrado un año antes que a mí y por eso conocía muchos detalles, pero esta vez era yo quien estaba en el cuarto y la experiencia era diferente.

Luego de mi encierro, tuve más cercanía con el mundo espiritual del Wayuu. Me interesé por las plantas medicinales, el saber sus usos para sanar y para proteger, ayudaba a mi madre en la preparación de algunos baños, me preguntaba por la existencia de otros motivos que llevaban a los wayuu a hacer los encierros diferentes a los de la menarquia. También quise saber quiénes hacían esos otros encierros y por qué se hacían dietas<sup>7</sup>. Mientras indagaba sobre estos temas supe que existían mujeres wayuu que tenían el don de sanar enfermedades espirituales, algunas eran especialistas en determinados males. Preguntando supe que esas mujeres habían sido escogidas por un ser espiritual para que ellas tuvieran ese conocimiento y poder.

Escuché hablar en muchos momentos de la *outsii*, la mujer sanadora wayuu, pero también le decían *piache*<sup>8</sup> y la relacioné erróneamente con una mujer que sabía del uso de la medicina que sanaba al Wayuu, digo erróneamente porque sus facultades son mayores. Desde ahí les hice saber a mi familia que si me admitían en la Universidad del Magdalena para estudiar antropología, iba a dedicarme a investigar sobre la medicina tradicional de los wayuu. Fue en ese momento en que un tío, en tono de corrección, me dijo: no son piaches, se llaman *outsii*.

Durante mi carrera de antropología, que inició en el 2008, tuve la oportunidad de tener un acercamiento al mundo de las *outshii*<sup>9</sup>, pero por circunstancias de la vida no pude hacer mi tesis de pregrado sobre ellas y me mantuve con esa deuda académica y personal hasta hoy. Además de que en mi familia tienen conocimiento de que desde hace varios años me dedico a investigar sobre los wayuu y su mundo espiritual de sanaciones y enfermedades, esta es una investigación que tiene pendiente La Guajira y toda la comunidad Wayuu debido a la problemática de salud que afrontan en el proceso de la atención biomédica en el municipio de Maicao, en el que son atendidos desconociendo muchas veces lo que significa para el wayuu estar enfermo.

---

<sup>7</sup> Las dietas en los wayuu no solo es dejar de consumir algunos alimentos sino evitar ciertas actividades.

<sup>8</sup> Así también se denomina al curandero, a la persona que sabe de ritos espirituales en la península de La Guajira (Colombia y Venezuela). Esa denominación es usada por los mestizos y algunos wayuu pero no es una palabra que muchos wayuu aceptan.

<sup>9</sup> Es el plural para referirse a más de una persona sanadora, ya sea hombre o mujer.

Mi interés sobre este tema lleva aproximadamente diez años. Pero esta tesis de maestría nace de una idea más madura de investigación sobre la *outsii*, su práctica de sanación ritual, su concepción de salud y enfermedad en un contexto en el que se han recrudecido las problemáticas ambientales y sociales en las últimas décadas y que ha mantenido a los wayuu como población en situación de vulnerabilidad por las insuficientes garantías de sus derechos y entre ellos la salud.

Para esta etapa de maestría, mi pregunta fue ¿cómo los rituales, experiencias y formas de sanar de la *outsii*, las prácticas de sus saberes curativos y el diálogo con el sistema biomédico continúan en la vida diaria del siglo XXI en los Wayuu de la comunidad de Wararalain? Este cuestionamiento surgió luego del análisis de las problemáticas ambientales, sociales y de inseguridad alimentaria que padece la parte alta y media del departamento de La Guajira y que ha conllevado al padecimiento de enfermedades y muertes. Cabe mencionar que a esta pregunta se le incorporó otro elemento durante el proceso de investigación, esto fue la oración y la religión evangélica como otra opción que tienen los wayuu de Wararalain para tratar algunas de sus enfermedades. Este nuevo elemento sugirió investigar, no solo la continuidad de la práctica curativa propia del Wayuu frente al relacionamiento con la biomedicina, sino también con la religión.

Es así que el plantear esta problemática partió del conocimiento previo y análisis de la compleja realidad que en la actualidad vive el pueblo Wayuu. En ese pueblo son evidentes los problemas relacionados con: el hambre, la desnutrición y la seguridad alimentaria que está en riesgo por los cambios drásticos y prolongados del medio ambiente presente en el departamento y en esa medida en el municipio de Maicao desde hace muchos años, pero que en las últimas décadas se ha acentuado. Esas problemáticas que aumentan la vulnerabilidad del Wayuu los agrupo en dos: lo ambiental y lo sociocultural. En el primero, identifiqué fenómenos ambientales que en este departamento generan sequía por falta de lluvias y el cambio climático, ambos impiden que lo sembrado de frutos. Las lluvias desde el 2015 se registran muy por debajo de lo normal, además del clima moderadamente seco y sequías extremas (IDEAM 2015). Estas sequías ocasionaron que los jagüeyes<sup>10</sup> y lagunas se secaran y colocó en riesgo la seguridad alimentaria del pueblo Wayuu.

---

<sup>10</sup> Reservorios de agua de lluvia.

En el segundo, se encuentran las brechas sociales que se mantienen en niveles altos a pesar de las estrategias implementadas por las instituciones del Estado. Pero, también existe en el departamento de La Guajira otras problemáticas que afectan al municipio de Maicao y a gran parte de su población. Estos problemas están relacionados con afectaciones a la seguridad y la integridad de las personas que habitan ese departamento como son la corrupción, economías ilegales, la parapólitica y la presencia de Grupos Armados Ilegales (Instituto, Promoción Estudios Sociales - IPES Elkartea et. al 2015).

Luego de enunciar la problemática de estudio, paso al planteamiento de las bases teóricas de la investigación, cuya discusión me dará herramientas para analizar las realidades que los wayuu de la comunidad de Wararalain viven en torno a las prácticas propias de curaciones en espacios rituales. Donde la *outsü* en diálogo con su espíritu auxiliar, el enfermo, la familia de este y la comunidad interactúan para lograr la efectividad del tratamiento comunicado a través de una experiencia onírica y en el mismo contexto del ritual.

Esa relación intersubjetiva se reproduce en momentos en el que elementos simbólicos cumplen un rol dinámico y de conexiones entre personas y espíritus. Es por ello que para el análisis de esta práctica de curación y de las interacciones entre los sistemas de saberes al que el wayuu acude para sanar una enfermedad –la propia, la biomédica y la religiosa- busco comprender las concepciones del wayuu sobre lo que significa estar sano y estar enfermos, eso me lleva a desarrollar un marco teórico que pondré en discusión con la realidad etnográfica, no para comprobar una u otra cosa, sino para dar cuenta de lo que ha producido la academia al respecto y lo que esta investigación aporta a la antropología médica y cultural; además de analizar en qué momentos hay una complementariedad, si la hay, y en qué dirección se establece, o los momentos de conflicto entre esos sistemas de sanación que usa el wayuu y cómo eso se lee desde la realidad de ese pueblo.

Para dar cuenta de la pregunta y el argumento planteado en la investigación, tuve un acercamiento a la práctica curativa ritual wayuu que fue posible gracias a una convivencia de tres meses en la comunidad de Wararalain, a la cual llegué con la disposición de aprender del wayuu teniendo en cuenta una metodología como la que propone Ingold (2015) sobre una antropología transformativa, de la que menciona que el trabajo de observación y de descripción en antropología debe dejar de lado todo tipo de jerarquización entre un

investigador y el que es investigado, y en esa medida, lo que debemos hacer es “estudiar con” y “aprender de” las personas con quienes estamos conviviendo en campo.

Ese es un proceso que transforma al investigador mientras documenta por medio de una “observación cercana y atenta” (Ingold 2015, 223). En ese sentido, mi propuesta de investigación no fue un trabajo de documentar, registrar y analizar de forma impersonal y distante, sino que es un trabajo desde adentro y desde abajo, con miembros de la comunidad Wayuu quienes por tres meses fueron mis mentores y me enseñaron sobre sus formas de curaciones en contextos rituales.

Para llevar a cabo la investigación que me había planteado, mi propósito fue convivir y aprender de esa comunidad, siendo yo también una mujer wayuu, para documentar los conocimientos de salud, las formas de sanación, la práctica en contextos rituales de los saberes curativos de la *outsü* y el diálogo, si era que existía y en qué forma, entre su sistema curativo y el sistema biomédico y de la religión evangélica en la comunidad Wayuu en la actualidad del siglo XXI, en medio de un contexto de vulnerabilidad en el que se encuentran. A pesar de que el conocimiento de la *outsü* configura gran parte de esta tesis, también lo hace la experiencia de la misma comunidad, de los sabedores y de aquellas personas que estuvieron enfermas y fueron sanadas por ella.

Acercándome un poco a los detalles de la metodología que usé, resalto que el hecho de ser Wayuu y el presentarme en la comunidad de Wararalain como “hija de”, “sobrina de” y “nieta de”, forma en que los wayuu nos presentamos identificando el tronco familiar al que pertenecemos y nuestro clan, me facilitó el participar y obtener datos que otras personas no tendrían en poco tiempo; además el ser wayuu me permitió comprender de mejor manera los testimonios, lo simbólico en los relatos y en general la esfera espiritual y curativa que posee sus propias características y complejidades por partir de una forma de pensamiento distinta.

Fue un reto para mí el cumplir dos roles: el de investigadora y el de mujer wayuu. Me preguntaba: ¿cómo distanciarme, en algunos momentos, de mis vivencias como nativa para hacer extraño lo cotidiano y, a veces, el dejar de ser antropóloga para relacionarme como miembro del pueblo Wayuu? Creo que no pude desprenderme de uno u otro rol, creo que me mantuve por ratos mezclando roles, pero consciente de no llegar a los extremos de la subjetividad o de la objetividad. Otro de mis retos: el *wayuunaiki*, idioma de los Wayuu, por

razones de distanciamiento no cuento con la fluidez verbal de mi lengua materna, pero si logré comprender muchas de las conversaciones que se dieron; sin embargo, estuve todo el tiempo acompañada de una mujer que me traducía lo que no podía comprender. Otro de los aspectos que permitieron desenvolverse en la comunidad, fueron el conocer los códigos de comportamientos en diferentes espacios compartidos por ellos, ya que se requiere de cierto tiempo para incorporarlos a los códigos que cada quien ya ha aprendido a lo largo de su vida, y como digo, el ser wayuu me facilitó ese aspecto.

A continuación, presento con detalle las categorías analíticas de la investigación propuesta.

### **1. Salud, enfermedad y curación en contextos rituales**

Luego de haber expuesto la problemática y otros aspectos de la propuesta de investigación, paso a la discusión teórica sobre la salud y la enfermedad y cómo son concebidas por comunidades indígenas. También abordo el papel de la persona que dentro de comunidades étnicas se encarga de proteger y curar los males del cuerpo, en el que se involucran elementos simbólicos que permiten la efectividad de la curación que son distintas a las formas y concepciones biomédicas.

El análisis teórico que propongo involucra diferentes campos complementarios que han sido abordados desde la antropología. Parto desde lo simbólico que abordo desde Lévi-Strauss (1995) y Turner (1999), que a su vez me permite hacer una articulación con el análisis de la forma en que los sonidos, voces, cantos y hasta los silencios, que se reproducen en la práctica misma de la sanación, son imprescindibles en el proceso curativo ritual; para este análisis me apoyo en Harvey (2006), quien analiza las composiciones mayas de habla y silencio en la atención médica.

Otra de las categorías que me permite abordar el análisis de la sanación Wayuu y entender las particularidades en ese sistema de curación indígena, es lo onírico, los sueños, como categoría transversal y la cual Perrin (2011) aborda en diferentes trabajos realizados con esta población en Colombia y Venezuela. Respecto a los sueños y la importancia en los procesos curativos, Paz (2017) menciona que en los Wayuu es por medio de *Lapü* (deidad del sueño), que “se pronostican muchos de los sucesos que acontecerán sobre salud, enfermedad, vida, muerte, de ahí que esta deidad sea fundamental para los *öitshii*, *piaches* o curadores wayuu” (2017, 278).

La anterior cita evidencia que los sueños están presentes en todo momento en la vida del Wayuu, guían las acciones que se deben realizar al levantarse y, por supuesto, son relevantes en las sanaciones Wayuu, ya que en ellos se revelan señales de desgracias, de enfermedades y de cómo evitarlas o curarlas. En esa medida, los enfoques teóricos propuestos, abordados de manera articulada, permiten tener una visión amplia y detallada de las prácticas y formas de sanación entre los wayuu de *Wararalain*.

Tener esa visión amplia solo es posible si se acepta que existen conocimientos otros, conocimientos indígenas que han aportado a mantener la salud y terminar con enfermedades que han agobiado la vida de los wayuu. Es por ello que indago sobre la literatura que da cuenta de esos conocimientos de salud, enfermedad, de formas de sanar y de las personas que tienen el don dentro de sus comunidades para ejercer esa labor. En gran medida esa literatura se encuentra asociada ampliamente al chamanismo, como mencioné al inicio de este capítulo. Es esa la literatura de la que parto por estar asociada teóricamente a mi tesis, y es sobre la que tomo una posición crítica con referencia a la categoría de chamanismo, la cual explico en los próximos párrafos.

### **1.1. Conocimientos indígenas sobre salud y enfermedades**

Esa literatura que muestra los estudios minuciosos sobre los conocimientos y prácticas indígenas sobre curación es amplia. En antropología y otras ciencias sociales existe una larga discusión etnográfica sobre este tema, que se enmarca en el chamanismo, las formas de sanar el cuerpo, el proceso de cómo adquieren el conocimiento y cómo conciben la salud y la enfermedad diferentes grupos étnicos. Entre los autores que han abordado el tema, solo por mencionar algunos, están, Bidou y Perrin (1988); Eliade (2001); Evans-Pritchard (1976); Harner (2016); Langdon (1996; 2014); León (2010); Lévi-Strauss, Boas, Tylor, Castaneda, et al. (2005); Perrin (1987, 1988, 1992, 2011); Sherzer (1988); Taussig (2002).

A partir de los anteriores autores, se evidencia que el término chamanismo se ha usado de manera general para dar cuenta de las espiritualidades alternativas, y de las prácticas de sanación abordadas desde saberes “mágicos” de muchas culturas. Al respecto Sherzer (1988) dice que “en antropología, se suele usar la palabra shaman para seres humanos que, por medio de poderes sobrenaturales y actos mágicos, curan a la gente” (1988, 50). Esta noción general es un tanto problemática si se coloca en diálogo con las concepciones de vida, muerte,

enfermedad, salud y cuerpo que tienen poblaciones indígenas relacionadas con ontologías propias.

La noción magia, para referirse a las prácticas de curación en un ritual, se mantiene en la delgada línea del azar y la adivinación, que es contrario a lo que conciben los wayuu en cuanto a la eficacia de la sanación, para ellos la persona que cura es sabia, tiene conocimiento, y le fue otorgado un don al ser elegida por un ser espiritual que la acompaña hasta su muerte y con quien se mantiene en comunicación en un proceso de enseñanza continua, es decir, no se adivina, no se espera que el azar resuelva cada acontecimiento de un mal, lo que se hace es porque un espíritu lo ha dicho, lo ha comunicado y lo ha enseñado a la mujer escogida para equilibrar la energía vital de cada Wayuu.

Ahora, cualquiera que sea la definición que se desarrolle sobre el chamán estas se referirán según Almendro (2008) a:

Poderes especiales, a la capacidad de disociar el alma del cuerpo, a la ayuda de los espíritus, a la confrontación de los más grandes miedos y sombras de la vida, a ser capaz de surcar el mundo de las tinieblas, etc. Otras definiciones remarcan su aportación social como guía, sanador y persona capaz de generar conexión entre los demás (2008, 33-34).

Esta concepción sobre el chamán deja de lado la noción de magia y concibe a la persona que sana como portadora de conocimiento, con la habilidad de transitar por el mundo-otro, en donde habitan los espíritus, y sortear el peligro que eso implica. Esto conlleva a reconocer la sabiduría que tiene un sanador indígena para su pueblo. En algunos, además de ser el que cura enfermedades y protege del mal, es un orientador de los principios que permiten el desarrollo de la vida en su comunidad.

Aunque en la literatura antropológica la categoría de chamán se usa de forma genérica para referirse a todas las personas que curan por medio de prácticas rituales, algunos investigadores reconocen que es más un término académico que no necesariamente coincide con la propia noción de muchos pueblos indígenas. Frente a esto, Almendro (2008) ha dicho que la noción de chamán “ha estado presente con diferentes nombres en las culturas antiguas y la palabra chamán ha sido finalmente aceptada por el intelecto occidental; ahora bien, es difícil encontrar un curandero indígena en América que se la adjudique” (2008, 33).

Como bien lo ha manifestado el autor, el término chamán es el que se ha utilizado en la academia para nombrar a los curanderos indígenas y de culturas no occidentales, y además con un sesgo androcéntrico, aunque hay quienes han adoptado la palabra chamana para referirse a la mujer curadora. Es un término usado entre académicos y es de conocimiento de algunos grupos indígenas donde han trabajado los antropólogos, pero en muchas de esas culturas y en particular latinoamericanas, no aceptan ser denominados chamanes, puesto que lo referencian con acciones espirituales negativas, tanto así que se ha escuchado hablar de chamanes buenos, como si la naturaleza de ser chamán fuera lo contrario.

El chamanismo describe algunas prácticas susceptibles de semejanza con la práctica de sanación de la *outsü*, pero en este documento no usaré el término chamán para referirme a la mujer curadora wayuu. Considero que aquel homogeniza los diferentes conocimientos, prácticas culturales y sociales que se evidencian en los rituales de sanación.

En este caso, uso la palabra *outsü*, que es un concepto propio wayuu, el que se reproduce desde adentro, desde la propia comunidad, este es un término que se compone de la expresión *O'u* cuyo significado es ojo y del sufijo posesivo femenino *sü*, interpretándose esto como un ojo que puede ver el mundo de los espíritus (Ojeda 2013, 40). Usar esa palabra me permitirá describir y analizar particularidades en esas prácticas que el chamanismo generaliza. Aunque en ocasiones tendré que hacer alusión al término chamanismo en el momento en que deba hacer referencia de autores que consulté, debido a que ellos usan ese concepto en sus investigaciones.

Antes de abordar las prácticas y los conocimientos sobre las formas en que pueblos indígenas tratan las enfermedades, se debe entender, al menos de forma general, lo que la literatura antropológica, por medio de la etnografía, ha descrito sobre la concepción de salud y enfermedad de algunos grupos étnicos. Considero que es a partir de esas nociones propias de las comunidades, que se debe partir para entender las prácticas de curación que se encuentran vinculadas a las concepciones de lo que es estar sano y el por qué nos enfermamos.

En el caso del pueblo Wayuu, *aa'in* es el concepto que se refiere a “la energía vital” y que podría asemejarse a lo que en la creencia judeocristiana se conoce como alma, pero *aa'in* es más complejo y polisémico y se refiere también al corazón, al espíritu, a la mente y la voluntad del Wayuu; es la energía vital del Wayuu y es la que sufre las enfermedades.

La *aa'in* es frágil en los primeros años de vida del wayuu, y está propensa a enfermarse por esa razón y puede ser la causa de las muertes de muchos niños. Al respecto Paz (2017) comenta que:

La *aa'in* está relacionada con la vida, la enfermedad y la muerte, es una unidad inalterable, su presencia o ausencia en el cuerpo produce la enfermedad o la muerte.

La fragilidad del niño, de su *aa'in*, es la explicación dada por los wayuu a la mortalidad infantil. Afirman que el alma no se ha asentado definitivamente en el cuerpo, no hay una conexión fuerte todavía, por esta razón hay mucha fragilidad. A medida que el niño va creciendo es más fuerte, a pesar de que la *aa'in* no se ha asentado definitivamente, por eso no deja de ser presa fácil de las enfermedades (2017, 281).

Es por ello que desde que nace, el niño es protegido espiritualmente, para alejar los males o enfermedades del menor porque se encuentra frágil, su *aa'in* no se ha atado a su cuerpo. Esa energía vital también se encuentra relacionada con lo onírico, ya que cuando esta se vuelve más fuerte ingresa a ese mundo de los sueños, donde también ingresan los espíritus de los ancestros, en el que otro tipo de comunicaciones se manifiestan, es la energía vital del wayuu con quien se comunican las almas de los wayuu fallecidos en el mundo de los sueños.

Aunque cada uno de los pueblos étnicos posee su propia forma de entender la salud y la enfermedad, tienen algo en común, que Bidou y Perrin (1988) han sintetizado en que “la buena salud es la coexistencia armoniosa del cuerpo y del alma. La enfermedad es la alteración o la salida del alma” (1988, 7). En un sentido más amplio, Quiroz (2015) menciona que el sistema de salud tradicional de los pueblos indígenas:

se basa en el equilibrio, la armonía y la integridad concibiéndose como un conjunto de saberes, conocimientos, concepciones, creencias, procesos y prácticas curativas, preventivas sobre el ser humano y su relación con la naturaleza, englobando una visión holística que comprende, cuerpo, alma, mente y espíritu que se basa en la armonía y equilibrio del ser humano (2015, 8-9).

Según lo anterior, tener buena salud y estar enfermos, está relacionado con la visión integral del mundo físico y espiritual de los indígenas, cuyos efectos se manifiestan por el tipo de conexiones entre el cuerpo y el alma, en el que deben mantenerse integrados para estar sanos y que al romperse esa conexión, cuando el alma es perturbada, se manifiesta la enfermedad en

el cuerpo de diversas maneras. Esta es una concepción diferente a la de occidente, ya que en las ciencias médicas occidentales no existe la enfermedad del alma.

Esta concepción general, en la que se encuentra íntimamente vinculado el cuerpo con el alma, es la base para entender el conocimiento indígena sobre salud, enfermedad y las formas de curación, que van orientadas a recuperar la energía vital y devolverle la armonía al cuerpo. Aunque las citas hablan de los efectos que sufren el cuerpo, el alma, la mente y el espíritu del ser humano, individual, entre los wayuu la enfermedad y el proceso de recobrar la salud también tiene un carácter social y comunitario, más allá de los síntomas que pueda sentir de manera individual un miembro de la comunidad.

Sobre la concepción de la enfermedad entre los wayuu, Perrin (2011) agrega que ellos “interpretan los males generadores de grandes angustias como el resultado del rapto del alma y de la introducción en el cuerpo de elementos patógenos por seres del mundo-otro” (2011, 229). Estas enfermedades son solo reconocidas y tratadas por las o los *outsii*. La persona se considera curada cuando la *outsii* ha extirpado lo que causaba la enfermedad, el dolor, el mal en su cuerpo enfermo y ha reincorporado su *aa'in*.

Otros pueblos indígenas entienden la enfermedad como una consecuencia del actuar indebido de una persona, en el que la malevolencia de los espíritus de plantas, animales y de los muertos afecta la salud y la vida del individuo como especie de reprimenda o castigo. Tal es el caso de la investigación que realizó Reichel-Dolmatoff (1989) entre el pueblo Tukano y Kogi. Este autor menciona que:

La enfermedad se interpreta siempre como la consecuencia del todo lógica, del todo natural, de una infracción o de la no observación de normas culturales referentes a los agentes patógenos en cuestión. La enfermedad es un estado de desviación biológica y cultural de las normas: no es sino una reacción a la conducta social inadecuada del paciente, y la esfera social incluye en este caso la esfera económica, es decir el manejo prudente y responsable de los recursos naturales. En realidad, el único agente responsable por la enfermedad es personalmente el enfermo (1989, 22).

Lo dicho por Reichel-Dolmatoff (1989) en la cita anterior, se refiere a que en pueblos indígenas como el Kogi y el Tukano la enfermedad es la materialización de una consecuencia

por un mal actuar o por la transgresión de una norma natural o cultural; ello va desde un inadecuado comportamiento social hasta un uso y manejo inapropiado de los recursos naturales. En ese sentido, las actividades diarias realizadas por una persona van a dar cuenta de su buena salud o la falta de esta, lo que conlleva a afirmar al autor, que el enfermo es el único responsable de su enfermedad, puesto que fue él quien provocó, por medio de sus actos inapropiados, la enfermedad que padece.

En cuanto a las formas de hablar sobre los tipos de enfermedades y diferenciarlas, desde la mirada del pueblo Wayuu, encontré en una incursión previa al trabajo de campo, con que la distinción más amplia que hace ese pueblo es el de dos grupos diferentes de enfermedades: por un lado, las conocidas desde hace mucho tiempo dentro de la comunidad, las tratadas por el mismo wayuu y que en sí mismas existen diferencias en su diagnóstico y tratamiento, puesto que unas son menos graves y otras causadas por espíritus; y por otro lado, las que ellos identifican como nuevas o que asocian al contacto con el *alijuna* o personas que no son wayuu. Las primeras, las he nombrado no occidentales; a las segundas, me refiero como nuevas, occidentales y foráneas. En ambas agrupaciones comparto y analizo la literatura hallada, correspondiente a las características que distinguen a unas enfermedades de las otras, las cuales aclaro en cada caso.

## **1.2. Enfermedades no occidentales**

Estas enfermedades son vistas por la *outsü* como causantes de un desequilibrio en el cuerpo y en el *aa'in* –energía vital del wayuu–, donde esta última es alterada o robada por un espíritu, y cuya forma de sanación involucra, según sea el caso: plantas medicinales, baños, cantos, sonidos, experiencias oníricas, danzas, sacrificio de animales, preparación de alimentos y la presencia de los *aseyuu*<sup>11</sup> de la curadora, que se comunica con la *outsü* para llevar a cabo la sanación, ya que las enfermedades “se consideran energías negativas que se incorporan en el cuerpo físico para extraer el espíritu vital de las personas” (Ojeda 2013, 64).

Estas enfermedades son el conjunto de malestares físicos y espirituales que la biomedicina no puede diagnosticar, y en ese sentido no dará un tratamiento “efectivo”; incluso son enfermedades que no se reconocen y aceptan como tal en la ciencia médica occidental. Este tipo de enfermedades son denominadas también como “enfermedades culturales” o

---

<sup>11</sup> Así se denomina a los espíritus auxiliares de la *outsü*.

“enfermedades populares” como el mal de ojo, el espanto o el susto, empacho, mal de aire, nervios, embrujo, entre otras.

Cuando la persona está enferma, pasa por un proceso de sanación, que posee ciertas particularidades según el tipo de enfermedad que se trate, lo que conlleva a que el enfermo recupere la salud que había perdido. Esta efectividad que no podría lograrse en un hospital o en una clínica, donde no existiría diagnóstico para estos males, es denominada por Levi-Strauss (1995) como eficacia simbólica, en un estudio que realiza sobre el análisis estructural del parto, a la cual se refiere de la siguiente manera:

Que la mitología del shamán no corresponde a una realidad objetiva carece de importancia: la enferma cree en esa realidad, y es miembro de una sociedad que también cree en ella. Los espíritus protectores y los espíritus malignos, los monstruos sobrenaturales y los animales mágicos forman parte de un sistema coherente que funda la concepción indígena del universo. La enferma los acepta o, mejor, ella jamás los ha puesto en duda. Lo que no acepta son dolores incoherentes y arbitrarios que, ellos sí, constituyen un elemento extraño a su sistema, pero que gracias al mito el shamán va a colocar de nuevo en un conjunto donde todo tiene sustentación. Pero la enferma, al comprender, hace algo más que resignarse: se cura (1995, 221).

Sobre la eficacia de la sanación en prácticas curativas Wayuu, Perrin (1988) menciona tres componentes:

La primera es de orden intelectual y religioso: la concepción guajira de la enfermedad y las relaciones entre el “mundo sobrenatural” y el “mundo de aquí” están allí expuestas. La segunda es de orden económico y social. La tercera es del orden del cuerpo y de las sensaciones. Todas tres tienen estructuras del mismo tipo: son sistemas bipolares con “atracción mutua”. Este sistema triple de persuasiones, desarrollándose en tres niveles diferentes “define” la eficacia terapéutica (1988, 74-75).

La interpretación que hacen estos dos autores sobre la eficacia simbólica en las curaciones que realiza un chamán, está íntimamente relacionada con dos posturas afines. Una es la intención de sanar de la persona que le devolverá la salud al enfermo que lo busca y, la segunda, es la confianza de este último en saber que su sanador sacará de su cuerpo la enfermedad que padece y de lo cual no duda.

En el pueblo wayuu reconocen que pueden enfermarse por un mal espíritu que roba su *aa'in*, en estos casos se le pregunta a la persona enferma por dónde caminó y si le apareció algún espíritu (Castro 2017, 205). En ese momento, el enfermo y un familiar acuden ante la *outsü* con la confianza de que ella es la única persona que lo puede curar. Es ella quien tiene el poder de comunicarse con su *aseyuu* y saber qué tipo de enfermedad tiene la persona y el tratamiento adecuado para recuperar su *aa'in*.

Aunque Levi-Strauss (1995) y Perrin (1988) ponen en conocimiento nociones claras sobre la eficacia de la práctica de curación en pueblos indígenas y cómo esta se encuentra relacionada con dimensiones de la vida social, cultural y corporal de quienes hacen parte de la curación, es preciso mencionar que en comunidades Wayuu, la eficacia del diagnóstico y de la cura de las enfermedades, hace parte del continuo ejercicio de la oralidad, es decir, la eficacia lograda en una curación se comunica y al mismo tiempo confirma el poder del *aseyuu* de la curadora.

En otras palabras, la continua comunicación entre las familias y comunidades Wayuu sobre la presencia en una comunidad de una *outsü* que ha sido visitada por muchas personas, a las cuales ha sanado y que lo dicho a cada enfermo ha resultado cierto, conlleva a considerar a esa *outsü* como una mujer con un don fuerte y con resultados eficaces que hablan por sí solos. Además, por medio de la oralidad se difunde el alcance de su poder, lo efectivo de su don y la satisfacción de los wayuu que la consultaron.

Lo anterior, se convierte en motivo de recomendación a otros wayuu. El hecho de que una mujer curadora wayuu sea recomendada da por sentado la eficacia de la práctica curativa ritual que ella lleva a cabo. Otra razón que tiene el Wayuu de convencerse de que una *outsü* es poderosa y que podrá diagnosticar lo que afecta el *aa'in* o energía vital, es el resultado de una curación, en este caso la eficacia se evidencia a través del cuerpo de la persona enferma, ya que el Wayuu sabe y menciona que cuando el *aseyuu* o espíritu auxiliar de una *outsü* actúa sobre el cuerpo de un enfermo, este recupera su salud de inmediato.

Luego de mostrar parte del tipo de enfermedad que en el pueblo Wayuu y otras comunidades indígenas diagnostican, conocen y tratan como males relacionados con un mundo espiritual, en el que además del cuerpo se enferma la energía vital, el alma o nuestro espíritu, paso a la discusión teórica sobre otro tipo de enfermedades que llegaron a las comunidades desde afuera, producto de las relaciones con otro grupo de personas.

### 1.3. Enfermedades nuevas, occidentales o foráneas

Son aquellas que, desde la realidad y el pensamiento del Wayuu, fueron introducidas por los alijunas y por el contacto con ellos (Rincón 2006, 25), son enfermedades que no eran conocidas por los wayuu ni son las que padecieron sus abuelos. Por lo tanto, para sanarse “ya no solo se acude a los curadores del propio grupo sino también al médico del sistema biomédico occidental” (Paz, et al. 2010, 89), van donde médicos *alijunas*, viajan a la ciudad y municipios cercanos para ser atendidos en hospitales, aunque con dificultades en la atención.

En el caso de los Wayuu, por ser un pueblo indígena el Estado colombiano les garantiza una salud totalmente gratuita y prioritaria, a la que ellos acuden cuando lo consideran necesario, sin que esto signifique negar su propio sistema de sanación; por el contrario, en casos específicos de algunas enfermedades, se configura una comunicación intercultural entre los sistemas de curación que usa el Wayuu, que a veces es de complementariedad, muchas veces en un solo sentido, y otras veces de conflicto, en el que los Wayuu reconocen la efectividad, en algunos casos, de la biomedicina pero que sin la propia, la sanación no se efectuaría en su totalidad, quedaría incompleta. Caso contrario del pensamiento occidental en el que a pesar de la aceptación y el derecho constitucional por los saberes y conocimientos-otros, todavía existe un rechazo, en ocasiones disimulado, hacia las formas indígenas de sanar.

Dentro de las enfermedades occidentales, los wayuu reconocen otras que denominan “nuevas” enfermedades que en los últimos años han empezado a padecer. Para algunas de esas enfermedades occidente tiene vacunas, medicamentos y tratamientos, al que los indígenas acceden, ya que, al ser esas enfermedades desconocidas, la cura es inexistente en su sistema de curaciones, aunque algunos síntomas puedan ser tratados dentro de la comunidad. Al respecto Castro (2017) menciona que “los wayuu reconocen que hay enfermedades nuevas, raras, desconocidas, que además, no encajan en su sistema de clasificación y que por tanto las consideran ajenas, no wayuu (2017, 208).

¿Qué respuesta hay desde el pueblo Wayuu ante la aparición de estas “nuevas enfermedades”? Las personas mayores de la comunidad incluyendo a la *outsii*, atribuyen la aparición de enfermedades que ha cobrado la vida de muchos wayuu, por una parte, al contacto con los *alijunas* y a las malas prácticas que sus miembros han adquirido de aquellos, y por otra, a acciones nocivas sobre el medioambiente que el *alijuna* ha generado y que los ha afectado.

En ese sentido, acciones externas, pero también internas han contribuido a la aparición de enfermedades que la *outsü* no puede curar por sí sola. En esos casos recurren a la medicina de los *alijunas*, la biomedicina, que sana solo al cuerpo enfermo, pero la *outsü* en su práctica curativa debe recuperar la energía vital del wayuu, su *aa'in* y en esa medida acabar con los síntomas que padece el cuerpo, ya que entre los wayuu estos dos elementos no se conciben separados.

Y es ese saber y don de recuperar la energía vital el que posee la *outsü*, mujer que fue escogida por un ser espiritual para sanar a otros wayuu. Son ellas, gracias a la comunicación con su *aseyuu*, las que pueden determinar qué tipo de enfermedad tiene una persona y si es un mal que ellas deben tratar o si por el contrario es una enfermedad de competencia de la biomedicina. Aunque estos conocimientos lo han tenido algunas mujeres en diferentes pueblos del mundo, no siempre se les reconoció ese poder curativo, el sesgo en este tipo de investigaciones era androcéntrico. A continuación, se analiza esos conocimientos sobre la práctica curativa de las mujeres en diferentes sociedades.

## **2. Conocimientos de la mujer en la práctica curativa**

Como ya he mencionado, las investigaciones sobre chamanismo y rituales de sanación en comunidades indígenas por mucho tiempo tuvieron un sesgo androcéntrico, fueron enfocadas en gran medida en los hombres. De esa manera se generó una invisibilización de las mujeres que también ejercían esta práctica en las poblaciones. Este ocultamiento que tuvo la mujer en este ámbito durante mucho tiempo, fue en cierto sentido por una dificultad metodológica al ser los antropólogos en su mayoría hombres y a la preponderancia de las investigaciones dirigidas al conocimiento de los rituales que eran dirigidos por hombres.

Existen investigaciones que dan cuenta de que la mujer ha estado por décadas en el mundo del ritual y el chamanismo, como un actor activo e influyente dentro de sus comunidades. Pero aún es mucho lo que queda por investigar sobre ese tema. Además de reconocer el conocimiento y el poder de las mujeres para curar y proteger de un mal que causa enfermedades e incluso provocan la muerte, las investigaciones muestran que en algunas comunidades tanto mujeres y hombres son un complemento en las curaciones, trabajan en conjunto y se apoyan. Esto, sin tener que definir la dominación de poderes y de conocimientos de uno sobre el otro, sino de evidenciar que por igual y en diferentes contextos la mujer posee el don de curar y proteger del mal a la persona enferma.

En otros casos, las mujeres son las que dentro de la comunidad se encargan de tratar las enfermedades y prevenirlas. El hombre, por el contrario, se ocupa de otras actividades. Son amplios los casos, debido a la existencia de tantos contextos en que la mujer se desenvuelve como curadora, pero el sesgo androcéntrico dominante en las investigaciones de los pasados siglos y en este, indica que se debe continuar mostrando las formas en que ellas usan su conocimiento en sus comunidades.

Esto lo demuestra Barbara Tedlock (2005) en su investigación sobre mujeres chamanes, en el que resalta que las mujeres han sido “ignoradas, denigradas e incluso borradas del registro” (2005, 61) y menciona a Asia del Norte como el corazón del chamanismo en el que memorias, diarios y etnografías dan cuenta del gran poder que han tenido las mujeres en la práctica chamánica, incluso un poder mayor que el de los hombres pero que han sido invisibilizadas. Cuando se han hecho etnografías sobre estas mujeres, dice Colpron (2005, 95) que son vistas como casos excepcionales no representativos, como curadoras con poderes menores y de segundo orden, además de considerarlas, de manera equivocada, como mujeres que se dedican al chamanismo por su edad avanzada y que por ello no pueden ejercer otro rol dentro de su comunidad.

Colpron (2005) agrega que contrario a las ideas habituales que se tiene del chamanismo femenino, las mujeres que practican esa actividad, lo hacen “desde una edad fértil, conciliando sus papeles de madre y chamán; ejercen funciones sociales que se creían comúnmente reservadas a los hombres, y pueden alcanzar las etapas más avanzadas del poder chamánico” (2005, 96). El considerar la práctica curativa ritual como una actividad masculina, proviene de la tradición científica clásica de resaltar en las investigaciones teorías una marcada división biológica y de roles entre mujeres y hombres. En dichas investigaciones la mujer era reducida a su papel reproductivo, dadora de vida, doméstica, responsable del cuidado de su familia, en oposición al hombre público, cazador y guerrero.

Desde esas dicotomías entre los roles de mujeres y hombres se definieron muchas investigaciones sobre los curadores de comunidades étnicas. Por ser la práctica de curaciones rituales un espacio en el que se está en contacto con espíritus malignos que se deben enfrentar, se aludía de antemano que era una labor que debía ejercer un hombre. Pero en el trabajo que hace Perruchon (1997, 63) sobre los Shuar, cuestiona con datos empíricos esa visión androcéntrica y dice que si bien “la fuerza, la agresividad y la valentía son

consideradas cualidades necesaria para el hombre durante la cacería, la guerra y las peleas” la fuerza chamánica de los Shuar –*kakarma*- pueden poseerla tanto hombres como mujeres.

Investigaciones como la realizada sobre los Shuar demuestra la coexistencia de mujeres y hombres sanadores en algunas comunidades. En otros pueblos el número de hombres con el conocimiento para sanar enfermedades puede ser mayor que el total de mujeres que también posean ese conocimiento. Y en otras la proporción puede ser diferente o puede presentarse el caso de ausencia de unas u otros.

Esos conocimientos sobre curaciones, que como vimos en algunos pueblos lo poseen tanto hombres como mujeres, en otras solo mujeres y en los casos en el que el hombre es el que posee ese conocimiento la mujer no es visibilizada, y cuando lo es, la muestran en un papel secundario y subordinado al hombre. Es por ello que algunas etnografías han encontrado muchos casos de complementariedad, en el que hombres y mujeres tienen la misma importancia en la práctica y conocimiento de curación.

A todo esto, también se le suma el ámbito espiritual y ritual en las curaciones relacionadas con los sueños como medios de adquirir visiones a través de una comunicación que se da en el mundo de los espíritus y que permiten prevenir, tratar y curar algunas enfermedades. En esta tesis he tomado los sueños como una categoría de análisis que está presente en muchas poblaciones y que no es la excepción en la comunidad Wayuu en la que hice mi investigación.

### **3. Los sueños: visión, comunicación y curación**

En esa media, el relatar los sueños, una actividad diaria en muchos pueblos, evidencia una conexión con mundos-otros, con mundos donde los espíritus de personas, de plantas, animales, montañas, etc., se comunican. Algunas investigaciones han evidenciado que pueblos indígenas y amazónicos ven lo onírico como un medio por el que tienen visiones, por el que se comunican con espíritus de plantas y animales y en las curaciones rituales los sueños revelaban las enfermedades y el tratamiento.

En el pueblo Wayuu “el sueño ocupa un lugar central en la resolución de situaciones que se presenta en la vida de mi cultura: la enfermedad, la previsión de situaciones difíciles que pueden venir” (Paz 2017, 278). Para ese pueblo los sueños pronostican lo que va a suceder. También se revelan en ellos enfermedades, salud, muertes, tragedias, problemas para la

familia, etc. Paz (2017) menciona que la deidad que permite que el wayuu sueñe es *Lapü* es quien transmite los mensajes a través de los sueños y en esa medida es imprescindible para las *outshii*, curadoras wayuu que obtienen de los mensajes que comunica *Lapü*, información para diagnosticar la enfermedad, su causa y su tratamiento. Sobre lo onírico en los wayuu, Rincón (2006) agrega que “a través de los sueños, el *outshi*<sup>12</sup> puede tener contacto con seres especiales, ‘espíritus auxiliares’ o indios muertos que le pueden indicar la causa de las enfermedades y desgracias, así como la manera de atacarlas” (2006, 30).

En los sueños así como se comunican aspectos de la salud, enfermedad, vida y muerte de una persona, también se revelan detalles sobre la vida diaria de un familiar y por tanto lo soñado debe ser comunicado, en ese sentido, Morillo y Paz (2008, 4) dicen que en el pueblo Wayuu “los sueños son relacionales, no necesariamente sueña la persona involucrada con la vivienda, puede hacerlo un familiar, un conocido, un pariente”, es decir, las visiones que cada persona tenga, no implica que lo que les fue comunicado por medio de una experiencia onírica le suceda a ellos mismos o que el mensaje sea para el wayuu que sueña. Puede ser esta persona un canal, la escogida para llevar el mensaje, esta situación carga a la persona de una gran responsabilidad y además, esta sabe que el mensaje debe ser entregado con premura, de ella depende que se tomen decisiones frente a lo transmitido por *Lapü*.

Además, estos autores argumentan que en los sueños de los wayuu es habitual que se manifiesten y se comuniquen los espíritus tanto de plantas como de animales, quienes les aparecen al wayuu, durante la experiencia onírica, en forma humana. Ellos analizan una narración de una mujer wayuu que entrevistaron y mencionan que:

Estas plantas tienen vinculación con lo sagrado, se transforman o presentan metamorfosis en los sueños en formas humanas para dar o emitir sus mensajes a sus interlocutores por esta razón son valoradas y consideradas útiles para evitar acontecimientos peligrosos para los miembros del grupo familiar. Entre los wayuu, es común la participación de plantas y animales en sus sueños, los cuales tienen sus respectivas claves de interpretación (Morillo y Paz 2008, 8).

Lo anterior pone de manifiesto que animales y plantas mantienen una conexión espiritual con lo sagrado y por ello es común que aparezca en los sueños como emisores de mensajes que

---

<sup>12</sup> Hombre curador wayuu.

pretenden evitar situaciones negativas, de desgracias, peligrosas y lamentables para la familia. Esa presencia del espíritu de las plantas y de los animales en el espacio onírico, se da a través de una metamorfosis, es decir, dichos seres espirituales le hablan al wayuu en sus sueños en forma humana.

En esa medida, los sueños, de alguna manera, fungen como guía en determinadas circunstancias que se presentan en la vida diaria del Wayuu. Al respecto, Jaramillo (2018) afirma, al igual que Morillo y Paz (2008), que los sueños son una forma de comunicación y lo que se devela en ellos es la voz de lo sagrado. Jaramillo (2018) agrega que “en la cosmovisión Wayuu lo soñado constituye, en primera instancia, como un mensaje de la dimensión *pülasü*, es decir sagrada en su cosmovisión, que se opone a la dimensión *anasü*, o profana” (2018, 22). En otras palabras, la autora resalta la experiencia onírica en el pueblo Wayuu como un espacio de comunicación en el que los mensajes que se reciben llegan del mundo de los espíritus, según la autora provienen de una dimensión sagrada *pülasü*.

Esta autora complementa su análisis diciendo que: “El sueño obliga a realizar ciertas prácticas rituales propias de la cultura con el objetivo de responder a futuros acontecimientos y, a su vez, indica de forma detallada el procedimiento que debe seguir el ritual” (Jaramillo 2018, 24). Los futuros acontecimientos de los que habla Jaramillo (2018) y que son revelados en un sueño para lo cual se indica desde lo onírico los rituales a realizarse, están relacionado con lo que Paz (2017) mencionó sobre los posibles hechos a los que se refieren los mensajes de los sueños, relacionados a evitar acontecimientos desagradables como muertes y enfermedades, pero no solo se avisa en ellos sobre infortunios, también los espíritus de plantas, animales y ancestros, comunican y guían, entre otras cosas, la manera de curar una enfermedad y de proceder con un ritual para evitar acontecimientos lamentables.

En este punto del análisis, vale la pena integrar lo dicho por otras autoras sobre investigaciones realizadas en la temática de los sueños, con el fin de enriquecer el debate teórico planteado. Una de las autoras es Bilhaut (2011), ella trabajó sobre la actividad onírica en el pueblo zápara en Ecuador. En su investigación la autora se refiere al sueño como “un modo de relación con los interlocutores oníricos que pertenecen al mundo de los muertos, al de los espíritus y al mundo de los vivos que dormitan” (2011, 50). Además de que el sueño permite la comunicación directa con los antepasados. Lo onírico se encuentra presente en la vida zápara como en los wayuu. Cada una de estos pueblos se refiere al sueño como un medio

por el que los antepasados, los espíritus de los difuntos, de los animales y de las plantas se comunican.

En los záparas según Bilhaut (2011) el sueño necesita un aprendizaje, la persona que sueña tiene conocimientos chamánicos, y si aparece también en los sueños de otros, es porque hace soñar. En ese sentido, sus cuerpos son diferentes a otros záparas, son más sensibles, deben tener una alimentación diferente e inducir la visión onírica por medio de tabaco o ayahuasca. En los wayuu el sueño no es inducido por bebidas, el sueño llega como un aviso de lo que va a pasar, aunque sí se realizan baños con plantas en casos específicos de rituales de los que se espera posteriormente soñar para recibir un mensaje.

Frente al tipo de sueños en el caso de los záparas, la autora indica que soñar bien o tener un buen sueño “puede servir para resolver un conflicto o un problema en la organización indígena, curar una enfermedad, descubrir un territorio, adquirir un conocimiento suplementario o, más sencillamente, encontrar la respuesta a una pregunta precisa” (Bilhaut 2011, 117). En este caso un buen sueño es el que comunica las formas de solucionar un inconveniente, el que avisa cómo evitar problemas y cómo sanar los males del cuerpo.

Por el contrario, un mal sueño en los záparas es “aquel en que se está (uno mismo o sus allegados) en peligro por ataques, asesinatos, o también por una distracción onírica que impide el desarrollo deseado” (Bilhaut 2011, 118). Bilhaut (2011) dice que cuando un zápara tiene un mal sueño demora para despertarse y si fueron atacados en el sueño, despiertan con dolores en las zonas del cuerpo en el que fueron golpeados, además de estar temerosos de que ocurra algo malo durante el día.

Tanto los sueños buenos como los malos que referencia Bilhaut (2011) sobre los záparas, se asemejan a la forma como el wayuu define sus sueños. En el caso de los wayuu, las abuelas, las tías y las *outshii* pueden saber el significado del sueño. Si es un sueño malo, esas mujeres por medio de su experiencia y conocimiento saben lo que el wayuu debe hacer para que el mal no suceda y si pasa que sea leve. Es por ello que cuando el wayuu sueña debe contarlos, porque las mujeres que los interpretan son las que saben si es un buen o mal sueño. De esa manera se evitan tragedias dentro de la comunidad.

Lo anterior permite concebir la experiencia onírica como una forma de comunicación (Morillo y Paz 2008; Jaramillo 2018). Tanto en el caso zápara como en el wayuu los sueños revelan y comunican lo que acontecerá cada día. “Un sueño que surge durante la enfermedad puede o confirmarla o revelar el diagnóstico. El sueño puede revelar la terapia que curará una enfermedad ya declarada” (Perrin 2011, 241). Pero también comunican decisiones de los espíritus. Tal es el caso de la investigación de Bacigalupo (1994) sobre los Mapuche en Chile, en el que explica las razones de por qué en una comunidad donde la mujer es limitada a una labor doméstica, sin participación social y política dentro de su comunidad, ha predominado como mujer *machis*<sup>13</sup> sobre los *machis* hombres.

Bacigalupo (1994) menciona que las *machis* tienen un trato diferencial con relación a otras mujeres de la población. Ellas son diferentes porque “según la creencia Mapuche, son escogidas o ‘llamadas’ sobre-naturalmente para ejercer su vocación mediante enfermedades inexplicables, sueños y visiones” (Bacigalupo 1994, 18). Sobre este tipo de sueños, Perrin (2011, 245) dice que “muchas vocaciones chamánicas han sido anunciadas por el sueño”. El sueño en este caso, además de comunicar la decisión de un espíritu, es un medio que los seres del mundo-otro tienen para dar el don de sanar.

Cuando las mujeres wayuu hablan del por qué se es o no *outsü*, dicen: “eso no se escoge, eso llega”. Con “eso llega” se refieren al espíritu que es el que escoge a la mujer que tendrá el poder de sanar. Otras mujeres manifiestan sentirse enfermas, desmayarse y no tolerar los olores fuertes. Con esos síntomas van ante una *outsü* que determina qué tipo de *aseyuu* la escogió y qué tipo de enfermedades va a curar.

Luego de saber que no están enfermas, sino que sus síntomas son provocados por su *aseyuu* es que sueñan. En muchos casos el sueño que tienen las mujeres donde le indican que fue escogida para ser sanadora, llega posteriormente a unos síntomas de debilidad. Esto lo llama Almendro (2008) crisis chamánica. Esa crisis, según el autor:

se concreta en signos físicos y psíquicos extraños y singulares reconocibles para un chamán experto. Puede ser que el aprendiz escuche voces, tenga sueños extraordinarios acerca de

---

<sup>13</sup> Chamán en el pueblo Mapuche.

espíritus, algunos de los cuales hablan al aprendiz y le instruyen sobre cómo llevar el proceso (2008, 42).

La anterior cita recoge los detalles de la crisis chamánica, de la forma en que una persona experimenta la presencia de un ser espiritual en su cuerpo, cuando esta es escogida para que reciba el don de sanar. El autor menciona que lo que le ocurre al futuro chamán en la dimensión física y espiritual son signos que solo un chamán experto puede reconocer y que se expresan en síntomas físicos, psíquicos, sueños y en voces que el aprendiz dice escuchar.

#### **4. Sonidos, voces y cantos en las técnicas de curación**

Ahora bien, dentro del contexto ritual de la sanación, los sonidos, las palabras y los silencios cumplen un papel relevante, se presentan como una articulación de símbolos que permiten que una persona sea curada. En las investigaciones hechas por T.S. Harvey (2006) en comunidades maya k'iche' en Guatemala analiza las formas de curación a distancia y la eficacia de estas, en las cuales encuentra que tal caso se debe a la forma en que este pueblo concibe la conexión con los miembros de su comunidad, en el que no se necesita que la persona enferma esté presente; su concepto de compañía y compañerismo es más amplio que el de occidente; en ese sentido, las palabras y las voces se revelan como una práctica comunicativa que permite la sanación de una persona sin que esta deba visitar a su curador.

Para el caso Wayuu, la situación es diferente, ya que las curaciones no se dan a distancia. Por el contrario, la persona enferma debe estar presente, al igual que sus familiares, y en el caso de que el enfermo no pueda estar, un familiar lleva a la *outsü* una prenda de vestir de este para que ella consulte a su *aseyuu* qué mal aqueja a la persona o le piden a la *outsü* que se traslade hasta la casa del enfermo. Durante el proceso y posterior a la cura, la comunidad también participa; pero el caso wayuu comparte con el análisis de T.S. Harvey (2006, 5) la conexión de la comunidad y la familia en torno a la búsqueda de sanación para el enfermo, en el que el lenguaje y expresiones verbales en el contexto ritual dirigido por la *outsü*, conforman una compleja interacción de símbolos en el que se involucra lo onírico, constituyéndose un diálogo en la curación en el que los sonidos y las voces, pero también los silencios, permiten la comunicación con el espíritu que ayudará en la sanación.

Las voces que permiten que la *outsü* pueda curar se presentan en sueños o después de beber el zumo del tabaco masticado. En sus propias palabras: “tomamos el jugo de tabaco y algo habla

en nuestra cabeza; cuando lo dejamos, la voz se debilita y luego desaparece” (Perrin 2011, 234). Esto permite inferir que en el ritual de sanación los sonidos y las voces de la *outsü* son imprescindibles en el proceso de curación, pero también es posible la curación por medio de la voz de su *aseyuu* que le habla y le indica la forma y el tratamiento de la enfermedad.

Perrin (2011) agrega que “las palabras y las voces del espíritu que hablan en la cabeza del chamán, reemplazan o se superponen a la voz del sueño” (2011, 245). Es decir, el autor reconoce el sueño como un medio en el que los espíritus comunican enfermedades y curas pero que en el momento de la práctica de curación, en el que la *outsü* se mantiene despierta, puede comunicarse con su espíritu auxiliar al tomar el zumo de tabaco. En ese momento las voces que ella escucha reemplazan la comunicación que podría haber tenido en una experiencia onírica.

Uno de los antropólogos que analizó los símbolos en contextos rituales fue Turner (1999) y lo definió como “la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual” (1999, 21). Es decir, dentro del contexto en el que se desarrolla el ritual hay pequeños elementos que hacen parte de este y que son los símbolos que permiten su ejecución, y otros que son producto de esa misma actividad. En los símbolos de los rituales que Turner observó entre los ndembu se encontraban objetos, actividades, gestos, relaciones y acontecimientos.

En ese sentido, abordar el mundo simbólico ritual de la práctica de la *outsü* de La Guajira desde Turner, permite entender las relaciones de ciertos símbolos, que en el contexto ritual conducen a la sanación de enfermedades que padecen el cuerpo y la energía vital del Wayuu. Partir desde los símbolos como unidades que constituyen un conjunto mayor de estos, que están articulados en función de una práctica curativa, me lleva a plantear un análisis del mundo simbólico de la *outsü* desde el diálogo de esos elementos.

Entre los elementos simbólicos sonoros del ritual de curación Wayuu está la maraca *-ishira-* y el canto. Estos junto al espíritu auxiliar de la *outsü* y el tabaco “forman un sistema, son inseparables” (Perrin 1988, 65). En este el sonido de la maraca es percibido como un ruido de fondo que permite la conexión con el mundo-otro y en el que los espíritus podrán comunicarse inscribiendo su presencia en el canto de la *outsü*. Con la maraca se llama a los espíritus, se despiertan para poder escucharlos. Este objeto permite que los mensajes circulen

entre el mundo del wayuu y de los espíritus. Permite que se establezca una comunicación cuyo fin es lograr recuperar la salud que el enfermo ha perdido.

Las voces y cantos de la *outsü* son vistos como sonidos que permiten la comunicación con el mundo-otro y conllevan a la curación. Pero no se encuentran desarticulados de los otros elementos simbólicos presentes en el ritual, como la maraca, el tabaco y los espíritus que toman agencia en la curación. Perrin (1988) dice que ese canto está “formado por una alteración de palabras más o menos audibles, de gritos e interjecciones, interrumpidos por soplos y por chorros de zumo de tabaco” (Perrin 1988, 69). A esto agregaría la función de los silencios que el autor no menciona.

Si bien la ausencia de cantos y de palabras en la curación puede determinarse como una falta de comunicación directa de los espíritus, es un lapso de tiempo indeterminado en el que la *outsü* experimenta sensaciones que su *aseyuu* provoca. También es un tiempo en el que el enfermo puede estar recuperando su *aa'in* y sintiendo como el mal sale de su cuerpo mientras escucha en el fondo el sonido permanente de la maraca.

## **5. Organización de los capítulos**

En cuanto al contenido y estructura, esta tesis fue organizada en cuatro capítulos: uno teórico, uno de contexto histórico cultural y dos etnográficos. Los cuales permiten acceder a otras formas de entender la salud y la enfermedad relacionadas con elementos simbólicos y objetos sagrados o de poder presentes en un contexto ritual, a esto me refiero en mi argumento central, cuando digo que la *outsü* habita en un mundo de saber y diálogo donde su conocimiento y práctica en rituales de sanación, están definidos por el carácter comunitario de las relaciones intersubjetivas entre personas, espíritus, objetos de poder, y otros seres. Esto es posible a través de los sueños, sonidos, voces y cantos como técnicas curativas que caracterizan a su sistema de salud, el cual complementan con la asistencia al sistema biomédico en determinados casos, generando así un diálogo intercultural entre estos dos sistemas.

En el ritual de curación, los objetos simbólicos, sagrados o de poder identificados fueron la maraca, el tabaco, el chirrinchi y el cintillo que la *outsü* se coloca en la cabeza; la relación de estos elementos configura el contexto simbólico ritual de la práctica curativa, ya que permiten

la comunicación con el mundo de los seres espirituales que indican el tipo de enfermedad y lo que se debe hacer para recuperar la energía vital y la salud del wayuu enfermo.

Esta tesis también lleva a comprender las formas en que se produce un diálogo entre el sistema curativo propio, el biomédico y la oración de pastores evangélicos como alternativas ante determinadas enfermedades. Este último hace parte de los hallazgos que se develan en los datos etnográficos compartidos en los capítulos finales.

Hasta ahora he compartido el origen de mi interés en la antropología médica, hasta llegar al problema de investigación planteado y continué con la discusión teórica conceptual que permite el análisis de dicha investigación. Esa discusión teórica conceptual se da sobre las categorías de salud y enfermedad en un diálogo intercultural general entre las concepciones étnicas y biomédicas y sobre la curación en contextos rituales.

En este primer capítulo hablo de lo onírico como categoría transversal por el poder que poseen los sueños en la vida diaria del Wayuu, pues son los sueños los que indican lo que sucederá y cómo debe evitarse o actuar en cada caso. También problematizo el concepto de chamanismo como categoría, que a pesar de abordar aspectos que se pueden atribuir como similares a la labor de la *outsü*, deja de lado especificidades de las prácticas de curación de la mujer sanadora wayuu. Este capítulo además entra en el debate del lugar que se le dio a la mujer chaman en las investigaciones antropológicas y cómo ellas fueron dejadas de lado en las etnografías por un sesgo androcéntrico. Además, entro en la discusión teórica de los aspectos simbólicos en el ritual de curación y cómo técnicas que involucran los sonidos, cantos y silencios en el ritual, permiten la eficacia de la sanación.

En el segundo capítulo desarrollaré el contexto histórico cultural reciente del territorio guajiro y de la comunidad donde realicé la investigación. Si bien esta tesis se llevó a cabo en la comunidad de Wararalain, esta no es ajena a la problemática generalizada en La Guajira. En este capítulo describo aspectos generales de la organización social y características socioculturales del Wayuu como contexto que permite analizar las implicaciones que tuvo El Cerrejón en la vida de este pueblo.

En el capítulo tres comparto datos etnográficos e historias sobre diferentes tipos de enfermedades y cómo estas fueron tratadas por la mujer curadora Wayuu, la *outsü*. A partir de

las historias, propongo un análisis y reflexión antropológica de las prácticas curativas rituales que buscan devolverle la energía vital o *aa'in* que el wayuu ha perdido, así como conocer las causas de las enfermedades espirituales que provocan males físicos como intensos dolores y escalofríos, dichas causas se encuentran asociadas al mundo de los espíritus, de los muertos, a un mundo-otro que el pueblo Wayuu llama *pülasü*, al que pertenece el espíritu auxiliar de la *outsü*, con el que ella se comunica para sanar al enfermo.

El capítulo tres termina con un análisis de las articulaciones y conflictos que se generan entre la práctica curativa ritual que caracteriza al sistema de salud indígena Wayuu y el sistema biomédico. A este análisis se incluye otra forma que algunos wayuu de la comunidad de Wararalain utilizan para ser sanados y que hace parte de lo hallado en campo, esto es la oración por parte de pastores e iglesias evangélicas como otra forma de sanación en esa comunidad.

En el capítulo cuatro analizo desde las historias y testimonios que me compartieron, la labor como guía espiritual de la mujer curadora wayuu –*outsü*-. Explico como la labor de ser sanadora y de ser guía espiritual se encuentra interconectada y presente en todo el proceso de curación, así como también se acude a la *outsü* para ser consultada sobre diversos temas de la vida diaria de los wayuu. Aquí hago referencia que ella no solo está para tratar males o enfermedades espirituales, sino que ella es también una protectora, se acude a ella para prevenir problemas, para ser protegidos de algún mal, para mejorar la suerte, para conocer las razones de pérdidas de animales, presentimientos, malos sueños, etc.

En ese último capítulo, se da a conocer la labor de la *outsü* como guía espiritual en diferentes contextos como es el caso de protecciones debido a guerras y conflictos entre clanes wayuu, robos de animales, rituales de protección y buena suerte. También se analiza el contexto simbólico en el que se lleva a cabo tanto los rituales de sanación como los de protección y de guía espiritual que permiten la comunicación con los espirituales auxiliares de la *outsü*, ese análisis de relaciones simbólicas entre objetos y acciones en el ritual se ponen en diálogo con lo plantado por Turner (1999) y se identificaron ciertos objetos (la maraca, el tabaco y el chirrinchi) como elementos simbólicos que permiten la comunicación de la mujer curadora wayuu con su espíritu auxiliar y en esa medida con el mundo de los espíritus, el mundo *pülasü*.

En conclusión, a través de la escritura de estos capítulos quiero mostrar que la práctica curativa ritual que ejerce la *outsü* en una de las comunidades del pueblo Wayuu del departamento de La Guajira en Colombia, se desarrolla en un espacio de saberes y diálogos donde el conocimiento y la práctica ritual de sanación que lleva a cabo esa mujer curadora poseen un carácter comunitario, el cual define las relaciones intersubjetivas que existen entre las personas, objetos de poder, espíritus y otros seres, con los que ella permanece en comunicación por medio de las experiencias oníricas y técnicas curativas, propias del sistema de salud del pueblo Wayuu, donde la relación de los objetos simbólicos y sagrados identificados configuran el contexto simbólico ritual de la práctica curativa, ya que son los que permiten la comunicación con el mundo de los seres espirituales que indican el tipo de enfermedad y lo que se debe hacer para recuperar la energía vital y la salud del wayuu enfermo.

Entre los principales hallazgos está que en la comunidad wayuu además de acudir ante la *outsü* para tratar los males que les generan enfermedades cuando los síntomas son persistentes o sospechan de que su enfermedad es causada por un mal espíritu, también acuden, en determinados casos, a los centros de salud públicos luego de estar seguros de que no corren peligro de muerte, ya que si la enfermedad la ocasionó un espíritu y en el centro de salud público se inyecta a la persona, ese ser espiritual podría robarse definitivamente la energía vital del wayuu y terminar con su vida de inmediato.

También encontré que, en algunos casos de enfermedad, existe una relación de complementariedad entre el sistema biomédico y la práctica curativa ritual, predominantemente desde la curadora hacia la medicina *alijuna*, y por decisión propia de la persona enferma, ya que el wayuu es consciente de que puede padecer ciertas enfermedades que no son competencia de la *outsü* y que un médico las puede tratar. Sin embargo, en ese diálogo entre dos sistemas curativos diferentes se generan conflictos que se evidencian en la biomedicina, pues esta basa sus diagnósticos a partir de datos científicos y en esa medida, una enfermedad causada por un espíritu no podría ser diagnosticada como tal por un médico y se generaría un rechazo al tratamiento que este indique.

Otro de los hallazgos fue que además de la biomedicina, en la comunidad Wayuu de Wararalain, tienen como una tercera forma de tratar sus enfermedades a la iglesia y pastores evangélicos. Hay un grupo de personas de la comunidad que asisten como oyentes a estas

iglesias que se encuentran en comunidades vecinas y evitan visitar a la *outsü* cuando se encuentran enfermos, otros prefieren no hablar de la mujer curadora de su comunidad y otro grupo acude a la iglesia evangélica pero reconocen que en su comunidad hay una *outsü* que también visitan, no niegan que por medio de ella se recupera la salud y su energía vital, pero se cuestionan que para la iglesia no es correcto, es pecado y en esa medida desagradan a Dios.

Ahora bien, la práctica curativa ritual que lleva a cabo la *outsü* y de la que participan el enfermo, su familia, la comunidad y seres espirituales, se encuentran inmersos en un contexto social y cultural mayor en el que se evidencian problemáticas estructurales que complejizan el desarrollo de la vida del pueblo Wayuu en el municipio de Maicao y en general en el departamento, lo que también afecta la práctica ritual por las restricciones en el territorio, tampoco los conflictos entre los dos sistemas de salud se han atendido de una forma efectiva, debido a una inadecuada política pública departamental de salud en la que se dé un acercamiento a una efectiva salud intercultural, entre otras problemáticas identificadas en esta tesis y que se desarrollan en los párrafos siguientes.

Para abordar las problemáticas que aquejan al pueblo Wayuu, considero necesario iniciar por conocer y entender a ese pueblo, su organización social, cultural y sus formas de vivir para luego explicar por qué considero débil o mal enfocadas la manera de atender las problemáticas en las que se encuentran viviendo los Wayuu y que aun así siguen con sus prácticas culturales y con su vida, para el caso que le compete a esta investigación, cómo es que continúa la *outsü* sanando en medio de problemáticas que ponen en riesgo su labor y conocimiento.

## Capítulo 2

### Organización social, cultura y problemáticas recientes del pueblo Wayuu

El pueblo Wayuu posee una característica territorial fronteriza. Habitan una península que abarca dos países, Colombia (departamento de La Guajira) y Venezuela (Estado Zulia), en los cuales transitan constantemente, muchos cuentan con doble nacionalidad y sus actividades culturales se desarrollan de un lado y del otro de la frontera, puesto que las familias se encuentran viviendo en ambos países, porque como ellos mismo dicen: “los wayuu son un pueblo sin fronteras y el territorio que habitan es amplio y sin divisiones”. Para claridad del lector, son los mismos los que habitan en un país o el otro y son el grupo étnico mayoritario en ambos países, con aproximadamente trescientos mil individuos entre las dos naciones (Paz 2007, 21). Para el desarrollo de esta tesis trabajé con una comunidad Wayuu del departamento de La Guajira en Colombia.

Ahora bien, entender la forma de vida de la comunidad Wayuu, la manera en que resuelven sus disputas internas, cómo viven en su entorno, cómo conciben cada situación que sucede al interior de sus clanes y comunidades, así como saber de qué manera asumen lo nuevo que llega a sus territorios y que les afectan directamente, es la base para que los gobiernos afronten diligentemente la responsabilidad de la garantía de los derechos fundamentales del pueblo Wayuu y minimizar los impactos que ha generado y siguen generando las problemáticas que hoy enfrentan el departamento de La Guajira y el municipio de Maicao.

Mi argumento para este capítulo es que en pleno siglo XXI el pueblo Wayuu afronta problemáticas estructurales referentes al medio ambiente, a la violación de derechos humanos, a la débil estrategia implementada por el Estado para afrontar los problemas con respecto a la educación, seguridad y autonomía alimentaria y salud, que ha afectado por décadas a la comunidad Wayuu, y a pesar de ello el conocimiento y la práctica sobre curaciones en contextos rituales se mantienen activas y generando espacios de complementariedad, en gran medida en un solo sentido, desde los saberes wayuu hacía el sistema biomédico y del culto evangélico, este último como incorporación de una tercera forma de curación a nivel espiritual, que aunque generen conflictos a nivel personal y familiar, algunos Wayuu reconocen en ellas una efectividad para los problemas de salud que los afecta.

Algunas problemáticas que se analizan en este capítulo llevan varias décadas presentes en el departamento de La Guajira y han afectado en diferente intensidad a cada comunidad Wayuu, y pusieron en riesgo la supervivencia de ese pueblo a nivel cultural y humano, entre ellos, la labor y conocimiento de la *outsü* que a pesar de esos riesgos de desaparición se ha mantenido en medio de dichas problemáticas.

Es aquí donde este argumento se conecta con el argumento central de esta tesis que afirma que la labor de la *outsü* se da en medio de un espacio de saberes y diálogos donde su conocimiento y práctica curativa ritual poseen un carácter comunitario, el cual define las relaciones que existen entre las personas, objetos sagrados o de poder y los seres espirituales con los que permanece en comunicación por medio de las experiencias oníricas y técnicas curativas, propias del sistema de salud del pueblo Wayuu, del que identifiqué como objetos simbólicos y sagrados la maraca *-ishira-*, el tabaco, el chirrinchi y el cintillo *-mmolona-* que la *outsü* se coloca en la cabeza para su protección en el ritual, por lo cual el color de este objeto es rojo. La relación de estos elementos configura el contexto simbólico ritual de la práctica curativa, ya que aseguran la protección de la misma curadora y permiten la comunicación con el mundo-otro, el de los seres espirituales que indican el tipo de enfermedad y lo que el enfermo y su familia deben hacer para recuperar la energía vital y la salud del wayuu.

Es por ello que en este capítulo abordo aspectos de la vida del Wayuu que coloqué en diálogo con el contexto histórico reciente del territorio guajiro. Si bien mi investigación se desarrolla en la comunidad de Wararalain, esta no es ajena a la problemática generalizada en La Guajira. En este capítulo muestro la organización social de la comunidad y los acontecimientos más significativos que han sucedido en los últimos diez años. Tiempo en el que se han recrudecido problemáticas debido a la violación de Derechos Humanos y del Derecho Internacional Humanitario *-DIH-*, por la presencia de grupos armados ilegales, el cambio climático y la débil presencia del Estado en el territorio.

Además de estas problemáticas, hay actividades de explotación de recursos naturales a cargo de empresas privadas que también contribuyen en la modificación de las dinámicas de la vida de los wayuu y que serán analizadas en este capítulo. Una de esas empresas y la que se analizará es la encargada de la explotación del carbón en el departamento, cuyas actividades mineras, según algunos Wayuu, contribuyen a acentuar los efectos del cambio climático, lo

que conlleva a la aparición de nuevas enfermedades por el deterioro de su entorno medioambiental, además de otras implicaciones sobre su desarrollo cultural, espiritual y social en el territorio. Según los wayuu que habitan las zonas por donde se desplaza el tren que transporta el carbón, esta empresa no solo generó cambios en sus vidas, sus cuerpos y sus tierras, sino que influyó en su medio ambiente y en las fuentes hídricas, en la calidad del suelo y el aire.

A esta se suma una problemática evidente para la población que habita este departamento, la cual corresponde al cambio climático y las afectaciones colaterales que este ocasiona. Si bien la zona norte y media de La Guajira son tierras semidesérticas y áridas, con dos estaciones de lluvias al año que el pueblo Wayuu usaba para sembrar y cultivar sus alimentos, los fenómenos naturales en esta parte del país han ocasionado que la sequía sea extrema y las lluvias hayan estado ausentes por varios años, lo que provocó que los wayuu dejaran de sembrar, ya que lo sembrado se secaba antes de que la planta madurara y diera frutos.

Lo anterior referencia la problemática medioambiental, pero existe otro tipo de problemática que también influye en la vida de esas comunidades, la relacionada con la inseguridad y el conflicto armado. Esta ha sido objeto de investigación por parte de instituciones privadas, públicas y académicos, debido a que se estudia la hipótesis sobre un posible exterminio físico y cultural del pueblo Wayuu. Los grupos armados ilegales en el departamento de La Guajira han cometido asesinatos selectivos, desplazamientos forzados, desapariciones, masacres, han amenazado a líderes sociales wayuu y controlan economías ilegales que han afectado a las comunidades en los municipios en el que ejercen control.

Esa ilegalidad genera en el departamento dinámicas económicas que permiten satisfacer las necesidades básicas de sus habitantes. Sobre esta situación, Luís Trejos (2016) argumenta que en este departamento existe una cultura de la ilegalidad y al respecto dice que:

Debido a su ubicación periférica, a su desconexión histórica con las dinámicas político-administrativas de los gobiernos centrales, a sus estrechos vínculos comerciales con el Caribe y al surgimiento sucesivo de bonanzas ilegales, en esta región del país se ha ido configurando una fuerte cultura de la ilegalidad (2016, 7).

Este autor manifiesta que por estar el departamento de La Guajira ubicada político-administrativamente en una posición periférica, con referencia al centro del país, donde se encuentra la capital y donde se toman las decisiones que afectarán a toda Colombia, ha estado sujeta a una exclusión social, económica y política que lleva muchos años por parte del resto del país.

Esta situación conllevó, según el autor, a que sus habitantes desconocieran la autoridad de sus instituciones, y en esa medida se consolidara lo que Trejos (2016) denomina la cultura de la ilegalidad, ya que menciona que “ante la ausencia del estado y el establecimiento de una economía basada en el contrabando, las instituciones que han regulado dicha economía son ilegales” (2016, 8) y en gran medida esas economías se encuentran reguladas por actores armados al margen de la ley, los mismos que han causado los desplazamientos forzados, las amenazas y los asesinatos.

A todo esto, se suma la débil presencia institucional. Al respecto, el Estado colombiano ha implementado diversas estrategias para atender múltiples problemáticas que afectan al departamento, pero las brechas se mantienen, por esa situación tutelaron los derechos fundamentales del acceso al agua, a la salud, a la alimentación y a la seguridad alimentaria de los niños y niñas Wayuu, dicha tutela fue considerada procedente por la Corte Constitucional por medio de su Sentencia T-302 de 2017, en el que declara el estado de cosas inconstitucional en La Guajira por el incumplimiento de los parámetros mínimos constitucionales, que conllevó a la situación de vulnerabilidad de la vida y salud de los niños y niñas Wayuu.

En esa sentencia se manifiesta que existe una amenaza permanente para esa población, ya que no tienen acceso a los derechos más esenciales en su vida diaria, menciona además que se genera una vulneración a la autodeterminación de ese pueblo indígena en el momento en que se construyen políticas estatales sin tener en cuenta sus prácticas, instituciones y conocimientos propios que les han permitido subsistir a lo largo de los años.

Según la Sentencia, la situación se complejiza debido a las sequias, a las actividades extractivas mineras y a los cierres de la frontera, que ha influido en la pérdida progresiva de la práctica productiva de ese pueblo, que les permitía asegurar su alimentación de manera autónoma; además de considerar el caso del pueblo Wayuu como ejemplo de la

interdependencia de los derechos, en el que desconocer uno solo causa un efecto dominó y se termina vulnerando otros derechos, que es lo que ocurre con esas comunidades, en donde la violación de los derechos fundamentales es múltiple.

En ese sentido, se vulnera el derecho a la salud pero también a la vida, cuando a causa de una inadecuada atención un wayuu muere, sobre esto la Sentencia agrega que muchas muertes de niños son causadas por no recibir alimentación adecuada y ocurren en lugares donde no tienen acceso al agua, debido a la sequía y la falta de mantenimientos de pozos, molinos o jagüeyes, en el que el Estado tiene la responsabilidad de implementar proyectos para asegurar el acceso al agua potable (Sentencia T-302 de 2017). En el caso del pueblo Wayuu es evidente una vulneración al derecho al agua, alimentación y salud, a estos tres la Corte Constitucional, por medio de la Sentencia, agrega que se viola también los derechos a la autodeterminación y a la participación de las comunidades Wayuu, que son transversales a los tres derechos mencionados antes.

Aunque existen otras problemáticas que se relacionan con las anteriores, he identificado las siguientes: presencia de grupos armados ilegales, el cambio climático y la débil presencia del Estado en el territorio, como las de mayor transcendencia en la vida de los wayuu, porque es esta la población más afectada. Esta población ha sido objeto de una mirada mediática que visibiliza lo que por muchos años ha estado ocurriendo, pero aporta poco a la solución.

Uno de los casos más visibilizados ha sido la muerte de niños y niñas wayuu por causas asociadas a la desnutrición, pero todo no es negativo. Organizaciones y líderes *alijunas* y wayuu se han encargado de dar a conocer los casos en instancias nacionales e internacionales en busca de una solución. En el 2015 y posteriormente en el 2017 lograron que la Comisión Interamericana de Derechos Humanos –CIDH– dictara medidas cautelares para la especial protección de niños, niñas, mujeres lactantes y gestantes y adultos mayores de los municipios de Uribia, Manaure y Maicao por ser los tres municipios con el mayor número de casos de muertes de niños y niñas wayuu por desnutrición.

Estas problemáticas ameritan investigaciones individuales; sin embargo, en este documento las tomo como referencias, sin mayor profundización, pero sí con detalles que me permitan abordar el análisis de cómo esas problemáticas del departamento han afectado al municipio de Maicao y a la comunidad de Wararalain.

En ese sentido, describo aspectos de la organización social y también características socioculturales del Wayuu como contexto que permiten analizar las implicaciones que tuvo, no solo la explotación de los recursos naturales en la vida de este pueblo, sino también la débil presencia del Estado, el conflicto armado y los cambios ambientales.

### **1. Aspectos socioculturales y organizativos del pueblo Wayuu en Maicao**

Ahora bien, la vida de los hombres y mujeres wayuu en Maicao se configura en medio de la reproducción de su propia cultura y la adaptación al mundo del *alijuna*, en el que se insertan para estudiar, asistir al médico, trabajar y buscar alimentos. Muchas de las comunidades Wayuu en Maicao viven en rancherías familiares que según la base de datos del Ministerio del Interior (2017) son 440 comunidades que conforman este municipio, otro grupo de familias viven en la zona urbana. Ahora, quienes habitan esas rancherías de residencia dispersa se encuentran unidos por relaciones de parentesco definido por línea materna. La actividad diaria de los hombres wayuu que viven en las rancherías de Maicao es el pastoreo de ganado vacuno, caprino y ovino, comparten con la mujer la actividad de siembra y cultivo en la *yüüija* –huerto o roza-.

En cuanto a la actividad de las mujeres wayuu, se reconoce en todo el departamento su destreza como tejedoras y lo que elaboran lo comercializan en las zonas urbanas del municipio, ellas alternan esta actividad con los roles de madre y responsables del cuidado de sus hijos. La actividad económica a la que se dedica el hombre es a la venta de sus chivos en el mercado del municipio y los hombres más jóvenes son empleados en trabajos de construcción, depósitos de alimentos y vigilancia, otros ingresan a formarse como policías y en universidades.

Aunque gran parte de las comunidades Wayuu que viven en las rancherías tienen características comunes, es preciso conocer el contexto territorial y cultural en el que se encuentra la comunidad de Wararalain, lugar en el que llevé a cabo la investigación y que explico a continuación, debido a que esto permite al lector comprender las formas particulares en que esta comunidad recorre y vive el lugar que habita. Ya que como sujetos sociales tienen sus propias formas de entender su entorno físico.

### 1.1.Comunidad de Wararalain

Como ya mencioné, esta comunidad (figura 2.1) es similar a muchas otras, pues son parte del mismo pueblo que se encuentra disperso por todo el departamento de La Guajira, aunque cada una de las comunidades poseen características particulares por el lugar en el que viven, por las actividades que desempeñan, las necesidades que son propias y diferentes a cada comunidad y por su relación con los *alijunas*, que han llegado a generar modificaciones en sus dinámicas diarias.

Figura 2.1. Dibujo de la comunidad Wararalain



Fuente: Ilustración de un niño de la comunidad. Trabajo de campo.

En este caso debo referir que en la comunidad de Wararalain habitan alrededor de dieciséis familias Wayuu cuya organización social es igual a los demás Wayuu que habitan el departamento. Es decir, se organizan en clanes matrilineales, su idioma es el *wayuunaiki*, la población adulta y joven de esa comunidad es bilingüe, además de su lengua materna hablan español.

Debo agregar que la población Wayuu de *Wararalain* se dedica al pastoreo de caprinos, ovinos y algunas familias tienen ganado vacuno. Dentro de sus actividades también está el mantener la *yüüja* que es donde siembran algunos alimentos como la yuca, fríjol, ahuyama y maíz. Pero tanto la siembra como la cría de animales se ha visto afectada por la falta de lluvias durante más de tres años consecutivos (IDEAM 2015).

Su ubicación en el territorio es dispersa, por lo que cada grupo de viviendas o ranchos se encuentran desde quinientos metros hasta un kilómetro de distancia unas de otras. La comunidad de *Wararalain* (figura 2.2) está ubicada a 28 km, aproximadamente, del centro de salud más cercano que se encuentra en la zona urbana de Maicao. La figura masculina dominante es el tío materno *-alaiüla-*, en el que recae la responsabilidad de la familia. Otras de las figuras representativas dentro de la comunidad son el *pütchipü'ü* o palabrero, la autoridad tradicional y la *outsü*.

Figura 2.2. Recorridos frecuentes en la comunidad de Wararalain



Fuente: Ilustración del trabajo de campo Silvia Serrano.

El *pütchipü'ü*, es la figura representativa del sistema normativo Wayuu, es un hombre sabio que tiene el don de la palabra, es el encargado de mediar y negociar entre familias en disputa para que lleguen a un arreglo, se reconozca la ofensa y se dé una compensación por ello a la familia afectada. Según Guerra (2017) es la persona encargada de “solucionar los conflictos intraétnicos en asuntos relacionados con recursos como las fuentes de agua o la ocupación del territorio o el quebrantamiento de las normas sociales mediante el uso de discursos persuasivos dirigidos a alcanzar la paz” (2017, 419), es decir, esta persona mediante el uso del lenguaje, de la palabra, busca lograr la conciliación entre las partes en conflicto, en el que el afectado y su familia deberá recibir por parte de la familia del agresor un pago por la falta cometida.

Por su parte Ojeda (2013) reconoce al *pütchipü'ü* como “el pensador de lo pacífico, el que trae consigo la palabra pacificadora” y al igual que Guerra (2017), hace alusión a que por medio del llevar la palabra esa persona tiene como propósito evitar confrontaciones violentas entre clanes, es conseguir restablecer la paz entre las familias en disputa.

Por otro lado, la figura de autoridad tradicional, hace referencia a la persona que representa a la comunidad en la que vive ante el municipio, puede ser mujer u hombre, por lo general es una persona mayor elegida por su comunidad, que debe tener la capacidad de trabajar por mantener el bienestar social, asumiendo de alguna manera una representación de su comunidad ante las instituciones del municipio, en el que gestiona y coordina actividades según sus necesidades. La autoridad tradicional de los pueblos indígenas es reconocida en la constitución política de Colombia de 1991, las autoridades son con quienes se firman los convenios para acceder a los recursos que el Estado destina para las comunidades, en razón de sus necesidades como población indígena y vulnerable. Quien ejerce este cargo sabe que debe participar, gestionar proyectos y recibir recursos del gobierno para favorecer a su comunidad. Los demás problemas internos de las comunidades son atendidos por la autoridad del clan, el tío materno *-aläüla-*.

Otra de las figuras dentro de las comunidades Wayuu es la autoridad espiritual, la *outsü*, la mujer que posee el conocimiento y el poder de curar las enfermedades espirituales y proteger de los males que también se revelan en experiencias oníricas. Dentro de la comunidad de *Wararalain* vive una *outsü* y también consultan a otras de comunidades vecinas, y es por medio de ellas que esta comunidad posee sus propios conocimientos y formas de sanar enfermedades provocadas por seres espirituales, puesto que, para otro tipo de malestares y enfermedades comunes como infecciones, gripes y otras, asisten a clínicas y hospitales. Esos conocimientos de la *outsü* están conectados con el mundo espiritual, con lo onírico y el relatar los buenos y malos sueños como característica de su cultura. Esto no se toma en cuenta por parte del Estado, como tampoco su concepción de familia y comunidad para fortalecer las estrategias con las que atienden los problemas de salud que estas poblaciones padecen.

Los roles descritos hacen parte de la estructura cultural y social del pueblo Wayuu y aunque en cada una de las comunidades no cuenten con personas que cumplan todos esos roles, son aún reconocidos como parte de su vida y acuden a ellos según las situaciones que se presenten, en caso de que en una comunidad no haya un *pütchipü'ü* –palabrero- o una *outsü* –

curadora-, se acude a la de una comunidad vecina, pero lo que siempre habrá en cada comunidad es un tío materno y una autoridad tradicional.

Ahora, frente a los conocimientos de la mujer sanadora, se percibe en la práctica que las instituciones del Estado lo desconocen o no lo aplican en el momento en que diseñan las políticas públicas con las que buscan intervenir a estas comunidades, dichos conocimientos se determinan por la espiritualidad donde prima el respeto y la reciprocidad entre el mundo tangible –*anasü*–, el que vivimos y, el mundo espiritual –*pülasü*– al que el Wayuu se conecta por medio de experiencias oníricas y la curadora wayuu en los rituales.

Esos dos aspectos –el respeto y la reciprocidad– están presentes en las ceremonias rituales y también en los momentos posteriores a esta, en el que la *outsü* como autoridad y guía espiritual busca devolverle el equilibrio que el cuerpo ha perdido por alguna razón, ese equilibrio o el sanar un cuerpo, ella lo logra con ayuda de su *aseyuu*, es este su espíritu auxiliar, quien comunica el diagnóstico y el tratamiento que debe seguir la persona enferma.

Por ser el conocimiento, la práctica y las formas de sanación de la *outsü* el tema central de esta tesis, es preciso indagar en lo que se ha escrito sobre ella y cómo ha sido analizada e interpretada su labor dentro de la comunidad, ya que no es solo una curandera, es para las comunidades Wayuu su autoridad y guía espiritual.

## **1.2. Autoridad y guía espiritual**

Como ya se ha mencionado, el *aseyuu* es el espíritu auxiliar que le comunica a la *outsü* en los sueños o en las ceremonias rituales lo que debe hacer y decir en cada caso de enfermedad. En ese sentido, los wayuu reconocen que hay un espíritu que pertenece a un mundo diferente al que ellos viven, con la facultad de ayudar a sanar las enfermedades y que con la única que se comunican es con la mujer que escogen para otorgarle ese poder que no podría tener cualquier Wayuu.

De esa manera la *outsü* en la comunidad es una mujer diferente a las demás, ella es la única que puede hacerse cargo de asuntos humanos y no humanos, actuar como intermediaria entre dos mundos –*anasü* y *pülasü*–, con la facultad de comunicarse con espíritus de personas fallecidas, con espíritus de animales, de plantas y con su *aseyuu*, con el objetivo de sanar el cuerpo y recuperar la energía vital o *aa'in*. Los conocimientos de la *outsü*, Ojeda (2013) en su

publicación lo desarrolla como medicina tradicional de estas comunidades indígenas y al respecto manifiesta que:

El procedimiento de la medicina tradicional concentra su atención en la observación e interacción directa con el paciente, donde se busca una solución en el plano de lo espiritual y lo corporal. En ese sentido, la enfermedad es interpretada en un ámbito que no solo abarca lo natural y evidente, sino que comprende un plano religioso y sobrenatural, a partir del cual se considera que la causa de la enfermedad es una alteración de las relaciones armónicas con los espíritus activos de la naturaleza (2013, 40).

En esta cita Ojeda (2013) evidencia la relación intrínseca entre dos mundos y la comunicación entre estos en aspectos de la vida de un grupo de personas, en el que ese mundo-otro puede incidir tanto en la provocación de una enfermedad, por los malos espíritus que alteran la energía vital del Wayuu, su *aa'in*, como también pueden incidir en el recuperar esa energía y devolverle la salud al enfermo, es decir, el Wayuu es consciente de que existe el mundo humano *-anasü-* y el no humano *-pülasü-*; además, sabe que ese mundo espiritual puede influir en el mundo en el que vivimos, por lo cual en esas situaciones es que se acude a la *outsü*, la única mujer con el poder y el conocimiento para comunicarse entre los dos mundos.

La *outsü* se conecta con el mundo espiritual desde el principio femenino del que se habla en las historias míticas donde se relaciona con *Mma*, la tierra, la madre antigua, la que permitió la creación de los primeros Wayuu, por ello se relaciona ese principio femenino atribuido a la mujer como protectora de la vida, de la familia, por ello también es la mujer curadora la que por su conexión especial con la espiritualidad activa de la naturaleza y de los ancestros puede evitar tragedias, diagnosticar, sanar enfermedades y proteger al Wayuu de los peligros que sean comunicados de forma onírica.

A las anteriores facultades que tiene la *outsü*, se suma el ser una guía espiritual, es a quien se acude cuando se tiene un sueño que indique visitarla, un mal sueño en el que ella pueda intervenir para evitarlo; también se acude a ella para consultarla por problemas de la vida diaria de los wayuu, para evitar conflictos, realizarse baños con fines de mejorar la suerte y demás necesidades que se le presente a ese pueblo, además, se realizan las actividades que ella diga, como regulación de alguna manera del actuar del Wayuu en la comunidad y en el plano espiritual.

Ahora bien, se ha mencionado lo onírico como un espacio en el que al dormir el Wayuu se conecta con los espíritus de los antepasados y de la naturaleza a través de su energía vital, además, la *outsii* también sueña y sus espíritus auxiliares se comunican con ella por ese medio. Esto devela que, en el ámbito espiritual del Wayuu, las experiencias oníricas son centrales y que sin estas no sería posible la conexión con los espíritus quienes son los que avisan de las calamidades, peligros y enfermedades.

Son los sueños el medio por el cual el Wayuu puede conocer los secretos del mundo-otro, la manera en que seres de ese otro mundo se acercan y se comunican, porque son los seres espirituales de animales, plantas y wayuu muertos los que se aparecen en los sueños e indican qué hacer y cómo, son ellos los que deciden intervenir en el mundo de los vivos.

Esa comunicación que se da entre las *outshii* y su *aseyuu*, entre los wayuu y los espíritus en los sueños, se presenta en medio de una realidad compleja que ha vivido este pueblo durante varias décadas, la cual los ha obligado, a muchos, a moverse de manera forzada por todo el departamento, mientras otros se quedan en sus rancherías sin tener más opciones. Me refiero aquí a diferentes problemáticas sociales, ambientales y de seguridad que aún padecen muchos wayuu en La Guajira y de algunas de ellas no se encuentra exenta la comunidad de Wararalain.

## **2. Síntesis de las problemáticas recientes en el departamento**

Entre las problemáticas que durante varias décadas ha vivido el departamento de La Guajira, están la corrupción, cambios ambientales extremos, inseguridad, problemas económicos y sociales, debilidad estatal, por lo cual no se atienden de manera oportuna las situaciones urgentes en poblaciones vulnerables y se ven afectados aspectos como la salud, la seguridad alimentaria, el acceso al agua potable, entre otros. De esa realidad he tomado algunas problemáticas que permiten tener un contexto general, en el que la población Wayuu y en específico la comunidad de Wararalain vive cada día y en el cual continúan con sus prácticas y conocimientos sobre la sanación de enfermedades provocadas por espíritus que le roban la energía vital al Wayuu y que pueden llegar a causarles la muerte. Las problemáticas a las que hago alusión están relacionadas con el medio ambiente, violación de derechos humanos en el marco del conflicto armado y la débil presencia del Estado.

## 2.1. Medio ambiente, cambio climático y social

La problemática medioambiental en este departamento es histórica y se complejiza en los municipios de la Alta y Media Guajira, en los que se encuentra Maicao y la comunidad de Wararalain, ya que esa parte del territorio es semidesértica y los fenómenos naturales son extremos, provocan periodos largos de sequía y en otras ocasiones, demasiadas lluvias que provocan crecientes súbitas, dejando incomunicados a muchas comunidades por el difícil acceso a ellas.

Adicional a los fenómenos naturales, trabajos realizados por algunos centros de investigación como el CINEP –Centro de Investigación y Educación Popular- (2016), dan cuenta de ciertas responsabilidades que tiene la empresa extractiva de carbón en afectaciones al medio ambiente. Ellos identificaron cuatro tipos de vulneraciones relacionadas con el derecho al agua y a un ambiente sano, estas fueron: contaminación de fuentes hídricas, limitaciones al acceso de estos debido a cercamientos y cierre de vías, pérdida paulatina o total de esas fuentes de agua y desabastecimiento de ese líquido (CINEP 2016), según este Centro de investigación, el deterioro ocasionado por la empresa minera se evidenció en el aire (polvillo del carbón), los suelos y el agua (disminución del caudal, desvío del cauce de ríos y arroyos), además de la contaminación auditiva que causan las explosiones, esta última poco afecta a la comunidad de Wararalain por la lejanía de esa comunidad de la mina.

Por su parte, ANLA –Autoridad Nacional de Licencias Ambientales- (2018) en su reporte de alertas Zona Hidrográfica, documenta que la empresa Cerrejón no excede los límites anuales de material particulado que exige la norma colombiana desde 2010 con referencia a la calidad del aire, pero a partir de 2017 y 2018 los límites anuales permitidos de algunos monitoreos variaron, por lo cual se deben esperar los nuevos resultados según la normatividad actual. Además, Cerrejón cuenta con el mayor caudal otorgado en el departamento con “69 L/s destinados a uso doméstico del proyecto, con aguas provenientes de los depósitos aluviales del Ranchería” (ANLA 2018, 164), Cerrejón también cuenta con una concesión de 250 L/s adicionales para deshidratar los mantos de carbón, estas últimas aguas son de baja calidad, según el ANLA (2018), eso se debe al alto contenido en sales disueltas y no pueden ser usadas para uso doméstico o agrícola.

Otro de los monitoreos que el ANLA realiza es sobre las aguas subterráneas, de las que menciona que la explotación de carbón es una actividad “que tiene el potencial de generar

cambios significativos en los gradientes hidráulicos naturales que determinan las direcciones del flujo de las aguas subterráneas” (2018, 164), así como también influye en los cuerpos de agua cercanos, como el río Ranchería y sus afluentes próximos al área de las actividades mineras.

Si bien esta empresa tiene la actividad de extracción de carbón al sur del departamento de La Guajira, interviene en otros municipios, ya que atraviesa este departamento de Sur a Norte, a través de una línea férrea de 150km, hasta llegar a Puerto Bolívar, donde cargan el mineral en los barcos, en ese recorrido, el tren atraviesa varios municipios, entre ellos Maicao, afectando de manera directa a algunas comunidades, pero muchos de los análisis que se han hecho sobre las implicaciones de esta mina de carbón a cielo abierto en ese territorio, se concentran en las comunidades y territorios aledaños a la mina y a la vía del tren.

Esa visión que se limita a estudiar el impacto que causa el extractivismo y cómo afecta a quienes tiene cerca, deja por fuera del análisis las consecuencias que genera en comunidades más alejadas, que si bien se presentan en otros aspectos de la vida de esas personas y de diferente manera y magnitud, hay cambios y efectos que también deben documentarse, además de que las medidas de protección que se implementen por medio de planes de manejo ambiental, deben asegurar un medioambiente sano a nivel general y no limitado a una zona específica.

En ese sentido, debemos entender que al modificar el medio ambiente próximo, se afecta la biodiversidad en términos más amplios. Modificar el medio ambiente también genera cambios en las prácticas de la vida de las comunidades, las cuales no dividen el mundo en la dicotomía naturaleza y cultura; por el contrario, para ellos la naturaleza y el ser humano conviven en un espacio en el que también tiene cabida lo espiritual.

Desde la forma en que el Wayuu concibe la vida y la salud, todo lo que suceda en su extenso territorio, le afecta, así a la vista del *alijuna* no exista tal afectación por la lejanía entre sus actividades y las comunidades. Este tema se desarrolla en uno de los diagnósticos comunitarios del Plan de Salvaguarda del Pueblo Wayuu zona norte de Albania, desarrollado por el Ministerio del Interior (2014), realizado con la población Wayuu en La Guajira, en el componente de salud y bienestar, donde mencionan que debe haber una armonía entre el ser

humano y la naturaleza como parte del universo, por ello la salud significa estar sanos a nivel espiritual, mental y corporal; en ese sentido el Plan de salvaguarda hace referencia a que:

El medio ambiente, territorio y las estructuras culturales juegan un papel relevante en nuestro bienestar: si no tenemos acceso a las plantas medicinales, a los minerales, al agua, al aire limpio, si los pájaros, aves, mamíferos, réptiles y demás animales se escasean, estaremos todos enfermos.

La dependencia que tenemos con el territorio, el entorno y medio ambiente es compleja; cuando la naturaleza se enferma, como lo está ahora por causa de la minería, las lluvias no llegan y por eso no podemos sembrar en nuestras *yüüijas*, por tanto, no tenemos alimentos para nuestros hijos, no hay vegetación y nuestros rebaños de chivos y ovejos no podrán reproducirse, a su vez, esto afecta nuestra fuente económica, igualmente la contaminación, producto de la explotación del carbón y otros recursos minerales dificultará nuestra respiración y la posibilidad de ver crecer nuestras generaciones para seguir poblando nuestros territorios (Ministerio del Interior, Dirección de Asuntos indígenas, Rom y minorías 2014, 89).

Según lo anterior, los wayuu manifiestan que la naturaleza se encuentra enferma y a eso se debe la falta de lluvias, por la contaminación del medio ambiente, en el que parte de la responsabilidad es atribuida a la mina de carbón y a la explotación de otros recursos minerales. Las consecuencias que evidencian por la falta de lluvias es la ausencia de alimentos cultivados por ellos y de la vegetación para que su ganado ovino, caprino y vacuno se reproduzca.

Se debe mencionar que la empresa minera Cerrejón, como cualquier otra empresa extractiva de recursos naturales que tiene como bandera el discurso de desarrollo sostenible, llegó al departamento con la promesa de contribuir al progreso económico y social del territorio en el que ejerce su actividad extractiva, pero la realidad muestra lo contrario. Con esto no quiero decir que la responsabilidad de la situación actual del departamento y de las comunidades Wayuu sea de esa empresa, porque como ya he mencionado, el problema en La Guajira es multisectorial, son problemáticas estructurales en las que hay que trabajar de forma holística y no abordarlas a cada una por separado; por tanto, la responsabilidad es del Estado y de cómo este implementa las estrategias para afrontarlas.

Ahora bien, esa empresa minera a la que se refieren las comunidades, contribuyó a que se generaran modificaciones en la vida del Wayuu, que además de las consecuencias medioambientales, hubo otras que surgieron por el propósito de modernizar la sociedad y lograr un progreso económico en la región, bajo la idea de desarrollo sostenible, un desarrollo responsable con el cuidado del medio ambiente y de las comunidades.

Esas otras consecuencias fueron, según el CINEP (2016) que “los indígenas wayuu experimentaron (aún al día de hoy) transformaciones sociales, económicas, culturales y territoriales profundas” (2016, 13). Además de invisibilizar a las comunidades Wayuu y también afrodescendientes, invisibilizaron las formas en que esos pueblos conciben el mundo, la vida, el territorio y cómo viven en él. Sin embargo, el Cerrejón evidencia en sus informes que su propósito es extraer el carbón sin lesionar a la naturaleza ni a las comunidades, y muestran que trabajan en el tejido social, con el que buscan garantizar los niveles crecientes de equidad.

Con referencia a los impactos ambientales que genera la actividad extractiva del carbón, Cerrejón (2017) pone en conocimiento que:

La emisión de partículas, ruido y generación de malos olores producidos por la operación han afectado el derecho a la tranquilidad. Las causas de estas molestias se encuentran dentro de la normatividad y estudios científicos han descartado su efecto sobre la salud. Sin embargo, hemos implementado una serie de medidas para mitigarlos (2017, 30-31).

Según la cita anterior, esa empresa reconoce que existen emisiones que interrumpe la tranquilidad de las comunidades cercanas, pero mantienen los niveles de material particulado de carbón por debajo de los límites establecidos por la norma nacional. Sin embargo, en su informe manifiestan trabajar sobre esos elementos que preocupan a las comunidades, y mencionan además que la afectación a la salud por la contaminación de la mina que indican los wayuu, hace parte de la sensación y percepción de estas, ya que no hay una relación comprobada de causalidad entre las afectaciones a la salud y la actividad extractiva de la empresa.

Otra de las preocupaciones de las comunidades wayuu es por el recurso hídrico. La Guajira está viviendo un periodo de sequía extrema, existe un difícil acceso al agua potable y es de

conocimiento público que la empresa Cerrejón utiliza grandes cantidades de agua diaria para sus actividades. Frente a esta preocupación generalizada entre las comunidades, la empresa manifiesta tener unas medidas de manejo del recurso hídrico utilizado y dice que el “91% del agua empleada en nuestra operación es industrial, no apta para consumo humano, animal ni riego de cultivos” (Cerrejón 2017, 30-31); además que en favor de la población surte de agua potable a 92 comunidades cercanas al proyecto minero.

Ahora bien, los cambios ambientales que son extremos en el territorio y los fenómenos naturales que generan estragos, contribuyen a poner en riesgo la seguridad y autonomía alimentaria de las comunidades, al no haber qué alimentos de la tierra consumir y los cuales hacen parte de la dieta diaria de los Wayuu, se generan mal nutriciones y llegan las enfermedades y las muertes por causas asociadas a la desnutrición que afecta en gran medida a niños, niñas, madres gestantes y lactantes y adultos mayores.

Como ya he mencionado, los Wayuu dependen de los ciclos de lluvia para cultivar, y en La Guajira según datos del IDEAM (2015) desde el 2015 los niveles se encuentran muy por debajo de lo normal, y si no llueve no producen alimentos y se ven obligados a salir a buscar empleo y a vender sus artesanías para sobrevivir, de esa manera incluyen a su forma de vida elementos que van aprendiendo del *alijuna*, y si ven la oportunidad de vivir en las zonas urbanas con apoyo de otro familiar, lo hacen, sin abandonar totalmente su vivienda en las rancherías, lo que se generan son tránsitos continuos entre dos zonas territoriales diferentes, la rural y la urbana.

Gran parte de esa realidad es vivida por los miembros de la comunidad de Wararalain, las mujeres tejen chinchorros y mochilas para venderlas ellas mismas en los municipios cercanos o por medio de un familiar que viva en la zona urbana, las jóvenes que se interesan en continuar sus estudios de secundaria buscan cupos en los colegios de Maicao, viven en casas de familiares y regresan a su rancharía en periodos de vacaciones, otro grupo más reducido intenta ingresar a la universidad. La realidad de los hombres es similar, la intención es salir a buscar una oportunidad de empleo para llevar alimentos a sus familias.

## **2.2.Seguridad, conflicto armado y violaciones de derechos humanos**

Otra de las problemáticas en las que se ve afectada la población guajira y los wayuu, es la inseguridad que provoca la presencia de grupos armados ilegales, quienes controlan la ruta del

contrabando de gasolina y que se asentaron en este departamento por las ventajas que encontraron en las características del territorio. El análisis de esta problemática es especial y compleja, por eso me limitaré a describir las consecuencias generales, hechos de conocimiento público y difundido, sin realizar mayor profundización, ya que esto ameritaría otra investigación, porque incluso hay autores que hablan de un conflicto que se ha desarrollado desde la época de la colonia y que continúa como acumulación de elementos políticos, culturales, militares y económicos.

Una de las razones que los estudiosos del conflicto le atribuyen al hecho de que los grupos armados ilegales se encuentren en este departamento es por su característica geográfica, es una zona de frontera, tiene salida al mar y es parte de un corredor que lo conecta con la Sierra Nevada de Santa Marta y la Serranía del Perijá, lo cual les permite tener control de economías ilegales (Observatorio del programa presidencial de Derechos Humanos y DIH 2010; Villalba 2008; Ramírez 2007).

Del actuar delictivo de esos grupos se encuentran en constante amenaza y peligro, los líderes sociales wayuu y *alijunas* y algunas comunidades del norte de La Guajira, donde se han presentado hechos violentos, el más documentado ha sido la masacre de Bahía Portete que ocurrió el 18 de abril de 2004, en el que según datos oficiales del Ministerio de Defensa asesinaron a cuatro personas y desaparecieron doce, datos no oficiales hablan de más víctimas, esta masacre ha sido el hecho violento más significativo que ha sufrido el pueblo Wayuu. El Centro Nacional de Memoria Histórica –CNMH–, (2010) generó un informe sobre lo que ocurrió en esas fechas y puso énfasis en los múltiples tipos de relación entre la mujer y la guerra que se evidenciaron en esa masacre, la cual según la investigación realizada por el CNMH (2010):

Dejó al menos 6 víctimas fatales, 4 de ellas mujeres, numerosas viviendas e instalaciones destruidas y una comunidad aterrorizada. Hubo allí un premeditado ejercicio de terror y subordinación violenta que ilustra crudamente los intereses, los recursos en disputa, las estrategias, y los repertorios de violencia utilizados por los paramilitares para relacionarse con la comunidad wayuu de esta zona (2010, 16).

Como lo muestra la cita, la masacre fue perpetrada por paramilitares en contra de miembros de la comunidad de Bahía Portete, que en su mayoría fueron mujeres. Esto leído en el

contexto Wayuu es un ataque de gran amplitud a su cultura, ya que las mujeres en los contextos de guerra no se tocan, ni a sus hijos pequeños que todavía dependen de ella. Adicional a esto, según los investigadores del CNMH, esta masacre tuvo un objetivo claro; por un lado, golpear los liderazgos de las mujeres y por otro, usarlas en actos de violencia sexual para lesionar el honor de los hombres wayuu (2010, 17-18).

El uso de la violencia en comunidades indígenas y sobre todo contra los líderes y autoridades de esas poblaciones, amenaza con la pérdida de conocimientos y de las formas de vivir y organizar el territorio. En términos de Sánchez (2009):

El homicidio, la desaparición forzada, el desplazamiento forzado, o las lesiones a la integridad personal, infligidos especialmente sobre autoridades tradicionales representa la pérdida del conocimiento y control sobre ecosistemas y recursos naturales, supresión de conocimientos y protocolos médicos, desaparición de formas de control del territorio y, en general, pérdida de formas particulares de ordenamiento social y cultural (2009, 48).

Lo anterior muestra cómo los actos bélicos entre grupos en guerra en Colombia terminan con la vida de miembros de las poblaciones indígenas, pero también con aspectos de la cultura, porque irrumpen en la reproducción de los conocimientos, generan temor para que no haya continuidad en los liderazgos, provocan desplazamientos que obligan a las comunidades a vivir en lugares ajenos a su territorio. La autora manifiesta que esos problemas se agravan por el desplazamiento forzado causado por los actores de la guerra: paramilitares, guerrillas, ejército y policía.

De esas formas de hacer la guerra también han sido víctimas muchos wayuu, quienes viven en el contexto general descrito, en un conflicto que limita el uso de su territorio; recordemos que los wayuu son un pueblo indígena polirresidencial, los recorridos que se hacían por todo el departamento se han reducido y debido a la guerra entre grupos armados y las fuerzas militares del Estado colombiano, les ha tocado desplazarse, abandonar sus rancherías y reubicarse en rancherías de familiares.

Frente a esa situación, los wayuu no pueden hacer mucho, más que acudir a instancias nacionales e internacionales para afrontar su crisis humanitaria, ya que a pesar de contar con un sistema propio de resolución de conflicto representado por el *pütchipü'ü*, el hombre que

tiene el don de la palabra y resuelve los conflictos por medio del diálogo y las reparaciones del mal causado, este sistema no es válido para los grupos armados que se mueven en lógicas de guerra y no de paz, en su lógica esos grupos construyen a su enemigo y lo eliminan.

Sobre el caso del pueblo Wayuu con relación a la afectación por el conflicto armado, se describe un panorama general en el anexo del Auto 004 de 2009 emitido por la Corte Constitucional de Colombia en el que se refiere a la Protección de derechos fundamentales de personas e indígenas desplazados por el conflicto armado en el marco de superación del estado de cosas inconstitucional declarado en sentencia T-025/04. Dicho Auto menciona que el pueblo Wayuu:

Ha sido gravemente afectado por el conflicto armado colombiano, principalmente por razón de las características geográficas de su territorio, que lo han hecho atractivo para los grupos armados ilegales. (...) Los wayúu, población mayoritariamente ancestral y socialmente vulnerable, han sido víctimas en los últimos años de amenazas, principalmente por los paramilitares. La facilidad para el desarrollo del contrabando de bienes y de gasolina en el territorio Wayúu, por la facilidad del paso de mercancías, vehículos y personas, hace que los grupos armados ilegales se hagan presentes en la región y busquen canalizar esas ventajas para sus respectivos negocios, por la vía armada. En consecuencia, la población wayúu se vuelve objeto de amenazas por los grupos armados ilegales (Auto 004 de 2009, 89).

Según la cita anterior, los wayuu se convirtieron en una población con amenazas constantes por parte de grupos armados ilegales que llegaron y se quedaron en el territorio, porque las características geográficas de este lugar les favorece en su actuar delictivo, como son la salida al mar, los corredores hacia la Sierra Nevada de Santa Marta y hacia la Serranía del Perijá y por ser un territorio de frontera.

Otro de los aspectos, a tener en cuenta, que son mencionados en el Auto 004 de 2009, se refiere a la invisibilización de las afectaciones del conflicto armado sobre este pueblo a causa de sus características culturales y que son malinterpretadas. Tal es el caso de homicidios y masacres que se atribuyen a guerras interclaniles o también el caso de desplazamientos forzados confundidos con la vida polirresidencial de los Wayuu.

Esas lecturas herradas del contexto del conflicto armado que afecta al pueblo Wayuu, así como lo menciona el Auto, invisibiliza los riesgos que ellos puedan tener, pero también aumenta la vulnerabilidad de sus miembros y condiciona las acciones del Estado colombiano a favor de garantizar el cumplimiento de los derechos fundamentales de esa población. Sin embargo, el Auto 004 de 2009 ordenó que se formularan planes de salvaguarda étnica para diferentes pueblos indígenas en Colombia, incluido los Wayuu, por la situación de vulnerabilidad y riesgo que provoca el conflicto armado en sus territorios.

Ahora, retomando la afectación ambiental y el tema de seguridad, ambas como problemáticas que vulneran la vida del pueblo Wayuu, debo decir que los fenómenos naturales, los cambios climáticos extremos, la contaminación y la ocupación de un espacio para la minería, limita el territorio, y lo hace aún más los grupos que por su actuar bélico generan desplazamientos forzados de comunidades enteras que no vuelven a sus tierras. Se limita el uso del territorio a las comunidades Wayuu y en esa medida se limita también el acceso a plantas, raíces, piedras y demás elementos que la *outsü* usa en el proceso de sanación, esto implica cambios, reconfiguraciones en el tratamiento, uso de nuevos elementos en la práctica curativa, que solo conoceremos a partir de investigaciones empíricas.

A estas problemáticas se le suma la débil presencia del Estado en el territorio y las dificultades en la implementación de las estrategias de instituciones de este por diferentes motivos, propios de la organización dispersa del pueblo Wayuu en el departamento. De las diferentes realidades de las que se debe hacerse cargo el gobierno colombiano, describiré en el siguiente ítem las más apremiantes en este momento: la seguridad alimentaria y nutricional de muchas comunidades Wayuu.

### **2.3. El Estado: seguridad alimentaria y nutricional**

Esos dos problemas que afectan directamente la salud y la vida de los miembros del pueblo Wayuu, son responsabilidad del Estado garantizarlos y evitar que estos derechos sean vulnerados; sin embargo, se han complejizado aún más por la crisis política del departamento que ha devenido de los cambios de gobernadores de manera consecutiva, sin que estos puedan culminar sus períodos de gobierno. Esa situación ha generado dificultades en la continuidad de programas y planes, con lo cual se genera vulneraciones y aumenta la crisis en la población.

Esa situación es traducida en el departamento como abandono estatal y debilidad institucional, que se refleja en la baja cobertura de los servicios de salud en la zona rural, por ser este un territorio habitado de forma muy dispersa, por lo cual los centros de salud se ubicaron en las zonas urbanas de los municipios. Que son lugares a los cuales se les dificulta a los wayuu asistir por la precariedad de las vías y la insuficiencia en los servicios de transporte. La debilidad estatal mencionada es descrita por la Misión de Observación, Salud, Ambiente y Minería en La Guajira (2018) de la siguiente manera:

La crisis humanitaria y ambiental de La Guajira ocurre además en un escenario de corrupción y debilidad de las instituciones gubernamentales a nivel local. Los escasos recursos con los que en realidad funcionan las entidades públicas del departamento se suman la inestabilidad administrativa generada por el constante cambio de gobernadores (electos y encargados), que además repercute en la desarticulación de las instituciones locales y limita la gobernanza (2018, 19).

Como lo describe la Misión (2018) en la anterior cita, a nivel local las instituciones del gobierno presentan debilidades por el cambio de gobernantes en períodos cortos sin que estos logren implementar sus planes y políticas de manera eficiente, limitando así de forma directa la gobernanza. Además, generan en la población la sensación de desesperanza y abandono en medio de una crisis que está cobrando vidas de menores wayuu y en el que se ven vulnerados sus derechos fundamentales, sin que las instituciones puedan darles una respuesta satisfactoria a sus necesidades.

Los mayores afectados son los menores de edad que por falta de una alimentación adecuada están muriendo por enfermedades asociadas a la desnutrición, en un periodo de ocho años murieron por desnutrición un total de 4 770 niños y niñas wayuu (CIDH 2015). A la problemática de salud que es atendida con dificultades, se le suma el desconocimiento del sistema de salud propio de ese pueblo y la forma de articularse con ellos, además de los inconvenientes que impiden que los servicios de salud necesarios lleguen a toda la población Wayuu (Sánchez 2009).

Otro de los problemas que ya he mencionado, pero que hace parte también de las responsabilidades del Estado, es la seguridad alimentaria. La realidad de muchos wayuu es que la disponibilidad de alimentos es limitada o nula en sus rancherías por la falta de lluvias,

como ya dije, esta población depende de dos períodos de lluvias al año que se ha visto alterado por el cambio climático. Tal ausencia de las precipitaciones por varios años ha puesto en riesgo la seguridad y autonomía alimentaria del pueblo Wayuu, el cual se encuentra en crisis y el gobierno local no ha podido implementar una estrategia eficiente a mediano y largo plazo para esas comunidades.

En ese sentido, la situación de inseguridad alimentaria de poblaciones indígenas en Colombia, es visto por Sánchez (2009) como causado por la pobreza que impide el acceso a los alimentos disponibles, la autora presenta algunas razones al respecto y dice que:

La disponibilidad de alimentos, como solución al problema del hambre de las poblaciones indígenas, no se debe ni a la incapacidad de producción de alimentos, ni a un crecimiento desproporcionado de su población, ni a la falta de alimentos en Colombia, sino a la falta de acceso a los alimentos disponibles, entre otras razones a causa de la pobreza. Lo que padecen los indígenas de modo creciente es una crisis económica de desproporcionada magnitud, motivada por los desequilibrados patrones de relacionamiento que el Estado ha establecido con ellos en sus regiones. La desnutrición, el hambre y la miseria son hoy fruto de un modelo de seguridad social inadecuado que no atiende las más elementales respuestas a la dignidad humana de todos los colombianos (Sánchez 2009, 63-64).

Si bien la cita anterior es un argumento general en el que Sánchez (2009) incluye a todas las poblaciones indígenas del país, menciona varios elementos que se pueden analizar para el caso específico del pueblo Wayuu. Muchas comunidades en La Guajira y en Maicao no cuentan con alimentos disponibles cultivados por ellos mismos, debido a las problemáticas ya analizadas, algunas cuentan con el beneficio de proyectos de asistencia alimentaria a cargo de instituciones del Estado, que no son suficientes. La situación general de esta población fue determinada como de pobreza extrema, luego del estudio de varios elementos que hacen parte de la problemática estructural que están viviendo.

El hambre, la desnutrición, la inseguridad alimentaria y el acceso limitado o nulo a muchas comunidades Wayuu se mantienen, por un inadecuado modelo de seguridad social que no ha sido construido o ajustado a las necesidades específicas de esa población. Lo que permite inferir la realidad actual es que los planes y estrategias implementadas por el gobierno se elaboraron sin tener en cuenta la forma de organización del pueblo Wayuu, su ocupación

dispersa en el territorio y fundamentalmente que fue poca la participación de las comunidades en la construcción de los planes que van a ser ejecutados en sus territorios.

Ahora, debido a la situación de crisis alimentaria en el departamento, pero de mayor complejidad en los municipios de la Alta y Media Guajira, se han llevado a cabo asistencias a muchas comunidades a las que les entregan mercados a las familias como apoyo para disminuir los casos de desnutrición, pero esta medida implementada no es la solución a la afectaciones nutricionales que enfrentan muchos wayuu, porque el problema es más amplio y complejo, es ambiental, social y político, y se refleja, entre otras cosas, en la ausencia de alimentos de consumo básico en la dieta del pueblo Wayuu.

En conclusión, en este capítulo se constató que existen problemáticas estructurales que durante varias décadas ha estado afectando el desarrollo de la vida del Wayuu en sus territorios y cómo esos problemas sociales, culturales, políticos, ambientales y de seguridad se han complejizado debido al desconocimiento de la organización social y de las dinámicas del territorio que habitan las comunidades Wayuu y a la poca eficiencia que han demostrado las políticas públicas aplicadas en un departamento con características específicas y diferentes entre los grupos de personas que lo habitan, en su mayoría indígenas Wayuu, y en ese sentido los mayormente afectados y vulnerables.

Además, el análisis que se hizo en los párrafos anteriores permitió entender el argumento en el que se menciona que en pleno siglo XXI el pueblo Wayuu afronta problemáticas estructurales referentes al medio ambiente, a la violación de derechos humanos, a la débil estrategia implementada por el Estado para afrontar los problemas con respecto a la educación, seguridad y autonomía alimentaria y salud, que ha afectado por décadas a la comunidad Wayuu, y a pesar de ello el conocimiento y la práctica de la *outsü* sobre curaciones en contextos rituales se mantienen activas y generando espacios de complementariedad con el sistema biomédico, en gran medida en un solo sentido, desde los saberes wayuu hacía el sistema biomédico y del culto evangélico, este último como incorporación de una tercera forma de curación a nivel espiritual, que aunque generen conflictos a nivel personal y familiar, algunos Wayuu reconocen en ellas una efectividad para los problemas de salud que los afecta.

Ese argumento apoya el desarrollo del argumento central de esta tesis en la que afirmo que la labor de la *outsü* se da en medio de un espacio de saberes y diálogos donde su conocimiento y práctica curativa ritual poseen un carácter comunitario, el cual define las relaciones que existen entre las personas, objetos sagrados o de poder y los seres espirituales con los que permanece en comunicación por medio de las experiencias oníricas y técnicas curativas, propias del sistema de salud del pueblo Wayuu, del que identifiqué como objetos simbólicos y sagrados, la maraca *-ishira-*, el tabaco, el chirrinchi y el cintillo que la *outsü* se coloca en la cabeza. La relación que existe entre estos elementos configura el contexto simbólico ritual de la práctica curativa, ya que permiten la comunicación con el mundo de los seres espirituales que indican el tipo de enfermedad y lo que se debe hacer para recuperar la energía vital y la salud del wayuu.

Esas características de la práctica curativa ritual wayuu que lleva a cabo la *outsü*, serán compartidas, en el siguiente capítulo, por medio de historias que me fueron contadas en las conversaciones que sostuve con varias personas en la comunidad. En los siguientes párrafos muestro cuáles son los tipos de enfermedades que cura la *outsü*, de qué manera y en qué momentos se da la comunicación con su espíritu auxiliar o *aseyuu* para conocer cómo la persona obtuvo la enfermedad y de qué forma se recupera la energía vital del enfermo para evitar su muerte.

### Capítulo 3

#### “Las personas van donde ella para que les devuelva su *aa'in*”: La *outsü*, su *aseyuu* y los enfermos

En un caso de accidente, según la creencia de nosotros los wayuu, ¿cómo te explico eso?, una persona queda inconsciente estando consciente, habla, camina, pero su alma no está en él; entonces, en esos casos de accidentes que son sustos grandes, las personas van allá donde la *outsü* para que devuelva su *aa'in*, ella puede pedir chivos, los colores son específicos, y dice se va a hacer asado, se va a hacer de esta manera, a las doce de la noche hay que sacarlo, hay que bañarlo. (Yaniris, en conversación con la autora, marzo de 2019).

La cita anterior da cuenta de un caso en el que las personas que han sufrido accidentes pierden su energía vital *-aa'in-* y acuden a la *outsü* para que sea recuperada, en ese proceso se piden animales de colores específicos, se indica que preparen la carne para asar y hasta piden que se hagan baños a ciertas horas de la noche. De esa manera inicio este capítulo etnográfico que tiene como propósito compartir, describir y analizar por medio de historias que me contaron y conversaciones que mantuve en la comunidad de Wararalain, las prácticas curativas de la *outsü* en ciertas enfermedades, menciono el tipo de enfermedades que ella sana, los síntomas, el contexto en el que se da el diálogo entre la *outsü*, su *aseyuu* o espíritu auxiliar y las personas enfermas que acuden ante ella para ser sanados y recuperar su *aa'in* o energía vital.

El argumento de este capítulo es que la práctica curativa Wayuu en contexto ritual se lleva a cabo en medio de una comunicación entre seres espirituales, la *outsü*, el enfermo y su familia, en el que la mujer curadora actúa como medio para diagnosticar la causa de la enfermedad, el mal en sí y su posterior cura y recuperación de la energía vital que la persona ha perdido o que ha sido robada por un espíritu.

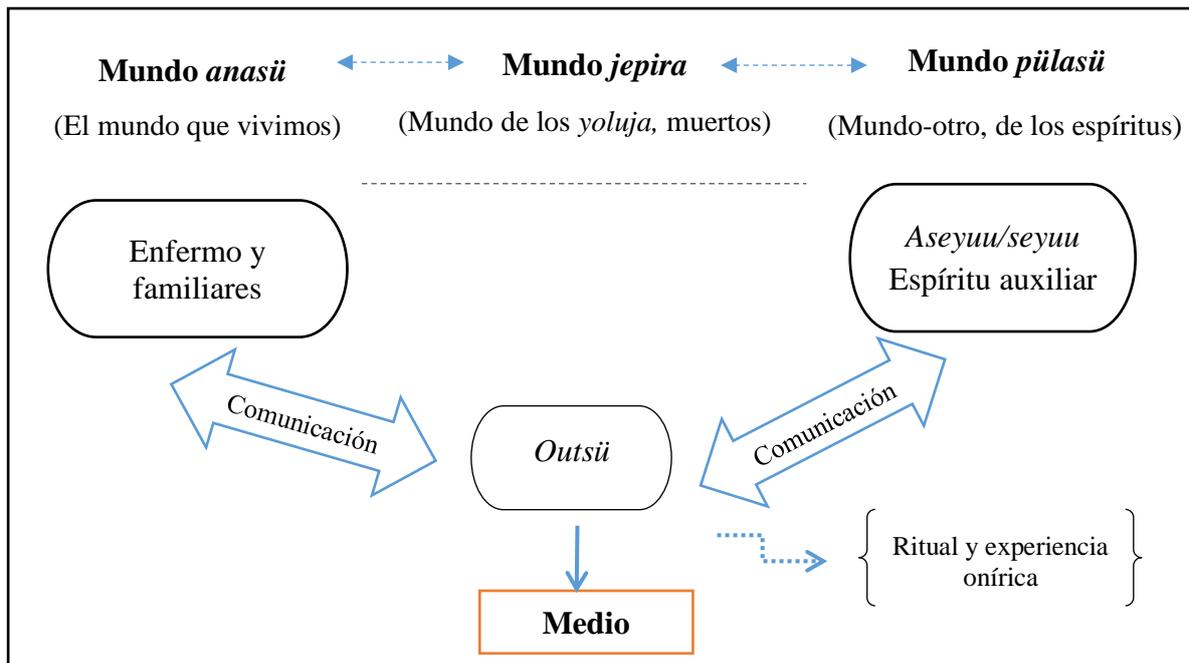
Esa afirmación está conectada con el argumento que guía esta tesis, en el que señalo que la labor de la *outsü* se da en medio de un espacio de saberes y diálogos donde su conocimiento y práctica curativa ritual poseen un carácter comunitario, el cual define las relaciones que existen entre las personas y los seres espirituales con los que permanece en comunicación por medio de las experiencias oníricas y técnicas curativas, propias del sistema de salud del

pueblo Wayuu, del que he identifiqué como objetos simbólicos y sagrados, la maraca –*ishira*–, el tabaco, el chirrinchi y el cintillo que la *outsü* se coloca en la cabeza. La relación que existe entre estos elementos configura el contexto simbólico ritual de la práctica curativa, ya que permiten la comunicación con el mundo de los seres espirituales que indican el tipo de enfermedad y lo que se debe hacer para recuperar la energía vital y la salud del wayuu.

Por otro lado, al final de este capítulo, hago un acercamiento analítico a la forma en que se dan las relaciones de complementariedad/articulación y conflictos/tensiones entre dos formas adicionales que usa el wayuu para conseguir la sanación. Por un lado, se encuentra la relación entre la práctica curativa ritual wayuu y la biomedicina. Por el otro, está la relación con el culto evangélico pentecostal que se integró como otra opción de curar enfermedades espirituales en la comunidad de Wararalain y a la que acuden algunos wayuu. A pesar de no haber una iglesia en esa comunidad, algunos wayuu acuden a las que se encuentran en comunidades vecinas.

Ahora bien, tomo como base las historias que me fueron contadas y las conversaciones con dos *outsü* y con miembros de la comunidad, para proponer un análisis que conlleva a ver y entender a la *outsü* como un medio por el cual se llega a recuperar la energía vital y la salud, más que como mediadora, ya que el que diagnostica la enfermedad, da el tratamiento y cura es el *aseyuu*, el espíritu auxiliar de la *outsü*, y el pago que se hace no es en favor de la curadora, sino una condición que coloca su *aseyuu* al enfermo para que este se recupere.

La *outsü* obedece y comunica (figura 3.1) lo que su espíritu auxiliar le dice, ya sea en el momento en el que le habla a ella en el ritual o por medio de sus sueños; aunque un tercer ser, los *yolujá*, espíritus de los wayuu muertos, también se comunican en diferentes ocasiones por medio de los sueños, y se mueven entre los dos mundos (*anasü* y *pülasü*), está en un ir y venir, sin que la *outsü* pueda controlar esa comunicación, puesto que los *yolujás* también le hablan a otros wayuu. Ahora bien, en el caso en que el espíritu auxiliar se comunica, la *outsü* no interviene, no ejerce un acto de negociación ni intercede por el enfermo, como lo haría un intermediario o mediador, desde la lógica del *alijuna*, porque se debe hacer tal cual lo que indique el espíritu, desobedecerle o incumplir en algo, por mínimo que sea, tiene consecuencias que padece la *outsü*.

Figura 3.1. Comunicación de la *outsü* entre los mundos *anasü*, *jepira* y *pülasü*

Fuente: Interpretación de la autora, 2019.

La figura anterior también nos muestra que existen dos mundos que fueron identificados por la comunidad wayuu: el mundo *anasü* (el que vivimos) y el mundo *pülasü* (el sagrado, el de los espíritus). El *aseyyuu* de la *outsü* habita, conoce y pertenece al mundo *pülasü*, es en este al que también pertenecen los seres que ocasionan los males que colocan en peligro la vida de los wayuu cuando hieren y roban su *aa'in*. En cambio, la *outsü*, el enfermo, la familia de este y la comunidad viven y se relacionan solo en el mundo *anasü*, con excepción de la *outsü* quien posee la facultad de comunicarse con los dos mundos por medio de su *aseyyuu* al cual invoca en el ritual o se comunica también con el mundo *pülasü* por medio de sus experiencias oníricas, durante la noche, al igual que le puede hablar otro ser del mundo *pülasü* que no sea su *aseyyuu*, como los *yolujas*, los espíritus de los wayuu muertos, los cuales se mantienen en un ir y venir, en un *continuum*, entre los dos mundos sin tener comunicación exclusiva con la curadora wayuu, ya que también le hablan, en experiencias oníricas, a otros wayuu.

Esa mujer curadora, desde que aceptó tener el don de ayudar a recuperar la energía vital del wayuu y de cualquier persona que acude a ella, empezó a llevar a cabo procesos rituales de curación guiadas por su *aseyyuu* y de una *outsü* con experiencia que la preparó e indicó lo que podía y no podía hacer. Desde ese momento la mujer próxima a ser curadora wayuu supo que su don conllevaba una responsabilidad y un riesgo con el que debería aprender a vivir. Es por

eso que a continuación compartiré parte de la vida ritual de la mujer curadora wayuu de Wararalain, desde su proceso de iniciación, ya que esto me permitirá analizar aspectos de la actuación de la *outsü*, de la comunicación con su *aseyuu* y con los enfermos.

### 1. Ísana y las prácticas curativas rituales

Ísana es el nombre que he escogido para llamar a las diferentes *outsü* con las que hablé y para referirme a esas *outshii* que me nombraron en las historias que me compartieron. Las llamo Ísana para recoger en este nombre esas múltiples voces de las curadoras wayuu y guardar la confidencialidad de esas mujeres que tuvieron que esperar la autorización de su *aseyuu* para poder compartir conmigo detalles de sus prácticas, de su iniciación como *outsü* y de los nombres de sus espíritus, de esos que tuvieron y que ya, algunos, no están con ellas.

De las *outsü* a las que visité y de las que tuve referencia, a algunas sus espíritus auxiliares les llegaron por medio de síntomas de enfermedades como dolor e inflamación de las piernas y la necesidad de fumar o mascar tabaco, a otras les llegó por medio de una experiencia onírica. Pero en ambos casos sus procesos de iniciación fueron muy similares.

Para hablar de las prácticas curativas rituales que me fueron contadas y de las que tuve la oportunidad de presenciar, he querido iniciar con el proceso por el cual la *outsü* aceptó a su *aseyuu*, porque en ellos he identificado que hay cuidados, dietas, reglas que se reproducen en la vida cotidiana de Ísana desde que el *seyuu* entró de manera definitiva al cuerpo de ella y que incumplirlas ocasiona malestares y enfermedades, su *seyuu* la puede herir. En suma, ser *outsü* no se hereda ni se aprende por motivación propia; es el espíritu quien escoge a la persona y se manifiesta, como ya dije, por medio de una enfermedad o por una experiencia onírica, y deben llevarla para que otra *outsü* más experimentada la ayude a aceptar o a quitarse el espíritu.

Empiezo entonces, con la primera práctica ritual de la que participó Ísana, la de su iniciación:

- ¿Quién la ayudó a ella cuando le llegaron los espíritus?

-Ella dice que desde el principio cuando le llegó el espíritu que es el *aseyuukat*, que le fue bajando poco a poco, a ella la trató fue una *outsü*, la empezó a tocar, la fue agarrando, empezó

a bañarla y le hacía así con la mano, como abrirla por toda la cabeza, por todo el cuerpo, para que le vaya llegando el espíritu.

Ella dice que desde un principio hay que cuidarle la comida, le cocinan la comida aparte. Cuando le preparan la comida no se puede derramar, porque tú sabes que hay comidas que hierven, se suben y se botan, eso no puede pasar, porque así el espíritu no ve lo que va a curar, por ejemplo, si viene alguien enfermo, su espíritu no lo va a ver, ¿por qué?, porque se bota la comida. A ella le van a hacer la comida aparte, no revuelta con la comida de la gente de la casa y si ella come la comida que hicieron para los de la casa, el espíritu se aleja, ella dice que por eso es que la está dejando. Ella tiene que comer aparte y tiene que ser lo que el espíritu le diga. Así es desde el principio, dice ella (traductora Ada, en conversación con la autora, febrero de 2019).

En el ritual de aceptación del *aseyuu* y posterior a este, la alimentación de la *outsü* configura un adecuado proceso de preparación que permite el diagnóstico de la enfermedad y la sanación de la persona enferma. Otro elemento de la alimentación que requiere atención es el relacionado con los sacrificios animales y festividades que pide el *aseyuu* de la *outsü*, a cambio de otorgar la salud y recuperar el *aa'in* del wayuu; en este se involucra la familia y la comunidad y se debe tener en cuenta, así como también se cuida la preparación de la comida destinada para la mujer curadora. Ese proceso cotidiano, biológico y cultural –la alimentación- del ser humano, se encuentra conectado con la espiritualidad, el adecuado manejo o no que se le dé a este, incide en la detección de un mal en una persona.

Ísana contó que llegó a tener más de diez *aseyuu*. Unos eran de ella, otros eran los *aseyuu* de la mamá y de una hermana que también fueron *outsü*; después de que ellas murieron y que Ísana tenía marido e hijos fue que empezó a llegarle sus *aseyuu*:

-A ella le llegaron los espíritus que tenían la mamá y la hermana que también eran *outsü*, en ese momento ya no había necesidad de buscar a otra persona.

- ¿Cómo sabe ella con cuál *aseyuu* curar?

-No es que llega, por ejemplo, fulanita llega primero y otra vez llega él primero, no, cualquiera, el que quiera llega primero, no va por orden, el que quiera llegar primero llega y enseguida dice lo que es, lo que está pasando y le advierte de una vez, si va a hacer las cosas

tiene que hacerlo bien o si no ya sabes le dice a ella. Todos los espíritus la ayudaban a sanar todo tipo de enfermedad y problemas de salud que provocara un espíritu malo y atendía a toda persona; niños, adultos, ancianos, mujeres y hombres.

- ¿Cómo se comunica con su *aseyuu*?

-Ella dice que ella hizo su asiento cuando la estaba preparando la otra *outsü*, ese asiento es el que ella usará siempre. En ese asiento, va a su cuarto sola y llama al *aseyuu* con la *ishira*, la maraca, y luego entra la paciente. En el cuarto entra ella y el paciente solo, si es una menor de edad debe entrar con su mamá. También usa la *maniia*, que es como una panelita pequeña, eso ella lo mastica y escupe encima del paciente, la *maniia* es como pasta de tabaco.

Como ella no compra *maniia*, ella dice que mastica tabaco. También en el sueño le dice el *aseyuu*: ¿Por qué no me has buscado?, ¿por qué no me has llamado?, esto pasa cuando quiere decirle algo, en ese momento ella manda a buscar tabaco (traductora Ada, en conversación con la autora, febrero de 2019).



Foto: *Maniia*: pasta de tabaco que mastica la *outsü*

Fuente: Trabajo de campo

El proceso ritual de la preparación de la *outsü* involucra la forma de elaboración de la comida, baños, transmisión de ciertas reglas por parte de una *outsü* mayor y del *aseyuu*. Ese conocimiento debe mantenerlo la nueva *outsü* por toda su vida, sobre la preparación de la *outsü*, Yaniris agrega que:

Tienen que trabajar a la joven que va a ser *outsü*, le da una inducción la *outsü* mayor, ella le enseña a convocar a los espíritus para que sea *outsü*, la encierran, la bañan. Cuando ya han bañado a la joven que aceptó el don, la saca la *outsü* que la preparó, la joven sale vestida de

negro, nadie la puede ver, solo la *outsü*, la lleva a una casa donde estará sola que nadie la vea, la atiende la abuela y si no tiene abuela, la hermana menor, pero no la ven, solo le pasan los alimentos, la joven no puede comer cualquier alimento. El espíritu dice lo que va a comer durante cierto tiempo, si ella no cumple se puede enfermar y morir. La *outsü* también dice, cuando la pasa a su casa, que no puede salir a toda hora, tiene que vestir de rojo, todo lo de ella debe ser rojo (Yaniris, en conversación con la autora, marzo de 2019).

Ese ritual de aceptación del espíritu, implica más que dejar entrar en el cuerpo de la *outsü* a su espíritu auxiliar *-aseyuu-*, involucra la preparación adecuada del cuerpo de esa mujer, es lavar su cuerpo, guardar una dieta indicada por el espíritu; hay prohibiciones de ser vista, de preparación de la comida, de colores de su vestuario, horarios de determinadas actividades, limitaciones de relaciones sentimentales, festejos y comunicación con su *aseyuu*. Todo eso con el fin de que el cuerpo de la *outsü* sea el adecuado para que su espíritu conviva en él de manera pacífica y no le ocasione males, dolores o enfermedades a la nueva *outsü*.

Después del ritual de preparación de Ísana como *outsü* de Wararalain, ella curó niños, con ellos empezó, luego pasó a curar adultos, pero los casos que reiteró mientras los contaba, fueron el de personas de la comunidad que llegaron ante ella con la enfermedad *mmarülas*, una enfermedad grave en el que el wayuu está en riesgo de muerte, en estos casos para curar a las personas y recuperar su *aa'in*, su *aseyuu* no le indicó a ella que usara plantas, baños o sobos, su *aseyuu* dijo que la única forma de evitar que la persona muriera era cambiándole el nombre. Ada, traduciendo lo que decía Ísana, dijo:

-Por ejemplo, la *mmarülas* que es el más peligroso, ¿qué decide el espíritu?, el espíritu decide ponerle el nombre de él o de ella a la paciente. Ella me dijo que les cambió el nombre a tres personas, a Enolia, Matenta y a Minko.

- ¿Con eso es cómo si le estuviera recuperando su *aa'in*?

-Exactamente, es como si lo bautizara. Enolia no se llamaba Enolia, sino Rena, entonces el espíritu de ella se llama Enolia y le puso el nombre del espíritu a la paciente para que el mismo diablo no la vea como la había visto, para que no la reconozca, y Minko igual, es el nombre del espíritu, Gladis, Blanca, Beatriz igual, imagínate un poco que hizo ella. El de Gladis es Lalia, pero le dicen Gladis. Ella le dice al enfermo: tu nombre va a ser este si te quieres sanar, ese es el nombre que tú tienes que aceptar y con ese nombre es que te van a

llamar, no con el nombre antiguo, si te llaman con el nombre antiguo ya tú verás. Entonces, ¿qué prefieres tú, la vida o la muerte?, la vida, entonces tienes que procurar que te llamen con el nombre que te digo (traductora Ada, en conversación con Ísana y la autora, febrero de 2019).

En la anterior conversación, Ísana comparte la forma de cómo evitó enfermedades peligrosas que podrían producir la muerte, esa enfermedad denominada *mmariülas* la padecieron varias personas en la comunidad y el espíritu auxiliar de la *outsü* en cada caso le indicó que debía cambiarles el nombre a esas personas, el nuevo nombre era el mismo del *aseyuu* de Ísana que intervenía en cada proceso de curación.

Es en un proceso de diálogo en el que su espíritu le comunica la causa de los síntomas del enfermo, porque los síntomas pueden ser similares a varias enfermedades, pero es el *aseyuu* de Ísana el que sabe exactamente cuál de tantos males tiene la persona y qué tipo de espíritu lo causó. Con respecto a esas enfermedades, Yoni me contó que:

La enfermedad puede revelarse por sueños y lo cura la *outsü*. Los síntomas de las enfermedades son casi siempre iguales: da escalofríos, fiebre, dolor de cabeza. Cuando llega un espíritu puede darte una migraña fuerte, le agarras ira a alguien que vez. Las enfermedades, algunas, se curan con *yolujapi* eso a veces viene en hoja, en granito y eso es una toma que calma los síntomas. Eso se lo toma antes de ir a Maicao para prevenir, luego va al médico. Si el *yolujapi* no quita esos síntomas entonces no es una enfermedad del *yoluja*, es otra cosa que puede curar el médico. Las enfermedades que da el *yoluja* también dan vómito, diarrea, pero más que todo escalofrío. El espíritu les exige a ellas qué deben utilizar. Y para curar es una conversación de ella con el espíritu (Yoni, en conversación con la autora, marzo de 2019).

En esta y otras conversaciones con Yoni, entendí que para el wayuu, los síntomas y malestares por sí solos no les permite identificar a qué enfermedad pertenece exactamente, ni si son producidas por un ser del mundo *pülasü* o si son una enfermedad no grave, *ayulee*, del mundo *anasü*, porque los síntomas de diferentes enfermedades son parecidos casi siempre, y quien puede decirles qué mal les está ocasionando esos síntomas es el *aseyuu* de la *outsü*, que por medio del diálogo que se produce en el ritual de curación es posible conocer la enfermedad que pone en peligro o no la *aa'in* del wayuu.

Ante cualquier padecimiento o síntomas persistentes, el wayuu visita a la *outsü*. Ella en ese momento pone en marcha el proceso ritual de sanación que inicia con la llegada del enfermo y un familiar ante la *outsü* o solo del familiar, en caso de que la persona enferma no pueda ir.

Ella a solas se comunica con su *aseyuu*, según Yoni, “Ísana tiene su canto con la maraca, uno la escucha, pero no la ve”, luego de comunicarse con su espíritu ella llama al enfermo para que entre al cuarto donde se encuentra y allí dentro comunica todo lo que le ha dicho su *aseyuu*. El enfermo regresa a su casa para conseguir lo que se le ha pedido y debe volver para ser bañado o se queda en la casa de la *outsü* esperando para continuar el proceso de sanación. En otros casos, la familia del enfermo le hace el proceso de sanación en su casa, lo bañan y le ayudan con los alimentos de la dieta que algunos deben hacer para recuperarse. Todo esto depende de lo que indique el espíritu de la *outsü*.

En uno de los días en que conversaba con Ada, me contó que hace años, su mamá que se encontraba embarazada de su última hija tuvo una enfermedad rara, “el cuello se le maduró”, cuando dicen que algo se maduró en el cuerpo, se refieren a que le salen yagas en la piel, heridas que no sanan y se mantienen húmedas. A Ana María el cuello no se le curaba y los médicos decían que no tenía nada malo ni infeccioso, así pasó sus meses de embarazo, dijo Ada. Después de que dio a luz, la llevaron a donde un *outshi* -curador wayuu hombre- porque no se sanaba, él le dijo que lo que tenía era un mal que le habían echado. Estos tipos de males, también los trata los *outshii*. El señor, luego de comunicarse con su *seyuu* quemó un animalito del monte, lo que se quemó quedó negro, eso se lo echó en el cuello a Ana María y lo que ella tenía se le quitó.

Opuesto a la historia de Ana María, hay casos en los que las personas no pueden sanarse, tienen impedimentos para visitar a la *outsü*, y aun así Ísana puede decirle a la familia del enfermo lo que este tiene porque su *aseyuu* puede ver su mal solo con llevar una prenda de vestir de quien está en peligro de perder su *aa'in*. Para mí, el caso que voy a referir y que tuve la oportunidad de tener en seguimiento mientras estaba en la comunidad, es complejo, lo considero así porque se trata de una “enfermedad múltiple” que puede ser vista como el padecimiento de dos enfermedades, o de una enfermedad y un mal causando síntomas simultáneamente en un mismo cuerpo.

El caso es de un joven que no supera los veinticinco años y el síntoma más notorio de su enfermedad, según quienes lo conocen porque no tuvo la oportunidad de verlo, es el de la inflamación de sus piernas. La historia de ese joven la registré en varios momentos en mi diario de campo de esta manera:

### **Caso joven con las piernas hinchadas**

Ada me contó que uno de los hijos de una tía de su marido, se encontraba en Riohacha porque tenía las piernas muy hinchadas, se lo llevaron a esa ciudad porque están buscando la forma de que alguien lo sane. Ada me dijo que casi todos los hijos de esa señora nacen con alguna enfermedad, que un hermano del enfermo murió de lo mismo hace un año, se hinchaba.

Ahora, un año después de esa muerte, se encuentra delicado de salud un hermano del difunto. Durante el tiempo que estuve en la comunidad, la familia buscó constantemente a una *outsii* que le dijera qué tenía el joven, porque habían ido a donde varias curadoras wayuu y no se sanaba. Como en ese momento el enfermo y su madre se encontraban en otra ciudad, una de las tías del joven fue a la casa de un *outshi* -curador wayuu- que vive en otra ranchería, en una comunidad “más allá de Oroko”, jurisdicción del municipio de Maicao, lejos de Wararalain.

Ese *outshi* dijo que le llevaran la cédula de ciudadanía y una ropa del enfermo, ya que el joven no podía ir. La tía del enfermo llevó hasta donde el *outshi* las cosas personales del joven para que le dijera qué tenía su sobrino, cómo se podía curar y si está a tiempo de que pueda sanarse o no. El *outshi* dijo que ningún *outshii* le iba a decir lo que su sobrino tenía, que fuera a donde unos curanderos *alijunas* en San Juan (otro municipio de La Guajira) para que le diera algo que lo aliviara y pudiera durar un poco más de tiempo porque esa enfermedad nunca se le iba a quitar.

Días después, supimos que el *outshi* que le recomendó a la familia del enfermo ir a San Juan, les dijo que el muchacho tenía dos cosas. Una, era una enfermedad que debía tratarla el médico; y lo otro, era que tenía un espíritu que quería que él fuera *outshi*, pero como el muchacho no lo había aceptado, el espíritu lo estaba castigando con esa enfermedad. El joven manifestó que no aceptaría al espíritu porque de todas formas se iba a morir porque su enfermedad está muy avanzada.

Como la familia no lo ha llevado al médico, no saben qué enfermedad tiene a parte de la que le provocó el espíritu por castigo. Ellos están convencidos de que apenas lo lleven al médico, se

va a morir porque como tiene un espíritu, no se puede inyectar, ni meterle tubos por la boca porque inmediatamente se muere (Diario de campo, febrero-abril 2019).

El caso de ese joven wayuu, me hizo comprender y en cierta medida sentir, durante mi estadía en la comunidad la angustia de la familia, la preocupación y la certeza de que su muerte ya estaba dicha. Es un caso triste que muestra lo que ocurre cuando una persona no acepta el don de ser *outsü* y no realiza el proceso ritual a tiempo que corresponde en esos casos. Sobre esto, una noche en la que me encontraba en la casa de Yaniris, ella me explicó que:

Cuando no quieren ser *outsü*, otra *outsü* llama al espíritu y le dice que la joven no quiere y el espíritu pide *jútua*, que es el valor por la falta de no aceptar el don, el espíritu pide collares, animales grandes, que hagan *yonna* por veinte días, comida, asado, chicha, que suenen la *kasha*<sup>14</sup> para que el espíritu se vaya, todo esto lo hacen en la casa de la *outsü* (Yaniris, en conversación con la autora, marzo de 2019).

Ese ritual del que me habló Yaniris, es el que debió hacer el joven y su familia para que se pudiera impedir que el espíritu lo castigara y lo enfermara. Ni el joven ni su familia visitaron a una *outsü* a tiempo, en su caso no se le indicó ni la *jútua* que debía entregar porque ya era demasiado tarde, su enfermedad estaba avanzada y el espíritu no iba a devolver su *aa'in*.

Entre los casos que me contaban, era reiterativo el deber y más que el deber una obligación y una necesidad, al mismo tiempo, del enfermo y su familia de entregarle como pago a Ísana lo que el espíritu pidió en el momento que hizo el diagnóstico de la enfermedad. Esto por dos razones específicas. Uno, era la única forma de recuperar su *aa'in* y sanarse completamente. Dos, si no se paga, pone en riesgo la salud y hasta la vida de la *outsü*. Era común escuchar en las conversaciones explicaciones como estas:

-Otra cosa importante es que si la persona no cumple lo que le dice la *outsü*, su espíritu la castiga.

-Si no se da lo que ella pide, se enferma.

---

<sup>14</sup> Tambor wayuu.

-Una de esas personas no pagó lo que el espíritu le dijo y la *outsü* fue castigada con un dolor en las piernas que nunca se le ha quitado. Ella dice que se queda con ese dolor para siempre.

-O sea, ¿cuál es la consecuencia de que a esas personas no le hagan caso?, el espíritu puede herir a la persona.

-Si a ella no le compran lo que ella pide, la que se pone grave es la *outsü*.

(Miembros de la comunidad, en conversación con la autora, febrero-abril de 2019).

Si alguien iba donde Ísana para que ella se comunicara con su *aseyuu* y este diagnosticara la causa de su enfermedad, sabía de antemano que debía hacer todo lo que le decían y entregar todo lo que le pedían porque la vida de la *outsü* podía estar en peligro; sin embargo, me encontré con historias en las que daban solo una parte, la persona recuperaba su salud y la curadora wayuu sufría algún mal por castigo de su espíritu.

Lo que he compartido hasta el momento, muestra que la *outsü* debe llevar una vida de cuidados por la labor que tiene en la comunidad donde vive y en general en el pueblo wayuu porque puede ser visitada por cualquier persona proveniente de otros lugares. Ella está expuesta a padecer síntomas de enfermedades y males, desde que es escogida por un espíritu, ya que este puede llegar como una enfermedad; si no se acepta y no se realiza el ritual para sacar el espíritu del cuerpo y si no se hacen los pagos que su *aseyuu* pide, también sufren enfermedades.

En muchos casos Ísana se ha encargado de curar a personas enfermas y con síntomas provocados por seres del mundo-otro que solo una *outsü* puede ver y con quienes se comunica, son seres de un mundo en el que se encuentran los espíritus que causan enfermedad, los que la curan y también a ese mundo pertenecen nuestros familiares que han muerto, hablo del mundo *pülasü*, al cual se refirieron algunos wayuu con los que hablé.

## **2. Enfermedades causadas por seres del mundo *pülasü***

Me dijeron que el wayuu como cualquier otra persona, en su vida diaria está expuesto a enfermarse. Y como ya vimos, la *outsü* en la comunidad ayuda en el proceso de curación de ciertas enfermedades, pero no cualquier tipo de enfermedad. En esta comunidad se reconoce que hay enfermedades que no son graves, que son comunes –*ayulee*–, que pertenecen al

mundo natural, este mundo, el que vivimos –*anasü*-, las cuales están relacionadas con gripes, infecciones, vómitos, diarreas, resfriados, dolor de garganta, dolor de los riñones, etc. El otro grupo de enfermedades, son las causadas por espíritus, *yolujas*, seres del mundo *pülasü*, del mundo de los muertos, el mundo-otro; las más conocidas y nombradas en las investigaciones son las enfermedades *wanüliüü*, son las malignas, las que pueden terminar con la vida de los wayuu, son las más graves, las que ocasionan la salida definitiva de la energía vital –*aa'in*- del wayuu.

Las primeras enfermedades, las comunes y menos graves, son tratadas con plantas que el wayuu puede conseguir en su ranchería; se las puede dar una mujer wayuu que conoce de plantas medicinales, que no es la *outsü*; también una abuela puede tener el conocimiento de algunas de ellas por la transmisión oral que le hizo su madre de ese saber; puede comprarlas a mujeres wayuu que venden estas medicinas en los mercados de los municipios cercanos a las comunidades o como son enfermedades comunes, de baja gravedad o la planta es escasa y por falta de lluvias no se encuentra, acuden al médico *alijuna*, una vez que estén seguros de que no se trata de una enfermedad causada por un espíritu.

Las segundas enfermedades, las causadas por espíritus, entre las que se encuentran las *wanüliüü*, tienen una clasificación más detallada y con nombres que identifican a cada enfermedad, que depende del tipo de espíritu que enferma a la persona, de la forma cómo esta adquirió el mal y del tipo de personas que la padecen. Son diferentes, por ejemplo, las enfermedades que les da a los niños, a mujeres embarazadas y demás adultos. En el desarrollo de esta investigación tuve conocimientos de algunas y de las cuales haré referencia más adelante.

Es de este segundo tipo de enfermedades que se ocupa la *outsü*, de males, acciones y enfermedades ocasionadas por seres del mundo *pülasü*. De esto tuve claridad cuando Yaniris, me habló sobre la *outsü* y las enfermedades que trata, al respecto me dijo:

Existen, por ejemplo, enfermedades de los niños, se llama *pülaush*, esta es cuando lo mira una persona que ha matado o que ha sacado los restos. La enfermedad *pülaush* es diferente al mal de ojo, con *pülaush* el bebé se seca, pierde el apetito, se vuelve huesos, a eso lo llaman los médicos que están desnutridos. En cambio, el mal de ojo lo ocasiona *wanüliüü* que es el mismo *yolujas*, los síntomas del mal de ojo es diarrea verde, la mollera se le hunde.

La medicina para el mal de ojo es una *jawapia* que sirve para la diarrea que se llama *yalujapi*, eso se le da una dosis en la mañana hasta que se recupere el niño; esas son enfermedades que llamamos urgencias.

Con la enfermedad *pülaush*, una persona enferma a un bebé solo con mirarlo, este llora desesperadamente, cuando quien lo mira ha matado a alguien. Como a veces no se sabe quién pasó y lo vio, es cuando buscan a la *outsü* y ella dice que busquen a alguien que haya matado para que lo bañe o lo sobe.

Otra enfermedad es *kaliashi*, les da a los adultos, eso puede traducir herido, eso significa que *waniüüü* hiere a las personas adultas y la persona se puede morir instantáneamente, otros quedan vivos, pero como si no tuvieran alma y tienen que llevarlo enseguida donde la *outsü* para que recupere el alma antes de que muera (Yaniris, en conversación con la autora, marzo de 2019).

Cuando le pregunté a Yaniris sobre las enfermedades que trataba la *outsü*, me dijo que eran muchas y que dependían de si eran niños o adultos, que me hablaría de las que ella más conocía. Cuando me hablaba de esas enfermedades y de las *jawapias* –medicina wayuu- que usaban para sanarla, me di cuenta de que todos esos males eran ocasionados por espíritus o por personas que han estado muy cerca de la muerte; en este sentido, una persona viva transporta dentro de sí un mal que no padece ni la agobia, pero que con la mirada o con tocar contagia a otros, en especial a los niños y niñas.

Cuando un wayuu es el que lleva consigo un mal, el cual no pretendió tener y que contagia a otros, en especial a los niños, a wayuu enfermos y mujeres embarazadas, por lo general deben cuidarse de visitar a estas personas y saben que tienen la responsabilidad de acudir ante un enfermo para ayudar a recuperar su salud porque comprende que fue él o ella quien provocó los síntomas que padece la persona. Sobre esto le pregunté a Ada que quién ocasionaba esas enfermedades como el mal de ojo en la comunidad:

Una persona que haya sacado huesos, que le haya pasado algo como accidentes o le hayan disparado, estas personas causan enfermedades que son diferentes al mal de ojo, pero enferma al mirar a alguien. La gente se cuida de ser visto por esas personas, más que todo mujeres embarazadas, no dejan que vean a los recién nacidos ni a niños enfermos. A penas esas

personas vean a una mujer embarazada o a un niño o niña, estas se enferman y sienten los síntomas y dolores que sintió la persona cuando sufrió el accidente o de la persona muerta.

Para curarlos tienen que buscar a la misma persona que les ocasionó la enfermedad y esa persona debe hacer algo porque quien enferma debe curar. Los que agarraron huesos de muertos no pueden tocar un animal recién nacido, no pueden ir a visitar enfermos porque ellos pueden agravarse y morir. Los que sacan los restos y los lavan quedan marcados para toda su vida y deben cuidarse de no enfermar a los demás. Por eso no visitan a mujeres embarazadas que no sean de su familia, porque si les pasa algo se las cobran.

Cuando un niño se enferma por esas personas que tocaron huesos o les pasó algo grave y que estuvieron en contacto con un cadáver, la familia del niño busca a esa persona y le comenta lo sucedido para que vaya a su casa y cure al niño o niña, pero esto es algo delicado porque si la persona no es quien la enfermó pide que le paguen la falta por haber sido acusada de causar enfermedades (Ada, en conversación con la autora, marzo de 2019).

Sobre esas enfermedades también supe el día que fuimos a ver a Ísana por primera vez. Antes de entrar al cuarto donde atiende a las personas, ella le contó a Ana María que: una señorita sacó unos restos y no guardó reposo y llegó a la casa de ella, eso ocasionó que la nieta se enfermara, a la niña se le inflamó el abdomen, se le voltearon los ojos apenas vio a la muchacha que sacó los restos. Ísana dijo que el espíritu del muerto acompañó a la muchacha y enfermó a su nieta que tenía las defensas bajas. El *aseyuu* de Ísana no le dijo nada y tocó llevar a la niña a donde otra *outsü* para que la sanara.

El exhumar y lavar los huesos de una persona fallecida muchos años atrás, es un proceso ritual, fúnebre, de cuidado y responsabilidad para llevar a cabo el segundo entierro en el pueblo wayuu; quien asume esta labor, lo hace consciente del cuidado que debe tener de no perder su propia vida y no enfermar a los demás. Cuando hablo de la posibilidad que tiene el wayuu de morir al sacar los restos, me refiero a la dieta y preparación estricta que debe tener antes, durante y días posteriores a ese ritual funerario, para que el espíritu del muerto no se lo lleve. Esta es una práctica y celebración familiar muy presente en la vida del wayuu, para lo cual se preparan por un año desde que deciden sacar los restos de un pariente, lo que da a entender que en una comunidad siempre habrá un wayuu que haya tenido contacto con los huesos de un fallecido y lleva consigo, y para toda su vida, la responsabilidad de evitar

enfermar a alguien y de curar si enferma a otro wayuu; a pesar de esto, no hay estigma al interior de la comunidad hacia esas personas.

En ese sentido, podría pensar que una de las enfermedades más propensas a encontrarse en comunidades wayuu es la *pülaush*, porque en una ranchería alguna persona tuvo que haber exhumado los restos de un familiar. Y como dijo Yaniris: “con *pülaush* el bebé se seca, pierde el apetito, se vuelve huesos, a eso lo llaman los médicos que están desnutridos”. Esta enfermedad, por sus síntomas, para el wayuu es comúnmente confundida con la desnutrición y solo es la *outsü* quien puede aclarar por medio de su *aseyuu* si es una enfermedad *pülaush* o no. Como bien sabe el lector, en el capítulo anterior esboqué las problemáticas que aquejan al pueblo wayuu en todo el departamento, entre las que está la desnutrición debido a situaciones medioambientales, sociales y de gestión gubernamental.

Ahora bien, en términos analíticos de esta tesis, se complejiza aún más esa problemática porque si las instituciones del gobierno encargadas de actuar ante casos de niños y niñas menores de cinco años que sufren de desnutrición, alarmas que se prendieron en el 2015 por las medidas cautelares de la CIDH, basados en los registros de las muertes durante ocho años; ingresan a las comunidades en busca de niños y niñas desnutridos con desconocimiento de esta otra enfermedad: *pülaush*, que causa los mismos síntomas que la desnutrición van a encontrar una barrera.

La actuación de las instituciones de salud es ingresar y llevarse al menor a un centro médico para tratarlo con urgencia e intentar restablecer la salud del niño, pero, sin la autorización de sus padres no lo pueden hacer y menos si estos reconocen que la enfermedad del niño es mal de ojo o *pülaush*, como pasó con esta niña de la que me comentó Cochita, una joven bilingüe wayuu que trabaja en una Eps indígena como auxiliar de odontología:

Es que nuestra cultura es muy complicada, porque mira que había una pelaita desnutrida y la mamá dijo que tenía era mal de ojo y que eso no lo curaba el médico. La IPS fue hasta allá a buscarla y la familia no dejó que se la llevaran y se murió la pelaita. Llevaron a la comunidad a una compañera wayuu para que convencieran a los padres y ellos no dejaron. Esa niña que te conté tenía todos los síntomas de desnutrición (Cochita, en conversación con la autora, marzo de 2019).

La madre de la niña, estaba convencida de que la enfermedad de su hija no la curaba el médico porque una *outsü* se lo había dicho, como el caso fue contado por un tercero, no se supo más detalles sobre la enfermedad de la menor: ¿estaba en tratamiento?, ¿había esperanzas de vida?, ¿era demasiado tarde para ser curada?, ¿la familia tenía formas de conseguir lo que la niña necesitaba para su sanación? Son estos los interrogantes que quedan en el aire, pero en lo que hay claridad en este caso, es que de nuevo la biomedicina evidencia un desconocimiento y hasta desinterés por parte de algunos funcionarios, médicos y enfermeras, de reconocer los saberes que tiene el pueblo wayuu sobre las distintas enfermedades que padecen y que el médico *alijuna* no puede sanar, es más, según la comunidad wayuu, este terminaría por agravar la situación y acelerar la muerte de los enfermos si llegara a intervenir.

Otra de las enfermedades causadas por seres del mundo *pülasü*, del mundo de los espíritus y de los muertos, que padecieron algunos wayuu de la comunidad, es la llamada *mmapújana* (que es de la tierra), Ada me dijo: “es un espíritu que está debajo de la tierra”. Sobre esa enfermedad me habló Ada mientras terminaba de hacer el almuerzo, en ese instante solo me hizo el comentario sobre una pastilla para el dolor que debía comprar para un primo, quien le había pedido el favor por medio de la hija mayor que acababa de despedirse. El primo de Ada es un hombre adulto, de unos cincuenta años aproximadamente. Yo noté que al principio ella se limitó en contarme detalles de lo que le sucedía a su familiar y tuve la impresión de que no era un dolor común; pensé: seguro tiene un espíritu grave y prefiere guardar reserva de eso, pero pasaron unos minutos y me dijo:

El hermano de Esther se enfermó otra vez. Yo le pregunté: ¿qué tiene Oscar? ¿Por qué se enfermó de nuevo?, y en ese momento me dijo: su enfermedad es del *yoluja*, del *wanülüü*, él tiene un espíritu, ese que te conté, *mmapújana*. Él tiene mucho tiempo con eso, le da dolor en la cadera nada más, lo han llevado a donde *outshii*, pero no lo sanan porque él no fue cuando su enfermedad estaba reciente y ya ninguna *outsü* se lo puede quitar porque está duro, ya él se muere con eso, cuando el espíritu se lo quiera llevar. Esos son casos en que van tarde donde la *outsü*, cuando ya el espíritu está ahí y si se lo quiere llevar se lo lleva, haga lo que haga la *outsü*, se lo lleva, como es el mismo *yolujas*, el *aseyuu* habla con él y le dice que se lo deje y se lo deja. Yo casi no le pregunto sobre eso porque me da miedo (Ada, en conversación con la autora, abril de 2019).

Ada me contaba que en ese sentido la *outsü* era como un médico, porque si alguien iba a donde ella con dolores que tenía por mucho tiempo y ya el espíritu estaba dentro de la persona, era difícil recuperar su *aa'in*, y en cualquier momento en que los seres del mundo *pülasü* decidieran llevarse su energía vital definitivamente, se la llevarían y ni la *outsü* por medio de su *aseyuu* podría hacer algo.

Con cada anécdota y casos que me contaban, aprendía que había lugares sagrados, horarios y caminos que el wayuu evitaba para no encontrarse con un *yolujá* que lo pudiera enfermar o incluso matar. Me decían que en los jagüeyes antiguos vivían espíritus y no se podían bañar en ellos desde las seis de la tarde; en la comunidad de Wararalain había un jagüey antiguo pero ya llevaba seco varios meses, antes de secarse por la falta de lluvias Ada no dejaba que sus hijos estuvieran en él en horas de la tarde; también me contaron que no se podía caminar tarde en la noche por caminos viejos, los que existen desde hace muchísimos años, los cuales se reconocen porque son largos y conectan varios municipios. A pesar de que algunos tienen en cuenta esas precauciones, también saben que el *yolujá* anda rondando por el monte y se le puede aparecer a los wayuu de repente, los puede encontrar y en ese momento, enfermarlos, hacerlos perder y hasta herirlos y matarlos.

Hasta ese momento ya me había percatado de que yo nunca caminaba sola por los caminos, no me dejaban, hasta supe que una tarde en la que empezaba a oscurecer, Ísana le había dicho a Ada que ya nos fuéramos y volviéramos al día siguiente, que yo no podía estar caminando de noche por ahí porque no me conocían. Yo pregunté: ¿quién no me conoce?, ¿qué me puede pasar?, pensé que estaba hablando de los vivos, pero Ada me dijo: “como eres nueva en la comunidad, los espíritus no te conocen y saben que estás aquí y te pueden enfermar, como se está haciendo de noche te pueden ver”; el lector se puede imaginar que era normal que en ese momento tuviera miedo; lo tuve, pero tranquila me levanté y estuve cerca de Ada hasta que llegamos a la casa. Si los *yolujás* enfermaban a los wayuu de la comunidad que encontraba en el camino, a mí con más razón que era una desconocida: eso pensé.

De esa forma ya se habían enfermado varios en Wararalain; estando en el monte, se enfermó una mujer que se encontraba embarazada, un *yolujá* la vio y la enfermó de inmediato, eso fue lo que le dijo la *outsü* a la familia de la enferma. Este caso sucedió a un mes de mi estadía en la comunidad. Supe de él una tarde en la que Ada esperó que bajara el sol para salir a caminar, la historia de esa mujer la registré así:

## Caso mujer embarazada

Una tarde, acompañé a Ada a la casa de una señora a la que le pediría un favor, cuando llegamos esta se encontraba sentada en la cocina tejiendo. Ada sacó su tejido, mientras tejía la señora le contó lo que le había sucedido tres días atrás a un familiar. La mujer le dijo a Ada que su familiar era una mujer de ocho meses de embarazo, que el jueves 28 de febrero al medio día, le dio un dolor de cabeza muy fuerte, al pasar las horas se le torció medio cuerpo, al día siguiente continuaba igual, sin mejoría, y empezó a convulsionar. Buscaron a una *outsü* que fue a su casa, la vio y dijo que la mujer embarazada había salido un día antes de que le diera el dolor de cabeza cerca de su casa a orinar y en ese momento la encontró un *yoluja*, el cual fue el causante de ese mal.

La *outsü* le recomendó a la familia que la llevaran de urgencia al médico *alijuna* para que pudiera vivir alguno de los dos, el bebé o la mujer, los dos no iban a sobrevivir, solo uno, y la *outsü* se fue. Desde ese momento los familiares empezaron a buscar algún carro que la llevara al pueblo para que la atendiera un médico, pero no encontraron. Esa misma noche la *outsü* le mandó a decir a los familiares de la mujer enferma que el bebé se había muerto dentro de ella, que llevaran a esa mujer de inmediato al hospital para que al menos pudieran salvarla a ella (Ada, en conversación con la autora, marzo de 2019).

En la comunidad, las mujeres wayuu embarazadas saben que si algún espíritu las ve o si una persona que haya hecho una exhumación las mira, su bebé puede sufrir. Existen casos en Wararalain donde a algunas mujeres se le adelantó el parto por esa causa. Es por ello que se cuidan de que algunas personas las vean, pero a pesar de cuidarse, les es difícil a muchas wayuu evitar ser vistas por un *yoluja*. Esto le puede suceder a cualquier wayuu mientras esté de camino al molino, pastoreando sus animales o haciendo alguna actividad en el monte.

Ahora bien, ciertos procesos de sanación ritual implican que la persona enferma sea atendida tanto por la *outsü* como por un médico *alijuna* y hasta por pastores evangélicos, este último es más por decisión del enfermo y su familia. En la comunidad de Wararalain, encontré que el wayuu tiene la posibilidad de hacerse atender en cualquiera de las tres formas, en casos específicos que compartiré en los siguientes párrafos.

### 3. Articulación y conflictos entre la práctica curativa wayuu, la biomedicina y la oración

Las tres formas de sanación que encontré en Wararalain: el proceso ritual wayuu, la biomedicina y la del Espíritu Santo, en algunos momentos dialogan y se complementan, en otros lo que se encuentra en ellos son conflictos y tensiones que a menudo se dan hacia la práctica ritual que lleva a cabo la *outsü*, porque en ocasiones no se reconoce como válido por los médicos *alijuna*; pero, en cambio, la mujer curadora, como me dijo Yaniris: “sana porque su deber es sanar, le dieron ese don” de comunicarse con seres del mundo *pülasü* y reconoce que hay otras maneras de sanar y si la persona necesita, además de su *aseyuu*, de otra forma de sanación, ella lo acepta y así mismo se lo hace saber al enfermo.

En esa medida, la *outsü*, el médico *alijuna* y el pastor de la iglesia evangélica, para el caso de la comunidad de Wararalain, se convierten para muchos wayuu en tres opciones para atender su enfermedad. Algunos van solo a la *outsü*, otros la visitan a ella y también van a centros médicos de salud pública, un número más reducido confían en las oraciones de los pastores evangélicos y también hay quienes nunca han acudido a ninguna de las formas de curación nombradas, sus males han sido de tipo *ayulee*, no graves, y se curan con plantas dentro de la misma comunidad.

Ahora bien, de los casos conocidos, se puede inferir que las enfermedades provocadas por seres del mundo *pülasü*, presentan síntomas que también pueden ser provocadas por patologías de las que trata la biomedicina. Como el wayuu no conoce la causa de su padecimiento, es la *outsü* quien puede decirle lo que le ocurre y si no es un mal provocado por un espíritu, puede ir ante un médico.

Hay enfermedades que necesitan tanto de la atención de la *outsü* como la de un médico. En esos casos propongo un análisis que conlleva a entender este proceso como una forma de complementariedad en la que se encuentran en diálogo la práctica curativa ritual y la biomedicina, como he dicho, en una sola dirección, con frecuencia desde la primera hacia la segunda, porque desde la biomedicina se generan algunas tensiones. El otro diálogo en el que se manifiestan aún más tensiones, es la cura que se busca a través de la oración a cargo de pastores evangélicos; en este caso, la decisión está bajo la autonomía del enfermo y su familia, en esa decisión la *outsü* no interviene.

### 3.1. Prácticas curativas rituales y el sistema biomédico

Todas las personas con las que hablé me dijeron que siempre, ante cualquier caso, se debe ir primero donde la *outsü* para saber qué enfermedad se padece. Estas reiteraciones iban acompañadas del por qué muy explícito: si al enfermo lo llevan primero a la clínica o al hospital y lo inyectan y tiene un espíritu, la persona enseguida se muere. El wayuu visita a la *outsü* por sus síntomas, ella los toma en cuenta, pero busca la causa de la enfermedad, del mal que los ocasionó y llama a su *aseyuu*. En algunos casos, la persona padece lo que yo nombro aquí como enfermedades múltiples: padecer más de una enfermedad de forma simultánea.

De un caso de enfermedades múltiples fue testigo el lector cuando hablé del joven de las piernas hinchadas, que además del espíritu, padece otra enfermedad de la cual la familia no tiene conocimiento porque no lo llevaron al médico por temor a que lo entubaran y muriera. En muchas ocasiones, las dos enfermedades se pueden curar por indicaciones del *aseyuu* de Ísana; pero hay otros casos en las que una persona padece además de un mal provocado por un *wanüliüü*, una enfermedad que puede curarse por medio de la biomedicina, como es el caso del joven con las piernas hinchadas. Es sobre este tipo de enfermedades que propongo analizar el diálogo entre dos sistemas de sanación, y evidenciar tanto la articulación y los conflictos que surgen entre ellos.

Cuando una persona padece una enfermedad múltiple, primero lo atiende Ísana, ella recupera el *aa'in* del enfermo y una vez este se cure, ella le dice que vaya al médico para que trate su otra enfermedad, porque ya está fuera de peligro, ya fue tratada su enfermedad *wanüliüü* y le queda la enfermedad *ayulee*; en muchas ocasiones estas segundas enfermedades son infecciones. Al respecto Ada traduciendo la conversación con Ísana me dijo: “Ella dice que cuando alguien está enfermo, primero lo atiende ella en la comunidad para devolverle el *aa'in*. Después, si queda alguna infección u otro malestar físico, el enfermo debe ir al médico para ser tratado” (traductora Ada, en conversación con Ísana y la autora, febrero de 2019).

Hay ocasiones en los que algunos wayuu no cuentan con recursos para pagar lo que pide el *aseyuu* de la *outsü*, o en su comunidad no hay una curadora wayuu, en esos casos va directamente a un centro de salud público para ser sanado, pero esto tiene sus riesgos; si la enfermedad que tiene es de tipo *wanüliüü* puede hasta morir si es inyectado en el hospital o seguir vivo pero sin mejoría:

Los wayuu se enteran que están enfermos porque van al médico y le dicen que no tienen nada y van donde la *outsü* y le dice que tiene mal de ojo o un espíritu (Cochita, en conversación de la autora, marzo de 2019).

A Ana María el cuello no se le curaba y los médicos decían que no tenía nada malo ni infeccioso (Fragmento del diario de campo, caso Ana María, marzo de 2019).

Otros casos de enfermedades múltiples se presentan en los accidentes. En la comunidad me contaron que hace varios años, un joven que trabajaba conduciendo una moto, una tarde no llegó a su casa, la familia se preocupó y lo empezaron a buscar, hasta que al segundo día de estar buscándolo lo encontraron accidentado, ya estaba inconsciente, lo llevaron al hospital, luego por su gravedad lo trasladaron a otra ciudad y se mantuvo varios meses internado, estaba en coma, mientras pasó ese tiempo, la familia buscó una *outsü* para evitar la muerte del joven.

A la familia le comunicaron en la clínica que el paciente no respondía y que ya no podían hacer nada, lo iban a desconectar, la familia hizo todo lo posible para que eso no sucediera y trasladaron de nuevo al joven a otra clínica. Ellos estaban confiados de que el joven despertaría porque la *outsü* así se los había comunicado, hasta le mandó a dar una medicina, la cual fue imposible suministrarle porque el joven estaba en la Unidad de Cuidados Intensivos – UCI-, y allí está prohibido ingresar con algún elemento que pueda poner en riesgo la salud del enfermo.

A las semanas siguientes el joven despertó, ya sus heridas y fracturas habían sanado y se lo llevaron a la casa de un familiar en Maicao. Hasta esa casa llegó varias veces la *outsü* y realizó el proceso ritual de sanación y de protección, el joven había recuperado su salud corporal gracias a la biomedicina, pero su cura no era completa, debía recuperar su *aa'in* y en eso lo estaba ayudando la *outsü*. El joven sanó y continuó con terapias que le ordenaron en la clínica.

Con esos procedimientos, la *outsü* no tiene inconveniente, ella los acepta porque la persona debe recuperar su salud, lo que se trata de impedir cuando se recurre a ella es que un *yoluja* ocasione la muerte del enfermo, por parte de la *outsü* es evidente, en algunos casos, la complementariedad o una comunicación entre la práctica curativa ritual y la biomedicina. Caso contrario sucede por parte de la biomedicina, la cual cumple con procedimientos que

desconocen la concepción de familia, comunidad, salud y enfermedad que posee el wayuu. En este caso se genera un conflicto con las comunidades porque para un grupo de médicos hay una tajante división entre la práctica ritual y la ciencia médica y consideran que los curadores wayuu asocian equivocadamente una patología clara para la biomedicina y la cual posee un tratamiento específico, con males ocasionados por espíritus; en el caso claro del departamento de La Guajira y del municipio de Maicao, surge como ejemplo la desnutrición, que para muchos wayuu los síntomas asociados a esa patología podría ser una enfermedad *pülaush*.

A pesar de los conflictos que generan en la biomedicina las prácticas de curación del sistema de salud wayuu, son posibles algunos casos de complementariedad que se dan desde la iniciativa o recomendación del médico cuando este se da cuenta que su tratamiento no está dando resultado. Sin que el paciente suspenda las medicinas, el médico le dice al enfermo que también visite a una *outsü*, esto sucede poco o no sucede, pero cuando se presenta es porque el médico es wayuu y conoce los dos sistemas de curación: el de la práctica curativa ritual y la biomedicina. Como he dicho, estos casos son casi inexistentes en Maicao, durante el trabajo de campo no me fue compartido algún testimonio como ese, que me referenciara un caso concreto, en Wararalain, de articulación entre los dos sistemas curativos.

### **3.2. La oración como otra forma de sanación en Wararalain**

En Wararalain ocurre una situación con la religión evangélica que se replica en otras comunidades. Y es que sin tener en la comunidad una iglesia de ese culto, algunos wayuu se consideran cristianos y oyentes de esa religión. Es válido que aclare que por iglesia me refiero a, por lo menos, una enramada donde se reúnen el pastor y un grupo de wayuu a escuchar la lectura de la biblia y a alabar a Dios y al Espíritu Santo; ese espacio no existe en Wararalain; sin embargo, algunos wayuu asisten a iglesias de otras comunidades del sector, que están a varios kilómetros de distancia.

Los cultos de iglesias pentecostales, que son las que más han ingresado en estas comunidades, han generado en Wararalain que muchos wayuu asuman la enfermedad y la forma de recuperar la salud perdida, de manera un tanto diferente o al menos han sumado a sus vidas otra forma de entender sus prácticas espirituales. Algunos creen que el Espíritu Santo por medio de las oraciones del pastor les puede devolver la salud y sanar cualquier enfermedad y no van donde la *outsü* porque por influencias de la religión, consideran que ella tiene comunicación con espíritus que causan enfermedad, demonios y seres malignos, e incluso

dicen que su *aseyuu* es el mismo diablo, y en esa medida, su práctica no es aceptada por Dios; entonces, quien asiste a esta iglesia tiene prohibido visitar a una *outsü*. Un joven de la comunidad con el que intenté hablar una tarde, de forma tajante me manifestó que era cristiano y que no creía en lo que hacía la *outsü*. En cambio, Inés, sobre el tema de la religión me dijo:

- ¿Tía y usted llevó a su hija a la *outsü* cuando se enfermó?

-No, yo soy oyente en una iglesia que queda cerca de la comunidad y el pastor la ora, con oraciones se mejora. Yo antes iba bastante donde la *outsü*, ya no porque soy oyente, ya no voy donde la *outsü* (Inés, en conversación con la autora, marzo de 2019).

También encontré en la comunidad personas que me manifestaron asistir a la iglesia evangélica cuando tenían tiempo porque les quedaba lejos, pero por ser wayuu y saber de la *outsü* también iban donde ella:

**Ada:** Yo creo en Dios y voy a la iglesia, bueno, ya no voy porque me queda lejos y no me da tiempo. Yo trato de no ir a la *outsü* porque lo que ella hace no es de Dios, pero, ¿cómo te explico?, mi mamá se entera que mis hijos están enfermos, verdad, y ella me manda a la *outsü* y me toca ir porque ella me dice y porque yo sé que eso es de nosotros los wayuu, pero no está bien y le pido perdón a Dios por eso, pero luego vuelvo a ir donde la *outsü*.

**Yoni:** Antes no se veía el cristianismo, ahora sí y está siendo bastante efectivo, pero por nuestras costumbres uno va a la *outsü*. Todos tenemos el corazón ante Dios, aunque sea muy wayuu y no conozca de Dios; muchos confiamos en la *outsü* y su conocimiento y forma de sanar.

**Cochita:** También van a donde los pastores a que los curen, ellos visionan, tienen un don, ven cosas como la *outsü*. El pastor dice que no es él, sino el Espíritu Santo que le muestra (Miembros de la comunidad, en conversación con la autora, marzo de 2019).

Los anteriores fragmentos de conversaciones muestran conflictos internos en miembros de la comunidad, en unos más que en otros, por la forma en que los pastores evangélicos ven la práctica curativa de la *outsü*, para ellos lo que esta mujer hace solo puede ser posible para

Dios y su Espíritu Santo. Pero la realidad dentro de la comunidad devela que muchos, por cualquiera que sea la circunstancia, visitan a la *outsü* aunque la religión lo prohíba.

Ada ha visitado a Ísana para que sus hijos recuperen la salud, también ha llevado a varios de sus hijos a donde un pastor evangélico que en palabras de ella: “es muy bueno, si a mis hijos les pasa algo yo los llevo enseguida donde él”. Ada me contó cómo ese pastor sanó a sus hijos:

### **Caso de cómo los hijos de Ada se sanaron de fracturas al llevarlos ante un pastor evangélico que vive en otra comunidad**

Ada, me contó una noche en la que conversábamos de nuestras vidas, que varios de sus hijos se han fracturado o se han descompuesto los huesos. Uno, se fracturó el pie cuando iba en una bicicleta; otro, jugando se tiró de un árbol, cayó mal y se le salió la rodilla, y a otro, que estaba en la parte alta de la puerta de la cocina, se le hizo una herida en la pierna cuando se bajó.

A todos ellos los llevó en cada momento a donde un pastor evangélico que cura las fracturas y todas las lesiones que involucren huesos; ese señor los oró, los vendó y los entablilló cuando fue necesario, les acomodó los huesos que se salieron, y le dijo a la mamá que guardaran reposo de un mes para su recuperación; adicional a eso, le dijo a Ada que una mujer era quien le hacía cosas malas a ella (espiritual, del *yoluja*) y los hijos eran quienes se veían perjudicados; le sugirió que ella hablara con la supuesta mujer para que ya dejara de hacerle daño y se arreglaran las cosas, pero Ada no ha ido a hablar con ella (Diario de campo, febrero de 2019).

He identificado en la historia de los hijos de Ada y en la forma en la que ella ha buscado resolver esas situaciones, como otra manera que tienen algunos miembros de la comunidad para recuperarse de sus enfermedades; no solo tienen la opción de ir a la *outsü* o a los centros de salud pública, sino que también existe la opción de ir ante un pastor evangélico que con oraciones y su conexión con Dios también sana.

Los wayuu que se consideran cristianos u oyentes, tienen claro que quien cura es Dios y el Espíritu Santo por medio del pastor que tiene el don de curar con las oraciones. También, como ya dije, consideran que las prácticas curativas rituales que hace la *outsü* son contrarias a Dios; allí radica el conflicto entre estas dos formas de sanar, no son compatibles y desde la

religión se niega y se rechaza la manera en que la *outsü* recupera la energía vital del wayuu, se genera en esa medida, en algunos miembros de la comunidad, un conflicto cultural y religioso por la prohibición de ir ante la *outsü*.

Además de Ada, también otras personas en la comunidad recurrieron a las oraciones de los pastores evangélicos para buscar la sanación de las enfermedades que tenían:

### **Caso familiar de Samuel**

Una pariente de la mujer de Samuel, tuvo una hija a la que se le manifestó el espíritu *mmapújana* cuando era una niña de once años; la familia se dio cuenta porque se ponía como ida, como si su *aa'in* no estuviera en ella, como boba, le salía espuma por la boca, saliva, y a veces, de repente, agarraba rabia y tenía mucha fuerza igual o más que un hombre adulto, se quitaba la ropa y se iba para el monte, se metía cactus a la boca. A esa niña la llevaron a iglesias evangélicas porque su madre antes de tenerla ya se había bautizado en una iglesia y entregado al evangelio, por esa razón nunca la llevaron a donde una *outsü*. A pesar de que la madre la llevó a varias iglesias evangélicas, la enfermedad nunca se le quitó, nunca se le fue el espíritu, no la quiso dejar (Diario de campo, marzo de 2019).

### **Caso hija de Misael**

Otro de los casos es el de una de las hijas que Misael tuvo con Carmela. A la joven se le manifestó ese mismo espíritu *mmapújana*-, a ella le salió espuma por la boca, mucha saliva. Una vez corrió sin ropa y se raspó el cuerpo en una cerca de alambres de púas y se metió cactus en la boca, se mordía la lengua y no se quejaba. Cuando la agarraban para que se le pasara y llegara en sí, era que sentía dolor por las heridas que se había hecho. A ella la llevaron a varias iglesias cristianas y donde pastores para que la oraran hasta que se le quitó (Diario de campo, marzo de 2019).

Los dos testimonios anteriormente citados, se refieren a la misma enfermedad causada por un espíritu que se llama *mmapújana*, que viene de la tierra. En ambos casos fueron mujeres las afectadas, ellas se desnudaban, tenían exceso de saliva en sus bocas, corrían sin rumbo fijo, se metían cactus a la boca y se lastimaban con las espinas; cuando intentaban agarrarlas, las personas manifestaban que ellas tenían una fuerza superior a la de una mujer de sus edades. Los familiares de ambas mujeres atribuyeron ese comportamiento a un espíritu maligno que le

había llegado a cada una y decidieron acudir ante un pastor evangélico para que las oraran. Sus parientes las llevaron a varias iglesias cristinas para que fueran liberadas de ese espíritu y nunca visitaron a una *outsü* por considerar su práctica curativa como contraria a Dios.

En el diálogo que en algunas ocasiones se logra establecer entre las tres formas de sanación a la que tienen acceso los miembros de la comunidad de Wararalain: *outsü*, biomedicina y oración, pude identificar aspectos susceptibles de establecer como articulaciones y otras como tensiones y conflictos. Esa articulación o complementariedad, parece improbable que se dé desde iniciativas de la ciencia médica, de ser rescatada por políticas públicas de salud intercultural, debería ser multisituada; es decir, la *outsü* atendiendo en su comunidad y el médico en su consultorio, como sucede en la actualidad, pero con la diferencia de que el personal médico reconozca la validez y eficacia de la práctica curativa ritual del pueblo wayuu. Una alternativa a esa estrategia podría darse así: que el médico se traslade y atienda a los enfermos en la comunidad de forma más constante y no solo en brigadas cada dos meses, lo cual pensar esto en el presente da cuenta de un caso utópico.

En el caso del diálogo entre la práctica curativa ritual wayuu y la sanación que otorga el Espíritu Santo, se generan tensiones por la dualidad en la que desde esa religión se divide el mundo espiritualmente: cielo/infierno, Dios/diablo, bueno/malo. La iglesia, las oraciones, el Espíritu Santo están del lado de Dios, de “lo bueno”; en cambio, la *outsü*, su forma de curar y su *aseyuu* se encuentran del lado del diablo, de “lo malo”. A diferencia de la biomedicina, que aunque no acepte como válido el proceso de sanación wayuu, no lo prohíbe; hasta cierto punto llega a respetarlo, pero en la religión, sí se prohíbe y es la persona quien decide pecar y desagradar a Dios si va a donde la *outsü*; en esta situación nada se puede hacer, la decisión de ir o no a donde una *outsü* es personal de cada familia y cada wayuu.

En conclusión, este capítulo mostró, a partir de historias y testimonios de la comunidad, la forma en que se da la práctica curativa ritual wayuu, qué tipo de enfermedades son las que cura la *outsü*, en qué momentos su espíritu auxiliar se comunica con ella y las experiencias que tuvo la mujer curadora en el momento de tratar algunas enfermedades causadas por seres espirituales que habitan el mundo *pülasü*, el mundo de los espíritus al que también pertenece su espíritu auxiliar. A esto se le suma el análisis hecho alrededor de dos formas adicionales que tiene la comunidad para tratar sus enfermedades en momentos específicos. Una es por medio del médico en la biomedicina, del que identifiqué articulaciones, en una sola dirección,

y conflictos que se presentan con la práctica curativa ritual wayuu. El otro, es la iglesia evangélica que, a través de los pastores, el Espíritu Santo sana las enfermedades de los wayuu.

Para analizar lo anterior, tuve en cuenta el argumento de este capítulo, en el que digo que la práctica curativa Wayuu en contexto ritual se lleva a cabo en medio de una comunicación entre seres espirituales, la *outsü*, el enfermo y su familia, en el que la mujer curadora actúa como medio para diagnosticar la causa de la enfermedad, el mal en sí y su posterior cura y recuperación de la energía vital que la persona ha perdido o que ha sido robada por un espíritu.

El desarrollo del anterior argumento estuvo conectado con el argumento central de esta tesis, en el que afirmo que la labor de la *outsü* se da en medio de un espacio de saberes y diálogos donde su conocimiento y práctica curativa ritual poseen un carácter comunitario, el cual define las relaciones que existen entre las personas y los seres espirituales con los que la *outsü* permanece en comunicación por medio de las experiencias oníricas y técnicas curativas, propias del sistema de salud del pueblo Wayuu, donde los objetos simbólicos y sagrados identificados fueron la maraca, el tabaco, el chirrinchi y el cintillo que la *outsü* se coloca en la cabeza; la relación de estos elementos configuran el contexto simbólico ritual de la práctica curativa, ya que son los que permiten la comunicación con el mundo-otro, el de los seres espirituales que indican el tipo de enfermedad y lo que el enfermo y su familia deben hacer para recuperar la energía vital y la salud del wayuu.

Ahora bien, la *outsü* no solo es vista en la comunidad como la mujer sanadora que se comunica con el mundo *pülasü* para recuperar la energía vital, la *aa'in* de un wayuu, no, ella también brinda protección, es una guía espiritual. En el capítulo siguiente, analizaré en qué casos específicos la *outsü* actúa como guía espiritual y pone a disposición su don de comunicación con el mundo *pülasü*, para otorgar protección a los wayuu que así lo desean y necesitan de ella.

## Capítulo 4

### La *outsü* y su labor como guía espiritual en la comunidad

He mostrado cómo se configuran las prácticas curativas rituales wayuu y en esa medida, cómo la *outsü*, su espíritu auxiliar y personas enfermas, los familiares y la comunidad, hacen parte de una relación intersubjetiva que permite mantener un diálogo entre dos mundos: el que vivimos y el que habitan los wayuu que han muerto; sin embargo, para este capítulo introduzco la premisa de que la *outsü* en el pueblo Wayuu además de curar enfermedades y de recuperar el *aa'in* o energía vital de los wayuu que la visitan, es una guía espiritual. Esta segunda labor de la *outsü* es la que abordaré en este capítulo, en el que, por medio de datos etnográficos, compartiré las actividades que esta mujer wayuu realiza en determinados casos y en qué consiste esa guía espiritual que ella lleva a cabo dentro de la comunidad.

El argumento en el que se basa este capítulo se refiere a que la labor de guía espiritual que tiene la *outsü* está interconectada con la labor de curadora en la comunidad, ambos hacen parte del mismo don que le otorgó su *seyuu* –espíritu auxiliar- y se desarrolla en el marco de la relación intersubjetiva entre ella, su espíritu auxiliar, el enfermo, la familia de este y la comunidad; en ese sentido, la *outsü* guía espiritualmente a la persona en la enfermedad y fuera de ella; en una, la curadora hace parte del proceso de sanación y de recuperación de la energía vital del enfermo y, en la otra, entre otras cosas, brinda protección y da instrucciones para evitar futuras tragedias, es una sabia de la vida e influye para que los wayuu que la visitan vivan bien. Ambos procesos se configuran en un contexto ritual.

La anterior discusión se relaciona con el argumento central de esta investigación, en el que afirmo que la *outsü* habita en un mundo de saber y diálogo en el que su conocimiento y prácticas curativas están definidas por el carácter comunitario de las relaciones entre las personas y seres espirituales con los que ella se comunica por medio de experiencias oníricas y otras técnicas de sanación que hacen parte del sistema de salud indígena Wayuu, donde los objetos sagrados o de poder configuran el contexto simbólico ritual de la práctica curativa, ya que son los que permiten la comunicación con el mundo de los seres espirituales que ayudan a recuperar la energía vital y la salud del wayuu enfermo.

Ahora bien, esta investigación me permitió entender que la *outsü* es más que un médico que solo se encarga de dar un tratamiento a partir del reconocimiento de una patología; pude

observar y comprender que sus facultades van más allá de realizar el proceso de curación de enfermedades provocadas por seres del mundo *pūlasü* -de los espíritus-, prácticas que muchas veces entran en conflicto con el sistema biomédico, esto lo menciono y hago la claridad, porque dentro de la comunidad, algunas personas, para explicarme y con la intención de que yo pudiera comprender, me hacían la analogía con el médico *alijuna* –no wayuu- y recalcan que el aspecto que aquí desarrollo: el de guía espiritual; es una facultad que diferencia a la *outsü* de un médico; al respecto me decían: “ella cura como cura un médico pero tiene más alcance, ella es una guía y da protección espiritual”, “para la mayoría de enfermedades está disponible, es como un médico general”. Cuando me decían que cura como lo hace un médico, supe que hacían referencia a que la *outsü* trata las enfermedades que padecen, pero con múltiples diferencias en el diagnóstico y tratamiento como ya hemos visto en el capítulo anterior.

Por tanto, la curadora wayuu como guía espiritual de su comunidad, de las familias y de los wayuu que la consultan, mantiene una comunicación entre los mundos *anasü* y *pūlasü*, el mundo de los vivos y el de los muertos, respectivamente. Así como esa comunicación, dada por la experiencia onírica y por la conexión ritual, a través de cantos ininteligibles, sonidos de la maraca o *ishira*, tabaco y chirrinchi, le permitía proceder con la sanación de una enfermedad, esa comunicación, también permite, efectuar su labor como guía espiritual y otorgar protección, ya que es en una consulta continua con su *aseyuu* que la curadora wayuu pone a disposición de la persona, protecciones que también tienen sus costos –como en el caso de las enfermedades- que son pagos exigidos por el espíritu auxiliar de la *outsü*.

Esas consultas que se le hacen a la *outsü* en calidad de guía espiritual son diversas. Unas son en casos de guerras o conflictos entre clanes, otras por pérdidas o robos de animales, para la reproducción del ganado y el cultivo, para evitar problemas, para la buena suerte, etc., en esos casos se acude a la *outsü* porque es dadora de protección para una infinidad de acontecimientos que puedan presentarse en la vida de los wayuu y que compartiré, algunos casos, más adelante.

Al indagar en la comunidad sobre las actividades de una curadora wayuu, algunos me decían que las que están en las comunidades de la Media y Baja Guajira<sup>15</sup>, tratan urgencias, refiriéndose a enfermedades y también a protecciones, pero hay otras que tienen dones que les permiten tratar casos más complejos, en la que se involucran comunidades y familias enteras. Esas otras mujeres, según los wayuu con los que conversé, se encuentran en la Alta Guajira.

### 1. *Outsü* local y *outsü* mayor (*mmülousukaa*)

Sobre esa distinción de las *outsü* que habitan el departamento y la comunidad de Wararalain, Yaniris me comentó que existía la *outsü* local, la de cada comunidad; y la *outsü* mayor, la que vive en la Alta Guajira, zona donde se concentra el mayor número de la población wayuu. En su voz, Yaniris me compartió lo siguiente:

Hay una *outsü* que es local es la que está en la comunidad, la que atiende la urgencia, atiende, por decir algo, que al niño le dio vómito o diarrea de repente, uno lo lleva donde ella. Así como hay *outsü* que son adultas, que son ya mayores de edad, que son viejas, que no se encuentran por estas zonas, sino en la Alta Guajira; entonces, uno tiene que viajar en busca de ellas desde allá para poderla traer hasta aquí a otro territorio, porque estos ya son otros territorios; esa es la que previene toda clase de problemas, algo ya grande, conflictos de guerra, las envidias, la que cura la maldad, lo que llaman que la gente le echan el mal, para eso ya tiene que ser la *outsü* mayor, que es la que se encuentra más que todo en la Alta Guajira y por los lados de Uribia y de Manaure que todavía hay esas mujeres *outsü* que ven a través del espíritu (Yaniris, en conversación con la autora, marzo de 2019).

En medio de esa conversación Yaniris mencionó que las enfermedades ocasionadas por seres del mundo *pülasü* y por contaminación de personas y animales, en la comunidad las conocían como urgencias y me explicó que hay una *outsü* local, que es la que vive en las comunidades, tal es el caso de Ísana, la curadora wayuu que visité; son ellas las que atienden las urgencias. Las otras son las *outsü* viejas, adultas, que se encargan de problemas más grandes que una enfermedad que aqueja a un wayuu; ellas atienden, por ejemplo, conflictos entre clanes.

---

<sup>15</sup> El departamento por sus características geográficas está dividido en: Alta Guajira (extremo norte de Colombia con salida al Mar Caribe), Media Guajira (municipios del centro del departamento con bosque seco) y Baja Guajira (estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta).

Como dijo Yaniris: las *outsü* viejas, más que por la edad, por su don y sabiduría, son las que se encargan de problemas mayores y habitan en la Alta Guajira, son buscadas para visitar los territorios de la Media y la Baja Guajira. Su traslado es totalmente posible y necesario para algunas comunidades y familias, pero tiene su propio proceso y costo. Sobre esto, Yaniris me comentaba que:

Para que ellas puedan salir a otro territorio, primero tienen que consultar con el espíritu, ella le habla y le dice que necesita ir, ella tiene que darse cuenta cómo está el camino, cómo está ese campamento donde ella va a ir. Entonces, para ella salir de su casa, el espíritu puede decir, bueno vamos a matar una vaca, vamos a hacer una *yonna* –la danza ritual-, él (el espíritu) le da una hora específica para salir, no puede salir a cualquier hora porque es algo sagrado, el espíritu le dice: tú vas a estar en tal parte, en tal habitación, tú vas a hacer esto; el espíritu le dice todo. Y a su llegada, allá en el otro territorio, también hay que darle una bienvenida y hay que preparar la *yonna*, se prepara un asado o un sancocho (Yaniris, en conversación con la autora, marzo de 2019).

En esta conversación pude comprender que la *outsü*, local y mayor, viven en una interrelación constante con unos seres invisibles, sus espíritus auxiliares, seres del mundo *pülasü*, a quienes ellas le consultan hasta la posibilidad de visitar otros territorios para evitar verse afectadas en su salud y sus vidas. En esos casos, cuando la *outsü* sale de su comunidad para realizar un ritual de curación o de protección, su *aseyuu* indica unas acciones que se deben llevar a cabo antes de que la curadora wayuu salga de su comunidad y otra cuando llega al nuevo territorio en el que la han solicitado.

Esas peticiones del espíritu auxiliar de la *outsü* según Yaniris, son el bailar la *yonna* o danza ritual wayuu, el sacrificio de animales del que se prepara la carne y se brinda esa comida a los presentes, como una especie de celebración. Esas mismas acciones se realizan a la llegada de la *outsü* a la comunidad donde realizará el proceso ritual de protección, en el que en casos de guerra, los hombres de la comunidad son encerrados durante varios días, dicho tiempo es indicado por la curadora wayuu una vez se lo haya manifestado su *seyuu*.

Además del ritual de salida y el de llegada que se debe realizar para que la *outsü* pueda visitar otros territorios y hacer su labor de guía espiritual en ellos, la familia que la ha buscado, debe

entregarle a la *outsü* un collar de piedras *tiiumma*<sup>16</sup> como pago por ella salir de su comunidad. Sobre este pago Yoni me decía que “se le debe reconocer algo a la *outsü* por ir hasta la casa” ese algo lo decide el espíritu auxiliar de la curadora wayuu, pero en los casos de los que tuve conocimiento al visitar a Ísana, ella contaba que pedían un collar. En este mismo caso, Ada me dijo: “Si a una *outsü* se la llevan para otra comunidad o para la casa del enfermo, deben dejarle un collar que será propiedad de la *outsü*”. Esto muestra que ya sea para curar o para brindar protección a alguien, se debe dejar algo de valor a la curadora wayuu cuando se le pide que ella salga de su comunidad, ya que lo apropiado es que quien necesite de ella, la visite.

Las razones de las visitas a la *outsü* como guía espiritual que más me compartieron fueron las relacionadas con casos de conflictos entre clanes wayuu. Cuando preguntaba por qué la curadora wayuu era una guía espiritual, me lo explicaban, con más frecuencia, con un caso de guerra, pero ampliaban las explicaciones con protecciones individuales que referenciaré en los próximos párrafos.

## **2. Guía y protección en caso de guerras y conflictos claniles**

Un clan wayuu antes de declararse en guerra con otro clan, busca llegar a un acuerdo pacífico y evitar confrontaciones bélicas que puedan cobrar la vida de sus familiares. Para ello, tienen en el sistema normativo wayuu, la figura del *pütchipü'ü* o palabrero, la persona a la que se recurre en la comunidad para que por medio de la palabra pueda mediar entre dos familias en disputa, entre los que se busca conciliar y llegar a un acuerdo y posterior pago de la ofensa o falta que provocó el disgusto entre diferentes clanes; en suma, buscan conseguir la paz mediante el diálogo. Pero, algunas veces ese acuerdo no es posible.

En ocasiones las familias no llegan a ningún arreglo, no desean solucionar el problema de manera pacífica o una de ellas informa su posición de querer vengar la muerte de su pariente, si ese fuera el caso; en ese momento se da por declarada la guerra que puede durar años e involucrar más de una generación. Esto provoca una restricción de la movilidad en el territorio de los clanes involucrados y deben estar preparados todo el tiempo para enfrentar al enemigo.

---

<sup>16</sup> Collar de gran valor y prestigio para la comunidad wayuu, muy pocos lo poseen. Es utilizado como forma de pago en determinados acontecimientos entre el pueblo Wayuu.

Al estar la situación en esos términos, las familias se preocupan de los hombres del clan, quienes deben enfrentar la guerra y, por consiguiente, estar protegidos para ello. En ese caso, piensan en buscar a una *outsü* que pueda ayudarlos y ser su guía espiritual para evitar más desgracias en la familia. Como vemos, la curadora wayuu es vista en su comunidad, más que como una persona que los sana de males y enfermedades que ponen en peligro su energía vital o *aa'in*, es también, para ellos, quien los guía en situaciones de conflictos. Sobre la manera en que los wayuu concebían a la *outsü* de su comunidad, Yoni me contaba que:

La *outsü* no solo cura enfermedades, también realiza trabajos para prevenir problemas, para eso se consulta a una *outsü*. En este caso no es enfermedad, pero está al alcance de ella, en ese caso un médico no puede hacer nada, no tiene alcance. Ella se encarga de saber los días que eres débil para el enemigo, ella hace su trabajo para que el enemigo llegue fácil ante usted (Yoni, en conversación con la autora, marzo de 2019).

En la anterior cita de una conversación que tuve con Yoni, él me explica que la *outsü* es consultada en casos de problemas y para prevenirlos, ya que ella, por medio de la relación comunicativa con su *aseyuu*, logra saber los días en los que la persona puede estar en peligro, tanto en caso de guerra, conflictos menores y su vida diaria. En los casos de guerras, me decía que la *outsü* indica qué días los hombres del clan son más débiles y por tanto deben evitar confrontaciones con sus enemigos y en qué momentos tienen menos riesgos de morir y cuándo saldrían vencedores.

En ese proceso de consulta como guía espiritual, la *outsü* se comunica con su *aseyuu*, transmite lo que este le dice y también les hace baños a las personas. En conversación con Yaniris, ella me decía que hay baños que lo hacen con *japüle*, que “es una planta con la que bañan a la persona para prevenir que pase un accidente o problemas”; también me comentaba que: “el espíritu de la *outsü* protege a la gente que está en conflicto, encierran a los hombres y los bañan con *paliise*, que también es una medicina wayuu”. Estos y otros baños son realizados a los hombres del clan, que deben cumplir con ciertas restricciones y dietas que se efectúan durante varios días de encierro. Esto me lo explicó Yaniris, así:

-Y hay otras (*outsü*) que dicen que en caso de conflictos también la *outsü* puede pedir una *yonna*, bueno, es dependiendo del problema, si el problema es grande puede pedir que encierren a los hombres en ocho días, en diez días; durante esos diez días a ellos hay que darle

*jawapias*, hay que bañarlos, se hace la *yonna* durante diez días y se prepara comida, se matan animales, vacas, chivos, para darle fin a ese problema. Y cuando los hombres van a salir a la guerra, ella es la que da luz verde, ella mira, ella les dice; si ellos dicen: vamos a ir hoy; ella les dice: ustedes tienen que esperar, no pueden ir porque los pueden matar, porque en seguida en el tabaco sale quien es el que se va a morir y quien es el que no se va a morir, esa es la *outsii*, una guía espiritual.

- ¿Qué sucede si no hacen exactamente lo que dice la *outsii*?

-Si la *outsii* les dice: ustedes no van a ir a tal parte hasta que yo les diga, no pueden ir, y si ellos van por encima de lo que ella dice puede pasar algo grave, puede morir la persona o le pasa algo, se accidenta por la desobediencia, porque como ella es una guía espiritual, ella es la que sabe qué es lo que va a pasar; por la desobediencia ha habido hasta muertos. Si, por ejemplo, hay un grupo de veinte personas, veinte hombres, los que van a ir a la guerra, a la batalla, ella escoge a la persona, el espíritu dice: de esas veinte personas van a ir nada más, por decir algo, quince, se quedan los cinco, ¿por qué?, porque no están aptos, y si ellos se van sin que ella lo haya ordenado, esas personas pueden regresar muertos de allá (Yaniris, en conversación con la autora, marzo de 2019).

En este diálogo, Yaniris expresa lo que se hace en algunos casos, durante el ritual de protección que realiza la *outsii*, en contexto de guerra. Estos pueden diferir según el caso, si son conflictos menores o si, por el contrario, son problemas grandes, guerras de las que se esperan en algún momento una confrontación bélica; en este último caso, según Yaniris, el espíritu auxiliar de la *outsii* puede pedir que se realice en la comunidad la danza wayuu –la *yonna*- durante varios días seguidos, en esos días los hombres deben ser encerrados por determinado tiempo en el que le hacen unos baños con *jawapias*, que son preparadas con plantas que usan para evitar problemas, para hacer fuerte al hombre y evitar que tiemble, para que no huya y sus enemigos le teman.

Durante mi estadía en la comunidad escuché hablar en varias ocasiones de la *jawapia* en diferentes contextos y no comprendía qué era en realidad, desconocía si era una planta específica o diferentes plantas; al conversar con Cochita, ella me dijo: “la *jawapia* se hace de diferentes plantas, pero cuando lo convierten en piedra se llama *jawapia*”. Cuando tuve una en mis manos y cuando vi otras durante mi estadía en campo comprendí qué era, no era una piedra, en realidad, pero si era dura y consistente como una. Para bañar a las personas con eso,

lo rallan en una piedra y lo disuelven en agua, ese líquido se lo echan a los hombres en las horas que indique la guía espiritual. Luego del baño, se produce una experiencia onírica, un espíritu del mundo *pülasü* le habla a la persona, en este caso a los hombres que vayan a participar en la guerra.

En el contexto de una guerra, se espera un enfrentamiento con el enemigo, la *outsü* como guía espiritual, además del proceso del encierro y el baño, les indica a los hombres del clan los momentos en que pueden ir ante su adversario sin correr mayores peligros de muerte. La desobediencia a lo que dice el espíritu auxiliar de la *outsü*, puede tener graves consecuencias para los hombres, pueden morir en la batalla. Es entonces que por la sabiduría demostrada durante años por la guía espiritual y la confianza que tienen en ella, las familias y, en este caso, los hombres, hacen estrictamente lo que la *outsü* indique, porque es ella la que conoce lo que sucederá, ya que su *aseyuu* se lo ha comunicado.

Además de las protecciones dadas a los hombres de la comunidad en el contexto de una guerra entre clanes, existen otros casos en los que la *outsü* es consultada como guía espiritual. Esos casos están relacionados con la vida diaria de los wayuu dentro de la comunidad, con el pastoreo, la siembra, la buena suerte, los sueños y el evitar problemas menores.

### **3. Otros aspectos de la vida que el wayuu busca proteger o fortalecer**

Los rituales de protección en contexto de guerra, como hemos visto, son de magnitudes amplias, involucra la participación de los hombres jóvenes y adultos aptos para enfrentarse con los enemigos, en ese contexto bélico se respeta la vida de las mujeres, de los niños y de los abuelos, ellos quedan fuera de la confrontación. Sin embargo, en el proceso ritual que realiza la *outsü*, participan más miembros de la familia, en tareas como la elaboración de la comida, la realización de la *yonna* –danza wayuu-, entre otras actividades.

Pero, hay en la vida diaria del wayuu distintas necesidades de protección y de guía espiritual que conlleva a una visita frecuente a la casa de la *outsü*. Las razones pueden ser muchas, de manera individual, hombres, mujeres, abuelos y niños de la comunidad pueden requerir de la guía espiritual en cualquier momento. Según sea el caso también se hacen baños; encierros; se entregan, según la necesidad, amuletos o *lanias* que son diferentes unas de otras, pueden ser para la buena suerte, para reproducir animales, para proteger a hombres de problemas, para evitar que al niño se enferme de mal de ojo, etc.

Muchos wayuu visitan a la *outsü* para que le mande baños que pueden ser con plantas o con determinadas *jawapias*, según lo que necesite la persona que acude a ella. Estos baños buscan alejar las malas energías, alejar el mal y los problemas del wayuu, evitar que suceda una tragedia a la propia persona o a su familia. Algunos baños requieren de una dieta y encierros de varios días, otros no contemplan encerrarse pero si evitar salir de la casa por los días que el *aseyuu* de la *outsü* diga, todo esto le proporciona al wayuu tranquilidad espiritual, seguridad, protección y buena suerte.

Otros wayuu visitan a la guía espiritual para saber de algún problema personal o de la familia o cuando se tiene un mal presentimiento, en estos casos no siempre el espíritu manda a hacer baños, tal es el caso de uno de los miembros de la comunidad de Wararalain, al que se le extravió su ganado ovino y fue víctima de robo en su vivienda, el acudió a la *outsü* de la comunidad para saber qué había pasado. Su historia la registré en mi diario de campo así:

### **Caso de robo al tío de Ada**

Uno de los tíos de Ada, es uno de los wayuu de Wararalain que más ganado caprino y ovino tiene, más de 300 entre ambas especies, pero así como tiene, también le han robado muchos; a pesar de las pérdidas, conserva otros tantos porque sus animales se reproducen más que el de los otros wayuu. Él se dedica a prestar dinero y cobra con intereses; sin embargo, por la necesidad, la gente de la comunidad acude a sus servicios.

Una noche, antes de que yo llegara a la comunidad, ese señor fue víctima de robo, llegaron a su casa dos hombres buscando el dinero que él tenía, él manifestó no tener nada y lo amarraron; los ladrones que eran wayuu comenzaron en medio de la oscuridad a buscar y tocar para ver si encontraban algo. Uno de ellos alzó el brazo y se tropezó con algo que parecía un bolso, lo abrieron y allí estaba el dinero. El tío de Ada vive solo en su rancho y su casa está un poco alejada de las demás, por tal razón nadie se percató de lo que le estaba pasando.

Luego del incidente, él fue donde una *outsü* a consultarla, con el fin de saber quién le había hecho eso y la guía espiritual le dijo que hace algún tiempo él se negó a prestarle dinero a alguien que no es de la comunidad, esta persona mando a un familiar y a otro para que le robaran, la misma persona a la que le negó el dinero no fue para evitar que lo reconociera. El tío de Ada no hizo nada al respecto ni reclamó para evitar algún problema (Diario de campo, febrero-abril de 2019).

En el caso anterior, la *outsü* se comunicó con su espíritu auxiliar *–aseyuu–*, para que este le dijera los detalles de la situación por la cual se le consultaba y que era desconocido para el tío de Ada, quien había sido víctima de robo por unas personas que llegaron en horas de la noche hasta su casa, cuando él se encontraba solo. El *aseyuu* de la *outsü* le indicó quiénes eran los hombres que le robaron y la razón que provocó ese acontecimiento. Luego de que el tío de Ada consultara a la *outsü* y de haberse enterado con detalle de lo sucedido, prefirió evitar problemas y decidió no reclamar nada ni mandar el cobro a la familia de los hombres que se llevaron su dinero.

Mientras estuve en la comunidad de Wararalain, supe de algunas consultas que le hicieron a la *outsü* como guía espiritual y también estuve en la casa de Ísana cuando ella hacía algunos trabajos, sin estar presente en el ritual, solo me encontraba afuera de su casa, conversando con las personas que hasta esas fechas ya sabían de mi investigación y me invitaban para que conociera cómo eran esos rituales de protección.

Una noche en la que no había luna y me disponía a dormir, llegaron a la casa Ada y su esposo buscando café, eran las ocho de la noche y por la premura que traían pensé en que alguna reunión inesperada había surgido porque Ada no me había comentado nada durante el día, lo otro que luego pensé fue que el espíritu auxiliar de Ísana había pedido café. Mientras esas ideas pasaban por mi mente, Ada buscaba en la cocina, con ayuda de una linterna, un café que tenía guardado, cuando lo encontró me dijo: “me preguntaron que si tenía café para que les regalara porque Ísana está en su cuarto moviendo la maraca y llamando a los espíritus, ella sintió la necesidad de mover la maraca”, me continuó explicando que cuando eso sucede, se debe beber café y repartirlo a la gente que este fuera de la casa.

Ada me pidió que fuera con ella para que me diera cuenta de lo que pasaba y para que escuchara a la *outsü* hablando y moviendo su *ishira* –la maraca-. Cuando llegamos había más personas: seis mujeres y cuatro hombres. Ísana estaba sola dentro de la casa, las demás personas afuera, yo escuchaba que pronunciaba algunas palabras que no entendía y el sonido de la maraca cuando la movía, ese sonido era constante y fuerte, se escuchaba con claridad afuera del rancho. Todo esto lo logré escuchar por aproximadamente cinco minutos, antes de que la *outsü* se quedara en silencio.

Repartieron el café, estábamos algunos sentados en sillas, plásticas, dos hombres estaban sentados en unos chinchorros –*süi*-, uno de ellos era un joven por el cual Ísana estaba consultando a sus *aseyuu*. Entre todos hicimos una especie de semicírculo para la conversación que tenían; como dije, en esta noche no había luna y era poco lo que se lograba distinguir; a pesar de eso, estuvieron una hora sentados, hablando y riendo, mientras tanto yo escuchaba; luego las personas empezaron a despedirse y nosotros hicimos lo mismo.

A la mañana siguiente, Ada me contó sobre lo que hablaban la noche anterior y que yo no logré entender. Inició diciendo que la señora que me presentó esa noche, es su madrina y es una de las hijas de Ísana, esa mujer había ido a consultar a su madre, la *outsü*, porque su hijo no le estaba yendo bien en el colegio y ya no lo querían recibir, ella quería que le hicieran algo a su hijo para que cambiara su situación en los estudios y le dieran ánimos para estudiar y así evitar que fuera expulsado del colegio por su bajo rendimiento. Ese era el motivo por el cual la *outsü* se encontraba agitando su *ishira*, se estaba comunicando con su espíritu auxiliar; por lo que le contaron a Ada, el joven y su madre visitaron a Ísana en varias ocasiones, ella le hizo un baño a su nieto y culminó el proceso ritual esa noche que pude escuchar, desde afuera de la casa, el sonido de la maraca.

El presenciar parte del anterior ritual de protección, hizo que ampliara la concepción que hasta el momento me había formado de la *outsü* como guía espiritual, con ese episodio supe que la mujer curadora wayuu está presente en todos los aspectos de la vida de los miembros de su comunidad y de todo aquel wayuu que la consulte, como a este joven del que he hablado, al que le hicieron un baño para cambiar su suerte y mejorar el aspecto de su vida en el contexto escolar.

Adicional a la experiencia que he compartido, tuve también un acercamiento directo en rituales con dos *outsü* quienes se me presentaron, sin pedirlo, como guías espirituales. Yo las visitaba constantemente para hablar con ellas, Ada era quien me traducía lo que no lograba entender, pero no pensé en ser una de las protagonistas de uno de los rituales, pero pasó. Sus *aseyuu* me vieron y le dijeron a Ísana que me limpiara y me hiciera un baño para mejorar mi suerte, no me preguntaron si quería, fue como un mandato y obedecí. A continuación, compartiré cómo dos guías espirituales me hicieron parte de dos procesos rituales, que aunque fueron en lugares distintos, en diferentes fechas y fueron dos personas diferentes, ambas mujeres, coincidieron en una parte específica de mi cuerpo: mis manos.

### **Ritual de buena suerte hecho por dos *outsü***

Yo no visité a la *outsü* para consultar mi vida personal; sin embargo, los *aseyuu* de cada *outsü* me vieron y decidieron intervenir en mí, le pidieron a ellas que actuaran conmigo como guía espiritual y me dieran un baño para mi suerte, para que me fuera bien en mi proyecto, también fueron intervenidas mis manos; ambas *outsü* así lo manifestaron, sus *aseyuu* les indicaron que mis manos debían pasar por un proceso ritual para que pudiera culminar lo que había empezado, si no lo hacía iba a terminar de escribir mi tesis pero con dificultad.

Así pasó con la primera *outsü* con la que inicié el ritual:

Fui una mañana a donde Ísana para hablar de cómo se había hecho *outsü*, ella dijo que el que hablaría sería su *seyuu* y así aprovecharía para mostrármelo, yo estaba a la expectativa pero jamás imaginé lo que pasaría luego. Habíamos entrado Ada, mi tía Ana María y yo en un cuarto pequeño, como de dos metros por cuatro metros, estaba hecho de barro, Ísana se sentó en una banca de madera, se colocó un cintillo en su cabeza, prendió un tabaco y empezó a beber cerveza, eso le pedía su espíritu auxiliar.

Después de un momento fumando, empezó a hablar en wayuunaiki y le hablaba a mi tía que estaba en frente de ella, yo estaba sentada en una silla plástica diagonal a la *outsü*, pero cerca. Ada le hacía preguntas relacionadas con mi investigación, pero la *outsü* hasta ese momento no las había contestado y prendió otro tabaco, en ese momento Ada me susurra: “ella dice que tienes algo en la mano que no te va a permitir terminar o hacer lo que tú quieres, ella te lo va a sacar, eso que tienes en la mano”. Sin saber cuál mano darle, le di la derecha que es la que más uso y con la que escribo, ella puso su boca en mi mano y empezó a chupar, yo sentía que algo sólido me presionaba, al terminar de absorber me mostró una piedra y dijo que eso era lo que tenía en mi mano. La piedra la colocó en una mesa que estaba a su derecha, donde tenía una vela encendida que era con la que prendía los tabacos.

Luego, casi al finalizar su quinto tabaco, dijo que su *aseyuu* le había dicho que me tenía que echar un baño para mi suerte y que adicional a eso me iba a dar otra cosa, algo que tendría que llevar siempre conmigo, que es para la buena suerte. Al finalizar se quitó el cintillo rojo que rodeaba su cabeza y nos despedimos de ella. Quedamos que volveríamos a ir a su casa para buscar el baño, este baño, una *jawapia*, me lo hizo Ada en su casa con las indicaciones que dio la *outsü*.



Foto: *Jawapia*, baño para la suerte

Fuente: Trabajo de campo

El segundo ritual de protección aconteció así:

Le hice varias visitas a Ísana porque ella me mandaba a llamar pero cuando llegaba a su casa no se podía hacer el ritual por falta de una planta que no se había encontrado. Esta vez llegué y luego de conversar ella comentó que iba a hacerlo en dos partes, porque la planta no se había encontrado y su *seyuu* por medio de un sueño le había preguntado por qué se estaba demorando en hacerme lo que él le había indicado. Luego, salió de la cocina acompañada de su hija porque se le dificultaba caminar y se fue a su cuarto, se comunicó con su *aseyuu* a solas y pasado unos minutos me mandó a entrar a su cuarto. Era mediodía, hora en la que me indicó que llegara a su casa.

Cuando entré no la vi, tenía tendida una tela roja que cubría parte del cuarto, dividía el lugar donde estaba sentada en su banca y la puerta por donde entramos. No tenía su manta –ropa de la mujer wayuu- puesta, tenía una tela blanca, como especie de blusa que cubría la parte superior de su cuerpo y caía hasta sus piernas, la maraca la tenía en su mano derecha, entre sus piernas sostenía una botella plástica de gaseosa, donde tenía el chirrinchi. En su cabeza y cubriendo su frente un cintillo de hilo rojo y marrón oscuro con una piedra pequeña que le caía cerca de la sien derecha. Al verme dijo que me sentara en frente de ella.

Mientras mascaba tabaco, me pidió que le acercara la mano con la que escribo, le di la mano derecha y empezó a mover la maraca –*ishira*– y dar golpes con ella encima de mi mano. Pronunciaba unas palabras y tomaba sorbos de chirrinchi que luego soplaba en mi mano,

siguió tocando la maraca la pasó por varias partes de mi cuerpo: la cabeza, el abdomen, los brazos, las piernas y a mi alrededor; todo eso lo hizo sentada y sin soltar mi mano; luego tomó mis dos manos, las juntó, se puso a sonar la maraca y repitió todo lo que había hecho con mis dos manos juntas.

Continuó soplando chirinchi sobre mí, esta vez más cantidad que las veces anteriores, volvió a soplar chirrinchi con tabaco en mis manos y brazos como si las estuviera lavando. Al terminar, Ada y yo salimos de ahí y esperamos que ella saliera para despedirnos.

Las dos experiencias que acabó de resumir en los párrafos anteriores, fueron significativas a nivel personal y para mi investigación, ya que pude presenciar dos rituales de protección y para mejorar la suerte que fueron hechos en mi cuerpo, esas dos mujeres curadoras wayuu actuaron conmigo como una guía espiritual y aportaron más elementos a los acercamientos que había tenido hasta ese momento con el mundo espiritual wayuu, que como he manifestado en esta tesis, inició con mi encierro en la menarquía.

En el baño que me hizo una de las *outsü*, no tuve restricciones en mi dieta pero tuve que permanecer en la casa de Ada cinco días sin salir y atenta de una tarea que me había dejado la *outsü*: estar pendiente de lo que iba a soñar en esos días, esa tarea inició desde la noche en que Ada me hizo el baño, los espíritus me hablarían en sueños y debía estar atenta a lo que dijeran porque debía contarlo al despertar. Durante los cinco días me fue prohibido acercarme a la candela, a la leña prendida.

Existen otros casos en el que además del baño de protección deben estar encerrados por determinado tiempo para fortalecer la energía vital del wayuu y disminuir el riesgo de ser visto por un *yoluja* o si la persona ya ha sido vista y perturbada, impedir que vuelva a ser víctima de la mirada de un ser espiritual. Esto se ejemplifica en una anécdota corta que me compartió un tío sobre las personas que se pierden en el monte, él me habló de lo que le pasó cuando era un niño:

### **Caso tío Rica**

Cuando mi tío Rica todavía era un niño, estaba en la ranchería donde vivía su familia, y tuvieron que llevarlo a donde una *outsü*, porque él estaba jugando en el monte y al momento

de regresar a su casa no supo por dónde debía irse, se perdió y como ya era de noche él se quedó dormido cerca de un camino, mientras eso pasaba, en su casa lo estaban buscando. Al amanecer, él se despertó, buscó el camino que lo llevaba a su casa y llegó sin problemas; encontró a las personas preocupadas por su desaparición y enseguida lo llevaron a donde la *outsü* porque un *yoluja* había hecho que se perdiera en el monte y no encontrara el camino que conducía a su casa. Mi tío dice que él recuerda que la señora fumó tabaco, tomó una bebida alcohólica, lo bañó y lo encerraron como por tres días, luego de salir del encierro se lo llevaron a su casa en Maicao (Rica, en conversación con la autora, abril de 2019).

El caso anterior muestra que tanto el baño como el encierro que les hacen a algunas personas, hace parte del ritual de sanación y de protección, que el *seyuu* de la *outsü* indica y del que participa la familia de la persona que está encerrada, se deben seguir dietas específicas y cuando sale debe ser en un horario específico y al salir la persona debe ser bañada nuevamente, además de otras indicaciones que comunique la *outsü*.

Historias como la de Rica son frecuentes en la comunidad pero con diferentes variantes, ya que los espíritus pueden enfermar, perturbar o herir a una persona de diferentes maneras e incluso hacerlos perder en los caminos. Al hijo mayor de Ada le ocurrió lo que para mí se convirtió en uno de los tipos de anécdotas que más escuchaba. Muchos wayuu, aun conociendo a la perfección los caminos de su comunidad, pues los han transitado de día y de noche sin necesidad de una linterna, se habían perdido en ellos, algunos caminaban largo tiempo sin llegar a su casa.

### **El hijo mayor de Ada corrió de noche en el monte**

Ale, un joven de 16 años es el hijo mayor de Ada. Una noche de febrero de este año (2019), él se levantó a la media noche y se quedó de pie en frente de una de las dos puertas de la cocina, donde duermen Ada, su esposo Willy y su hija de dos años. Willy estaba despierto a esa hora, lo vio, le habló y le preguntó si iba a orinar, Ale no le contestó y se fue caminando rápido para el monte.

Después de casi una hora sin regresar, Willy se preocupó y despertó a Ada, ambos salieron a buscarlo, siguieron las huellas, se dieron cuenta de que estuvo corriendo y que llegó al jagüey, Ada decía: ¡vayan rápido que se va a llevar a mi hijo!

Al joven lo estaban buscando entre varias personas porque antes de salir detrás de él, les avisaron a otros familiares que viven cerca, iban en moto, bicicletas y caminando. Las huellas le decían que estuvo corriendo, se detuvo en frente de una casa, cruzó el monte caminando rápido, luego se sentó en un banco cerca de otro rancho y continuó por el camino que va al jagüey; en ese momento se apresuraron, porque aquel no tenía suficiente agua por la sequía de varios años, pero a pesar de no estar lleno, el joven podía ahogarse, en eso pensaba la madre. Cuando llegaron al jagüey, se dieron cuenta de que Ale había tomado el camino que lleva a la casa y Ada se tranquilizó.

Al llegar a la casa, ella entró al cuarto donde duermen sus hijos y lo encontró en el chinchorro arropado de pies a cabeza, asustado; le preguntaron sobre lo que había ocurrido y por qué había ido a varios sitios, él dijo que no se acordaba, ni sabía que había estado corriendo ni pasado por esos lugares que le decían, Ale solo referenció que escuchaba un sonido de un animal que necesitaba ayuda y el seguía ese sonido; pero al abrir los ojos, al despertarse, se dio cuenta de que estaba en el jagüey, vio que los árboles se movían de un lado a otro y había un viento encima del jagüey que hacía que el agua se moviera en círculos, él se asustó y pensó: “esto es del *yoluja*”, y se fue corriendo a su casa (Diario de campo, febrero de 2019).

El caso de Ale se relaciona con seres del mundo *pülasü* que buscan llevarse el *aa'in* de los wayuu, por fortuna al joven no le pasó nada. En estos casos, en los que no se sufre de un mal o síntomas de una enfermedad, también se debe llevar a donde una *outsü* para que le haga un baño, porque si bien el *yolujas* no enfermó a la persona, sí tuvo intenciones de hacerle daño y para evitar que lo vuelva a ver y a buscar, se debe proteger y fortalecer la energía vital de la persona, y es el *aseyuu* de la *outsü* quien puede hacerlo. Sobre estos casos en los que la persona se pierde en el monte, Yaniris me contó que:

Si los encuentran vivos los llevan donde la *outsü* para prevenir de que no les vaya a dar nada, para prevenirlo de que el *yoluja* lo haya enfermado o que se haya llevado el *aa'in* de él, y para devolverle su alma porque el *yoluja* se lo lleva, queda el cuerpo en sí, más no la persona está en sus cinco sentidos completos; entonces, el *outshi* tiene que confrontarlo para saber, y pide una cuota para devolverle el *aa'in* (Yaniris, en conversación con la autora, marzo de 2019).

Yaniris, también me contó que en las noches, como a las seis o a altas horas de la noche, se evita caminar por lugares donde se cree que pueda aparecer un ser sobrenatural, del mundo *pülasü*, como en el caso de *pulowi*, que se muestra como una mujer seductora que puede

enamorar a un hombre, hacer que no sepa de donde viene ni hacia dónde va, así se pierde en el monte y lo puede hacer ahogar en el jagüey y provocar la muerte del wayuu.

El caso del hijo mayor de Ada ejemplifica uno de los casos en el que un *waniiliüü* no alcanza a herir a una persona, pero en esa situación los wayuu pueden quedar marcados y con su energía vital vulnerable de ser vista por un *yoluja* o en algunos casos, estar vivos pero haber perdido su *aa'in*, por ello se debe llevar a la persona de inmediato ante la *outsü*.

Luego del conocimiento de estos y otros casos comprendí que la labor de guía espiritual que ejerce la *outsü* en la comunidad de Wararalain, se da de dos formas. Una directa: la persona interesada visita a la guía espiritual. La otra forma, yo la llamo indirecta: cuando el espíritu auxiliar de la *outsü* en una sesión ritual de consulta o por una experiencia onírica, menciona detalles de un wayuu que no se encuentra presente en ese instante, lo dicho por el *aseyuu* de la *outsü* es en ese momento un mensaje que la persona que hace la consulta debe transmitir a quien corresponda o en el caso onírico, ella debe comunicar lo que le revelan. En algunas ocasiones escuché decir que un wayuu había consultado a la *outsü* y le había salido otra persona, quien debía hacer lo que el espíritu auxiliar demandaba para tener protección y para evitar problemas.

Esta segunda forma en el que se manifiesta la facultad de la *outsü* como guía espiritual, me da a entender que existe una espiritualidad colectiva en la comunidad que se conecta con el mundo-otro por medio de la *outsü*, quien recibe y comunica los mensajes que le indica su *seyuu*. Lo pienso de esa manera porque, en muchas ocasiones, a pesar de que las consultas se hacen para casos individuales, no se está exento de que un wayuu ajeno a esa consulta sea nombrado por el *aseyuu* o espíritu auxiliar de la *outsü*, tal como sucedió en el caso de Willinton y que comparto a continuación:

### **Caso en el que Willinton es nombrado en la consulta de otro wayuu**

Un compadre de Willinton fue a consultar a una *outsü* por un tema personal y entre las cosas que le decía mencionó que a Willinton le iba a pasar algo malo y para evitar que eso sucediera, él debía comprar una sandía, amarrarla con una cinta roja formando varias cruces, luego tendría que bañarse con el líquido de esa fruta, sin mezclarlo con agua; al día siguiente se debía bañar con agua tibia y evitar salir en varios días.

Este caso hace parte de otros tantos que evidencian la forma en que un wayuu puede ser guiado espiritualmente de manera indirecta. Es decir, hace referencia a que cuando una persona se va a consultar con la *outsü*, el *aseyuu* de la guía espiritual le habla a quien hace la consulta y le dice lo que sucederá, lo que tiene en el momento y lo que debe hacer para prevenir acontecimientos lamentables, pero en ese diálogo el espíritu auxiliar de la *outsü*, a través de ella, puede mencionar a una persona que no está presente en el ritual, persona de la que no se averigua, que es ajena al motivo de la consulta, pero que puede ser un familiar consanguíneo o de afinidad o un conocido de la familia de quien está en ese momento con la *outsü*. Esta mujer puede mencionarlos y revelar sucesos que les pasarán a estas otras personas y lo que ellos deben hacer para, en algunos casos, evitarlos; y en otros, prepararse para lo que sucederá, puesto que, en ocasiones, no hay forma de impedirlos.

Sobre lo que menciono en el párrafo anterior, fui testigo de un caso. Este aconteció en una de mis visitas a la *outsü*, su *seyuu* mencionó el nombre de dos personas desconocidas para mí, una de ellas iba a tener un final trágico en una temporalidad de un mes, mi tía Ana María y Ada se pusieron en la tarea de pensar en quién podría ser la persona que había mencionado Ísana para darle aviso.

Además de los rituales de protección y de fortalecimiento de la energía vital mencionados, también existen otros casos en los que la *outsü* actúa como guía espiritual en casos de enfermedades que ella y su *seyuu* no curan directamente, en esos casos el *aseyuu* de la *outsü* diagnostica la causa del mal provocado por seres del mundo *pülasü* y dice: “debes conseguir esto y hacerlo así, busca a una persona así y que haga el baño”, porque quien contamina y causa una perturbación en la energía vital debe sanarla, porque los síntomas y como tal la enfermedad fue provocada por alguien, una persona contaminó a otra. En esos casos la *outsü* solo guía y da la información y no actúa directamente en la sanación, el enfermo se sana en su casa luego de hacer lo que le indique la curadora wayuu. Así ocurrió con el hijo de Ada, quien en una noche en la que conversábamos me contó su historia.

### **Caso bebé de meses**

Hace once años, Ada tuvo a su tercer hijo varón, nació bien y le dieron de alta en el hospital de Maicao. Ella llegó a su casa, a los pocos días al bebé le salió un sarpullido en el cuerpo como si se hubiera quemado con algo y la ropita se le pegaba a la piel, eso le causaba dolor al bebé y

lo hacía llorar. Como en el hospital el médico le dijo a Ada que su hijo había nacido bien, ella consideró no llevarlo al médico y fue donde la *outsü* Ísana, la *outsü* le dijo que lo bañara con una planta, eso hizo ella pero no se le quitó, al ver que su hijo no sanaba, Ada lo llevó para que lo viera otra *outsü* de la comunidad quien es cercana a su familia, ella también le mandó un baño al bebé pero no se le quitó lo que tenía. Al parecer, según Ada, los *aseyuu* de las dos *outsü* que visitó no vieron lo que tenía su hijo.

Ella visitó a una tercera *outsü* que no era de la comunidad y esta le dijo a Ada que lo que tenía el bebé fue ocasionado por ella misma, porque ella cuando aún era señorita (no tenía hijos) vio un cadáver cuya causa de muerte fueron quemaduras por electrocución, y eso a Ada se le guardó, y no le salió con sus dos primeros hijos, sino con el tercero.

La *outsü* continuó diciendo que el hijo tenía más cosas, que no solo era eso. El bebé estaba sufriendo también por un dolor que sentía en la garganta y en su cuello, por esa razón no se estaba alimentando bien. Esos síntomas de la segunda enfermedad, el niño las estaba padeciendo porque el padre bebió chirrinchi con alguien que tocó a una persona que murió ahorcada, el dolor que sintió esa persona que murió, la estaba sintiendo el niño.

Sobre la primera enfermedad, la *outsü* le dijo a Ada: tú sabes a quien viste y debes conseguir un caucho de llanta, hervirlo y con esa agua bañar al bebé para que se cure de las quemaduras que tiene. Sobre la segunda enfermedad dijo: como no sabes exactamente quien fue la persona con la que bebió tu marido, y lo que tiene tu hijo se debe tratar con urgencia, entonces compra una cabuya de saco, una parte la hierves y le das de tomar esa agua y otro pedacito se lo amarras en la muñeca o en el tobillo.

La madre del niño hizo eso y su bebé recuperó su salud en una semana. Lo que Ada me dijo luego, fue que por esas razones de vulnerabilidad de las mujeres embarazadas y de los recién nacidos ante los males, es que ellas se cuidan para que no las vea mucha gente extraña a la familia, no salen de su casa durante el primer mes de lactancia, al menos ella sí hace eso, otras mujeres no. Con lo que le pasó a su hijo, Ada entendió que si se ve a un muerto se puede guardar dentro de sí los síntomas de la persona que falleció y contaminar a otras personas y hasta a sus propios hijos. Es como si el espíritu del muerto dejara en las personas que lo ven lo que sintió al morir: dolor, angustia, desespero, etc., (Diario de campo, febrero-abril 2019).

El hijo de Ada se pudo sanar, aun teniendo dos enfermedades que le afectaba de manera simultánea, pero esa no es la realidad de otros niños en la comunidad. Aunque las mujeres se

cuidan de ser vistas cuando están embarazadas o de que vean a sus hijos recién nacidos, es difícil saber quién los va a contaminar, a enfermar. Es por eso que los wayuu intentan consultar primero a la *outsü* en cualquier caso, pero no todos pueden acceder a ella por varias razones: no existen mujeres curadoras en todas las comunidades, también se ven impedidos por falta de recursos económicos, por falta de animales que respalden el pago que se debe hacer, por desconocimiento, entre otras razones personales de cada familia. Lo otro que puede suceder es que la persona si tenga posibilidades de visitar a una *outsü*, pero puede no tener respuesta del *aseyuu* de la *outsü* que consultan y deben acudir ante otra.

Lo que deja claro la historia del hijo de Ada, es que en el contexto de curaciones, protecciones y fortalecimiento de la energía vital del wayuu, las enfermedades que son provocadas por seres del mundo *pülasü* pueden ser transportadas por: el mismo *yoluja* que contamina a los wayuu, por animales y por personas que tuvieron contacto con la muerte –accidente y disparos-, ya sea por presenciarla o por ver o tocar un cadáver, como en el caso de Ada y su marido. En ese caso, los seres *pülasü* usan los cuerpos de los wayuu para enfermar, sin que, en muchas situaciones, estos sepan que llevan consigo un mal que no padecen pero que contamina a otros. En esos contextos, el proceso ritual empieza con la consulta de la causa de la enfermedad a la *outsü*, quien guía al enfermo y a miembros de la familia y termina en la casa de dicho enfermo con la ejecución de las indicaciones dadas por el *aseyuu* de la *outsü*.

Ahora bien, los testimonios de las personas con las que conversé me hicieron entender que el oficio de la *outsü* como curadora y protectora, están interrelacionados, están unidos y no hay forma de separarlos, ya que en los procesos rituales se funden en un diálogo con los seres invisibles, espíritus que se comunican con la mujer curadora wayuu que guía en lo espiritual desde el diagnóstico de los males y posterior indicaciones para el tratamiento de la enfermedad y para la protección de la persona; es decir, ya sea por una o por otra razón que se consulte a la *outsü*, de alguna manera ella actuará como reguladora del comportamiento y de las acciones de los wayuu que la consultan.

Para respaldar lo dicho, recorro a la etnografía y referencio brevemente dos casos citados en el capítulo anterior en el que hablo de las enfermedades que han padecido algunos wayuu de la comunidad de Wararalain. Uno es el caso del joven que tiene dos enfermedades que le causa inflamación en las piernas, su caso no tiene cura según el *outshi* que lo atendió, pero este curador wayuu durante el diagnóstico de su enfermedad actuó como guía espiritual dando

recomendaciones para aliviar sus padecimientos e indicando a la familia las razones espirituales de lo que le estaba ocurriendo.

El otro caso es el de la mujer embarazada que fue vista por un *yolujá* cuando estaba en el monte, enfermó y perdió a su bebé. A ella la vio una *outsü* que le sugirió a la familia de esa mujer que fuera llevada de urgencia al médico *alijuna* para que su bebé o ella pudiera vivir, por la demora en salir de la ranchería, la mujer fue intervenida quirúrgicamente, su hijo ya había fallecido tal como lo había dicho la *outsü*. En este caso la curadora wayuu tampoco intervino para tratar una enfermedad, sino que diagnosticó la causa del mal que tenía la mujer y como guía espiritual la *outsü* le indicó a la familia lo que debían hacer para proteger una de las vidas, pues solo sobreviviría uno de los dos: la madre o el bebé.

En el caso de la comunidad de Wararalain, que fue donde viví, la *outsü* era consultada por personas que querían saber sobre acontecimientos específicos de sus vidas, otros que emprendían nuevos proyectos querían mejor su suerte, la visitaban para cuestiones propias de la labor del pastoreo y reproducción de animales, casos que podríamos pensar como de la vida diaria del wayuu, casos menores, e individuales. Sin embargo, mostré que también existen situaciones que exigen la intervención de una guía espiritual de más edad y sabiduría para encargarse de problemas grandes, conflictos entre clanes y guerras, como me comentaba Yaniris; en esos casos se busca a una *outsü* mayor, adulta, que se debe trasladar a los territorios de la Media Guajira, puesto que ellas viven en la Alta Guajira, un poco más al norte de Colombia.

El rito que realiza la guía espiritual, al igual que en los casos de la práctica curativa, son dirigidos por el *aseyuu* de la *outsü*, se debe llevar a cabo de manera estricta lo que su espíritu auxiliar indique; cuando se trata de problemas grandes, la *outsü* mayor debe consultar a su *seyuu* el mejor momento para ella trasladarse al nuevo sitio, esto conlleva una preparación de despedida y una de llegada. Esas preparaciones que son indicadas por el espíritu auxiliar de ella, son parte de las configuraciones simbólicas y de la interrelación de la que constantemente hace parte la *outsü*, su *aseyuu* y la comunidad.

Asimismo, los rituales de protección y en general de guía espiritual que hace la *outsü* también tienen unos costos, se debe hacer un pago como en el caso de la cura de enfermedades. El espíritu auxiliar de la *outsü* pide, como ya vimos, desde el sacrificio de animales, hasta

collares y celebraciones, todo ello según la magnitud del caso que se presente. Desde el momento en que se conoce el tipo de pago que pide el *aseyuu* de la *outsü*, e incluso desde antes, se activa la red de solidaridad en la familia –*apüshi*-, en la comunidad y el clan con el fin de conseguir lo que se le pide a la persona.



Foto: *Outsü* de la comunidad de Wararalain

Fuente: Trabajo de campo

Por otro lado, en los rituales que lleva a cabo la *outsü* identifiqué que hay ciertos objetos que siempre están presentes y a los que los wayuu con los que conversé hacían referencia, estos son: la *ishira*-la maraca-, el tabaco (masticado o fumado), el chirrinchi u otra bebida alcohólica. Este conjunto de elementos fue identificado como los que permitían la comunicación de la mujer curadora wayuu con su espíritu auxiliar, imprescindibles para generar la conexión de la *outsü* con el mundo *pülasü*, el de los seres espirituales; a estos objetos se le suman los cantos y palabras ininteligibles de la curadora wayuu en medio de la conexión comunicativa con su *seyuu*. Hay otros elementos simbólicos como la tela roja y el cintillo también rojo que están presentes como parte de la protección de la *outsü*, ya que en el ritual ella se encuentra en comunicación con un mundo al que no pertenece y debe ingresar protegida a este.

Los anteriores objetos que la *outsü* utiliza en el ritual de diagnóstico, curación y protección cuando actúa como guía espiritual, hace parte de un contexto simbólico preparado para la

comunicación de ella con su *aseyuu*. En este punto del análisis me es inevitable pensar en Turner (1999) y su abordaje teórico sobre los símbolos usados en contextos rituales. Como ya he citado en capítulos anteriores, este autor define el símbolo como “la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual” (1999, 21); esas unidades pequeñas del ritual pueden ser objetos, gestos, actividades, acontecimientos y relaciones que se dan dentro del contexto del rito. En el caso de la *outsü*, esa unidad que todavía conserva propiedades del ritual está presente en los objetos mencionados, en las voces pronunciadas por la curadora wayuu, por el sonido constante de la maraca, las plantas y *jawapias* usadas para los baños de las personas que buscan evitar problemas y cambiar su suerte.

Sumado a lo anterior, existe otra forma de comunicación que es dada por la experiencia onírica, es decir, los seres espirituales le hablan a la mujer curadora wayuu y a otros miembros de la comunidad por medio de los sueños, durante la noche. Los sueños, expuestos en el primer capítulo de esta tesis como categoría analítica transversal, son un canal usado, mientras la persona duerme, por los seres del mundo *pülasü* quienes dan a conocer acontecimientos futuros, advierten y dan indicaciones precisas sobre las problemáticas que preocupan a cada wayuu, las familias, clanes y comunidades, según sea el caso.

Lo onírico se presenta aquí como un canal por el que se comunican seres del mundo-otro, que puede ser de alguna manera inesperado o inducido. En el primer caso, un wayuu sin esperar soñar ni estar prevenido de ello, puede recibir mensajes de ese otro mundo, donde habitan los seres espirituales y los wayuu ya fallecidos. El segundo caso, el que es inducido, se da cuando un wayuu se prepara para soñar, antes de irse a dormir pide a sus ancestros que se comuniquen y esto lo hacen por medio del baño del que comenté y compartí testimonios en los párrafos anteriores. Los baños ya sean con *jawapia* o con lo que resulta de la maceración de una planta recién cortada, se hacen por la noche, antes de que la persona se disponga a dormir, el wayuu duerme con la sustancia de las plantas impregnadas en su cuerpo con la seguridad de que esa noche algún espíritu va a hablarle en sueño.

Es por ello, que los baños se realizan en los procesos rituales que hace la guía espiritual en los casos de problemas de diferentes magnitudes, se induce a la experiencia onírica, no se da espera a que los seres espirituales sean los que se comuniquen con la *outsü*, con la familia o con los implicados en un problema, la premura de la situación obliga a tener respuesta del

mundo-otro y eso es posible a través de los baños, que como mencioné, están acompañados de dietas y restricciones.

Todo este acontecimiento alrededor de la experiencia onírica me hace recordar lo expuesto por Carmen Paz (2017). La autora menciona que la deidad del sueño, llamada en *wayuunaiki*: *Lapu*, es por medio de quien se pronostican los hechos que van a sucederle a los wayuu, relacionados con enfermedades, problemas, muertes, accidentes y con la vida; es por ello que, según Paz (2017) esta deidad es fundamental para los *outshii* y los procesos rituales de curación y protección como lo he mostrado en este capítulo.

Las diferentes situaciones en las que se visita a una *outsü* están relacionadas con necesidades individuales de protección, consulta de actividades diarias de un wayuu, preocupaciones y problemas de mayores magnitudes como lo es un conflicto bélico entre clanes wayuu o una guerra ya dada que involucra a varias generaciones de hombres de las familias en disputa. Según sea el caso, los wayuu de la comunidad de Wararalain tienen identificadas dos grupos de mujeres a las que pueden visitar para que actúen como guía espiritual.

El primero son las *outsü* locales, que habitan la Media y Baja Guajira, ellas se encargan de casos menores. El segundo grupo es el de las *outsü* mayores o viejas que viven en la Alta Guajira y son buscadas para que atiendan casos más grandes como una guerra entre familias wayuu; como ellas se encuentran en otros territorios y como no es posible que los hombres sean trasladados hacia donde ellas están, la *outsü* debe salir y visitar la comunidad donde la necesitan, pero ese traslado conlleva a que se realicen dos rituales: uno de salida de su territorio y otro de llegada a la comunidad que la solicita.

Adicional a los detalles conceptuales y del proceso ritual de protección que desarrollo en este capítulo sobre la guía espiritual wayuu, discutí sobre cómo desde la experiencia personal, observo la labor de la *outsü* en la comunidad con respecto a las actividades que realiza, la comunicación con su *aseyuu* y las razones de las consultas que le hacen. Al respecto mencioné que la labor de guía espiritual está conectada y complementada con la labor de diagnosticar y curar enfermedades, propongo verlo como dos dones interconectados, ya que en los testimonios compartidos en esta tesis así se ve, ambas labores relacionadas, no se separan una de la otra. En unos casos la *outsü* comunica el diagnóstico que le ha dado su espíritu auxiliar, algunos que la mujer curadora wayuu puede tratar, otros que ella aconseja ir

al médico *alijuna* y otros en los que dice que no hay cura por haber acudido a ella demasiado tarde o porque la energía vital del wayuu o su *aa'in* ya es difícil de recuperar. Esto demuestra que durante el proceso de diagnóstico y cura también está presente la labor de la *outsü* como guía espiritual.

En conclusión, en este capítulo abordé la labor de la *outsü* como guía espiritual que brinda protección y fortalece la energía vital de los wayuu y presenté casos específicos y de diferentes magnitudes relacionados con las circunstancias personales, familiares y de comunidad en los que se consulta a la *outsü*. En todos los casos citados fue reiterativo que el proceso ritual de protección y de fortalecimiento del *aa'in*, así como el de diagnóstico y cura de una enfermedad, se dan en medio de un contesto ritual. También concluí que las labores tanto de curadora como de guía espiritual, no se encuentran separados, ya que son facultades que les fueron dadas a la *outsü* en el momento que aceptó a su espíritu auxiliar y por tanto cada vez que es consultada, ejerce esas dos labores dentro de la comunidad.

En ese sentido, cabe recordar que el argumento que planteé para este capítulo fue que la labor de guía espiritual que tiene la *outsü* está interconectada con la labor de curadora en la comunidad, ambos hacen parte del mismo don que le otorgó su *seyuu* –espíritu auxiliar- y se desarrolla en el marco de la relación intersubjetiva entre ella, su espíritu auxiliar, el enfermo, la familia de este y la comunidad; en ese sentido, la *outsü* guía espiritualmente a la persona en la enfermedad y fuera de ella; en una, la curadora hace parte del proceso de sanación y de recuperación de la energía vital del enfermo y, en la otra, entre otras cosas, brinda protección y da instrucciones para evitar futuras tragedias. Ambos procesos se configuran en un contexto ritual.

Lo anterior está relacionado con el argumento principal de esta tesis, en el que indico que la labor de la *outsü* se da en medio de un espacio de saberes y diálogos donde su conocimiento y práctica curativa ritual poseen un carácter comunitario, el cual define las relaciones que existen entre las personas y los seres espirituales con los que la *outsü* permanece en comunicación por medio de las experiencias oníricas y técnicas curativas, propias del sistema de salud del pueblo Wayuu, donde la relación de los objetos simbólicos y sagrados identificados configuran el contexto simbólico ritual de la práctica curativa, ya que son los que permiten la comunicación con el mundo de los seres espirituales que indican el tipo de

enfermedad y lo que se debe hacer para recuperar la energía vital y la salud del wayuu enfermo.

## Conclusiones

En esta tesis abordé la práctica curativa wayuu en contextos rituales como una de las labores de la mujer curadora –*outsü*– en la comunidad de Wararalain y analicé de qué manera se mantienen activas estas prácticas y saberes en el siglo XXI, teniendo en cuenta el contexto político, ambiental, cultural y de salud que hacen parte de la realidad histórica que ha vivido el pueblo Wayuu en Colombia. A lo largo de este texto compartí historias y testimonios que me fueron contados para enseñarme los tipos de enfermedades que al interior de la comunidad se padecen, se padecieron y cómo muchos wayuu fueron sanados por la *outsü*.

Esta investigación fue enfocada como una forma de aprendizaje, en el que vi a los miembros de la comunidad como mis mentores, fue por ello que inicié la escritura de este trabajo con mi propia experiencia sobre el acercamiento que tuve al mundo espiritual wayuu y que se enriqueció con todas las historias que me fueron compartidas en campo, porque asumí no solo aprender con el cerebro, sino que hice antropología con todo el cuerpo como propone Ingold (2015), desde el movimiento, en el que se genera un aprendizaje transformativo. Conviví con la comunidad de Wararalain, ayudé en las actividades diarias, tejí, ayudé a las mujeres a torcer hilos, ayudé en la preparación de los alimentos, recorrí caminos junto a ellos, fueron momentos en los que aprendí sin estar pendiente de estar pensando y analizando, pues en esos espacios eran a menudo en los que salían a relucir historias relacionadas con mi investigación.

Los hallazgos empíricos fueron suficientes para responder a la pregunta que guio la investigación, relacionada esta con las formas en que las prácticas de los saberes curativos de la *outsü*, su forma de sanar, sus experiencias, saberes y el diálogo con el sistema biomédico y la religión evangélica aún continúan en la vida diaria del pueblo Wayuu en el siglo XXI. El argumento central de esta tesis fue que la *outsü* habita en un mundo de saber y diálogo donde su conocimiento y práctica en rituales de sanación, se define por el carácter comunitario de las relaciones intersubjetivas entre personas, espíritus y otros seres.

Esto es posible a través de los sueños, sonidos, voces y cantos como técnicas curativas que caracterizan a su sistema de salud indígena, el cual complementan con la asistencia al sistema biomédico y a la oración del culto evangélico, en determinadas ocasiones, generando así un diálogo intercultural entre estos sistemas, que se da en la mayoría de los casos en una sola dirección, desde la posición de la curadora Wayuu y de la misma persona enferma, ya que la

biomedicina y la religión evangélica no aceptan estos saberes propios como válidos desde sus figuras de pensamientos dominantes, por lo que suelen encontrarse, a menudo, relaciones de conflicto.

La investigación me permitió afirmar la existencia de esas relaciones intersubjetivas entre los seres espirituales y las personas que participan de la curación, en el que la *outsü* actúa como medio para sanar y como canal de comunicación entre su espíritu auxiliar, los espíritus de plantas, animales, wayuu muertos y los enfermos, así como también pude identificar un tipo de articulación y unos conflictos que se generan en la relación del sistema biomédico con el sistema de salud indígena wayuu. Pero, además encontré que en la comunidad de Wararalain existe otra opción para las curaciones de enfermedades espirituales: la oración que realizan pastores evangélicos de iglesias cristianas pentecostales.

En esta otra forma de sanar existen más conflictos que complementariedades o articulaciones ya que, según la religión evangélica, Dios es el único que puede curar cualquier tipo de enfermedad; según ese argumento, la *outsü* no podría sanar las enfermedades causadas por espíritus, pero como sí lo hace y son efectivas sus curaciones, desde la religión evangélica es considerada su práctica como contrarias a Dios y por defecto, malignas. Lo otro es que en la fe cristiana, la persona puede ser curada solo si confía en que el Espíritu Santo de Dios así lo hará, si tiene verdadera fe en ese ser supremo, de ser así podrá surgir un milagro, si esto no ocurre y la persona no sana es porque así fue la decisión de Dios o por falta de fe; esta condición de sanación no se encuentra en la *outsü*, ya que, como me comentó Yaniris, la *outsü* sana aunque la persona no crea, ella sana porque sabe que para eso le dieron ese don. La mujer curadora wayuu obtuvo ese don luego de un ritual de aceptación del espíritu auxiliar –*aseyuu*– que fue quien la escogió para que fuera *outsü*. Ese don trajo consigo la facultad de comunicarse con seres del mundo espiritual –*pülasü*– que les indican a la *outsü* el tipo de enfermedad que tiene una persona, cómo se contagió, qué debe hacer para recuperar su energía vital –*aa'in*– y cómo será el pago por recuperar su salud.

Ese pago que se hace para y por la restauración de la energía vital del enfermo, puede llegar a superar la posibilidad de recursos –animales y dinero– de la familia del enfermo. El espíritu auxiliar de la *outsü* puede pedir el sacrificio de animales grandes, collares, rituales, celebraciones o fiestas, y es por ello que algunos wayuu que conocen la situación económica suya y de su familia, optan por no visitar a la *outsü* y se dirigen al médico para ser atendidos

desde la biomedicina; aunque en estos casos, se activan redes de colaboración familiar que sobrepasan los límites geográficos de la comunidad en la que habita el enfermo; familiares que viven a muchos kilómetros de distancia, incluso que se encuentran en Venezuela<sup>17</sup> y se enteran de la necesidad de un familiar, acuden a su ayuda para que pueda recuperar su salud y evitar su muerte.

El espíritu auxiliar de la *outsü* también puede indicar que se hagan baños, encierros y se sigan dietas estrictas para recuperar la energía vital que la persona perdió, eso en el caso específico de enfermedades espirituales en el que las experiencias oníricas se encuentran presentes, puesto que son los sueños otra manera en que los seres del mundo de los espíritus y familiares fallecidos -*yoluja*- se comunican para prevenir e informar de diversos acontecimientos.

La *outsü* dentro de su comunidad cura, protege, fortalece y purifica la energía vital del wayuu, sana en un sentido amplio. Ella es visitada a menudo para consultarle sobre acontecimientos diarios de la vida de los wayuu, relacionados con temas de buena suerte, pérdidas de animales, protecciones para evitar problemas y si el problema ya existe, ella guía a los hombres de un clan que se encuentran en guerra con otro grupo familiar. En estos casos también se hacen sacrificios de animales, se prepara la carne y se reparte entre los asistentes, se hace la danza ritual -*yonna*-, se encierran a los hombres, se bañan para protegerlos y se indica quiénes están aptos para ir a la guerra y quiénes no lo están.

De acuerdo a las dos facultades de la *outsü*: la de curadora y la de guía espiritual en la comunidad, propuse en los capítulos etnográficos (capítulo 3 y 4) ver a la curadora Wayuu dentro de la práctica curativa y el ritual de protección como un medio que usa un ser espiritual para ayudar al wayuu a recuperar su energía vital. Sin embargo, discutí la opción de verla como una mediadora que no interviene de manera directa en las indicaciones de su espíritu auxiliar, solo obedece, de no hacerlo puede enfermar y hasta morir. En ese sentido, esa mediación sugiere reconfigurar los imaginarios basados en nociones que indican qué papel cumple un mediador y qué hace pensar en una persona mediadora, como vimos en los capítulos, con opciones de intervención directa en los problemas, en este caso en complicaciones de la salud y de la vida misma.

---

<sup>17</sup> País que también habitan los Wayuu como población de frontera.

En este otro planteamiento, la *outsü* sería una mediadora, si se piensa como una mujer que tiene la facultad de relacionarse con los mundos *-pülasü*, *anasü* y con seres que habitan en *jepira-*, los mundos de los espíritus y el que vivimos, ella sería una mujer que comunica y que a su vez, su cuerpo sirve como medio para comunicar y actuar según lo que su espíritu indique; si bien no es autónoma para recomendar, intervenir o sugerir a su *aseyuu* o al enfermo, está presente en todo el proceso ritual. En ese sentido, una visión más amplia de mediación, tomando como base la experiencia de la *outsü*, sugeriría entenderse como un ejercicio de una tercera persona presente en un proceso que busca la solución de un problema, de salud y de protección en este caso, sin que esta intervenga, su sola presencia denotaría una mediación. Pero ojo, esa mediación no es aislada, es ejercida desde adentro, hace parte de las relaciones simbólicas y jerárquicas que configuran el proceso ritual de sanación wayuu.

Ahora bien, lo simbólico en el contexto ritual de curación estuvo presente a través de objetos, relaciones y acciones que configuran la práctica curativa que lleva a cabo la *outsü*. Este aspecto simbólico fue analizado a partir de lo que propone Turner (1999) acerca de que el símbolo es la unidad más pequeña del ritual que sigue conservando las propiedades del ritual. Los objetos simbólicos identificados fueron la maraca *-ishira-*, el tabaco, el chirrinchi *-yootshi-* y el cintillo rojo *-mmolona-* que la *outsü* se coloca en la cabeza en símbolo de protección; la relación de estos elementos configuran el contexto simbólico ritual de la práctica curativa, ya que son los que permiten la comunicación con el mundo-otro, el de los seres espirituales que indican el tipo de enfermedad y lo que el enfermo y su familia deben hacer para recuperar la energía vital y la salud del wayuu.

Ese contexto simbólico del ritual está íntimamente asociado a dos espacios que denotan conexiones de comunicación entre los que intervienen en la curación. Uno se presenta en el mismo ritual, en el momento en que los elementos simbólicos ya mencionados son usados por la *outsü* para activar el diálogo con el espíritu auxiliar. El otro se da por medio de una experiencia onírica en la que tanto la *outsü*, el enfermo y un familiar de este pueden soñar y ser contactados por seres del mundo *pülasü* o de *jepira*, donde habitan los espíritus de los wayuu muertos. Ese soñar como categoría analítica transversal en esta tesis se planteó desde las propuestas teóricas y conceptuales de autores como Perrin (2011), Carmen Paz (2017) y Anne-Gael Bilhaut (2011), con quienes dialogo en el primer capítulo el carácter comunicativo y de transmisión de mensajes al wayuu desde el mundo espiritual.

En esta tesis planteo una recomendación general con relación a la articulación de espacios, conocimientos y formas de sanación a las que acuden los Wayuu. Es evidente las tensiones y los conflictos que le genera a la biomedicina y a la religión evangélica los saberes y practicas curativas propias del sistema de salud indígena Wayuu, específicamente la práctica de la *outsii*, por lo cual las políticas públicas sobre salud deben tomar decisiones que materialicen la voluntad de generar un verdadero diálogo intercultural, al menos entre la biomedicina y la práctica curativa wayuu que conlleve a garantizar el derecho a la salud a este pueblo indígena sin negar sus prácticas culturales, ya que los testimonios dan cuenta de restricciones y choques permanentes por la imposición del sistema de salud colombiano en las comunidades Wayuu.

Es claro que el problema no es que los familiares de los wayuu enfermos se nieguen o no a un tratamiento biomédico, sino que la dificultad está en la forma en que se llega a los territorios, puesto que ingresan sin tener en cuenta las concepciones básicas de familia, comunidad, salud y enfermedad de esas comunidades. La salud intercultural no se limita a contratar personal bilingüe para convencerlos de que continúen tratamientos médicos o facilitar la comunicación entre el personal médico y las comunidades, es aceptar que existen otras formas de sanar propias de comunidades étnicas que contribuyen de manera efectiva a prevenir, tratar y diagnosticar males y algunas enfermedades que la biomedicina desconoce.

## Glosario

**Aa'in:** energía vital del wayuu, el espíritu, corazón, traducido también como alma.

**Alaüla:** tío materno.

**Alijuna:** persona que no es wayuu.

**Anasü:** mundo de los vivos, el que vivimos, el mundo tangible.

**Aseyuu:** espíritu auxiliar de la outsü.

**Aseyuukat:** espíritu auxiliar femenino. –kat, sufijo determinativo no masculino.

**Ayulee:** conjunto de enfermedades de poca gravedad, que pueden tratarse en casa, fiebres, gripes, resfriados, etc.

**Chirrinchi:** bebida alcohólica hecha a base de panela.

**Ipuana:** nombre de un clan Wayuu.

**Ishira:** maraca que usa la outsü en el proceso de curación ritual.

**Jagüey:** laguna artificial, reservorio de aguas lluvias.

**Japüle:** planta con la que bañan a la persona para prevenir que pase un accidente o problemas.

**Jawapia:** medicina wayuu que se hace de diferentes plantas, se macera y se pone a secar.

Según la planta y el uso que se le vaya a dar tienen sus propios nombres; ejemplo: **Kutee'na:** se le da a la niña en la menarquia y a recién nacidos; **Palii'se:** bija roja, es muy sagrada, tiene varios usos.

**Jepira:** Mundo de los wayuu muertos o *Yoluja*.

**Jútua:** Lo que pide el espíritu como forma de pago o como parte del ritual: hilo rojo, collares, arma, chivos.

**Kaliashi:** herir. Enfermedad cuando un *waniülüü* o espíritu maligno hiere a una persona.

Muerte de repente por un mal espíritu.

**Kasha:** tambor, instrumento musical wayuu.

**Lanías:** amuletos, contras.

**Lapü:** deidad del sueño.

**Mma:** tierra, polvo, suelo.

**Maniia:** pasta de tabaco usado por las curadoras (outsü) y curadores (outshi) wayuu.

**Mmapújana:** espíritu que causa enfermedad y está debajo de la tierra.

**Mmarülas:** nombre del espíritu y la enfermedad, se reconoce por un mal olor de repente, que vive debajo de la tierra, causa dolor en el cuerpo, también inflamación. Son los peores espíritus de enfermedad, pueden matar a la gente de inmediato.

**Mmülousukaa:** outsü mayor, con más conocimiento y que trata problemas de gran magnitud.

**Oroko:** Nombre de una comunidad en el departamento de La Guajira.

**O'u:** ojo.

**Outshi:** curador wayuu hombre.

**Outshii:** curadores wayuu, en plural.

**Outsü:** mujer curadora wayuu, guía espiritual, autoridad espiritual.

**Paliise:** Un tipo de jawapia. Es una bija roja, una medicina wayuu roja.

**Pülasü:** mundo de los muertos, de los espíritus, el mundo-otro.

**Pülaush:** enfermedad causada por: una persona que exhumó restos óseos en el segundo entierro wayuu, por animales, homicidas y sus víctimas, personas que hayan tenido contacto con cadáveres y, objetos relacionados o contaminados por la muerte como un arma de fuego, el féretro y la bóveda.

**Pulowi:** personaje mítico wayuu. Espíritu femenino que seduce a los hombres y les causa la muerte, suele aparecer en fuentes de agua.

**Pütchipü'ü:** palabrero en el sistema normativo wayuu, el que lleva la palabra. Persona a la que se acude ante una disputa entre clanes para que medie y se pueda llegar a un acuerdo pacífico.

**Seyuu:** espíritu auxiliar de la outsü. (Singular).

**Süi:** chinchorro o hamaca que la mujer wayuu elabora a mano en un telar. Es usado para dormir y descansar.

**Tüumma:** piedra semipreciosa con las que hacen collares, es valiosa y da prestigio entre los wayuu. Se usa en las alianzas matrimoniales y en los pagos de diferentes índoles.

**Wanülüü:** enfermedad grave. Espíritu que causa la enfermedad y mata al wayuu.

**Wayuu:** persona. Grupo indígena que habita en el departamento de La Guajira (Colombia) y en el estado Zulia (Venezuela).

**Wayuunaiki:** idioma del pueblo wayuu.

**Yalujapi:** medicina wayuu, jawapia que se usa para tratar el mal de ojo.

**Yoluja:** espíritu maligno, también se denomina así a los espíritus de los wayuu que han fallecido y se encuentran en *jepira*.

**Yonna:** danza ritual del pueblo Wayuu.

**Yotojolo:** Corazón del cactus que cuando se seca es como una especie de madera que se usa para la construcción de los techos de las viviendas.

**Yüüja:** huerto o roza.

## Lista de referencias

- Almendro, Manuel. 2008. *Chamanismo: La vía de la mente nativa*. Barcelona: Kairós, S.A.
- ANLA, Autoridad Nacional de Licencias Ambientales. 2018. *Reporte de Alertas Zona Hidrográfica Caribe-Guajira*. MinAmbiente.
- Auto 004 de 2009. <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm>
- Bacigalupo, Ana Mariella. 1994. "El poder de las machis mujeres en los valles centrales de la Araucanía". En *Comprensión del pensamiento indígena a través de sus expresiones verbales (simposio)*. Coordinado por Yosuke Kuramochi, 11-56. Quito: Abya Yala.
- Bidou, Patrice, y Michel Perrin. 1988. *Lenguaje y palabras chamánicas*. Quito: Abya-Yala.
- Bilhaut, Anne-Gaël. 2011. *El sueño de los záparas: Patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía*. Quito, Ecuador: Abya-Yala/Flacso, sede Ecuador.
- Castro, Diana. 2017. *La expansión del VIH y Sida: percepciones y respuestas sociales en los Wayuu de Colombia*. Tesis doctoral, España: Universidad de Granada.
- Cerrejón. 2017. "Informe de sostenibilidad 2017". [www.cerrejon.com/wp-content/uploads/Cerrejon\\_Informe\\_Sostenibilidad\\_2017-Ilovepdf-Compressed.pdf](http://www.cerrejon.com/wp-content/uploads/Cerrejon_Informe_Sostenibilidad_2017-Ilovepdf-Compressed.pdf)
- CIDH, Comisión Interamericana de Derechos Humanos. 2015. *Resolución 60/2015. Medidas cautelares No. 51-15. Niñas, niños y adolescentes de las comunidades de Uribia, Manaure, Riohacha y Maicao del Pueblo Wayúu, asentados en el departamento de La Guajira, respecto de Colombia*.
- CINEP, Centro de Investigación y Educación Popular. 2016. *Informe especial. Minería, conflictos agrarios y ambientales en el sur de La Guajira*. Informe especial, Bogotá: CINEP/Programa por la paz.
- CNMH, Centro Nacional de Memoria Histórica. 2010. *La masacre de Bahía Portete: Mujeres Wayuu en la mira*. Informe del Centro Nacional de Memoria Histórica, Bogotá: Taurus/Ediciones Semana/Aguilar/Altea/Alfaguara, S.A. [www.centrodememoriahistorica.gov.co/informes/publicaciones-por-ano/2010/la-masacre-de-bahia-portete-mujeres-wayuu-en-la-mira](http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/informes/publicaciones-por-ano/2010/la-masacre-de-bahia-portete-mujeres-wayuu-en-la-mira)
- Colpron, Anne-Marie. 2005. "Monopólio masculino do xamanismo amazônico: O contra-exemplo das mulheres xamã shipibo-conibo". *Mana* 11 (1): 95-128.
- Eliade, Mircea. 2001. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Evans-Pritchard, Edward. 1976. *Brujería, magia y oráculo entre los azande*. Barcelona: Anagrama.

- Guerra, Weildler. 2017. "Epilogo. Perspectivas indígenas de la paz: su estética y ritualidad". *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies / Revue canadienne des études latino-américaines et caraïbes* 42 (3): 417-424.
- Harner, Michael. 2016. *La senda del chaman*. Barcelona: Kairos, S.A.
- Harvey, Tenibac. 2006. "Ipseity, alterity, and community: The Tri-Unity of maya therapeutic healing". *Zygon* 41(4): 903-914.
- IDEAM, Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales. 2015. "Anuario climatológico 2015. Boletín climatológico mensual".  
[http://www.ideam.gov.co/web/tiempo-y-clima/climatologico-mensual?p\\_p\\_id=110\\_INSTANCE\\_xYvIPc4uxk1Y&p\\_p\\_lifecycle=0&p\\_p\\_state=normal&p\\_p\\_mode=view&p\\_p\\_col\\_id=column-1&p\\_p\\_col\\_count=1&\\_110\\_INSTANCE\\_xYvIPc4uxk1Y\\_struts\\_action=%2Fdocument\\_library\\_display%2Fvie](http://www.ideam.gov.co/web/tiempo-y-clima/climatologico-mensual?p_p_id=110_INSTANCE_xYvIPc4uxk1Y&p_p_lifecycle=0&p_p_state=normal&p_p_mode=view&p_p_col_id=column-1&p_p_col_count=1&_110_INSTANCE_xYvIPc4uxk1Y_struts_action=%2Fdocument_library_display%2Fvie).
- Ingold, Tim. 2015 "Conociendo desde dentro: Reconfigurando las relaciones entre antropología y etnografía". *Etnografías Contemporáneas* 2(2): 218-232.
- IPES Elkartea, Instituto, Promoción Estudios Sociales, Red de mujeres indígenas Seymaka, Fuerza de mujeres Wayuu y Wayunkerra Indigenous Women's Initiative. 2015. "Desde el desierto: Sobre pueblos indígenas y una catástrofe sistemáticamente inducida. El caso del pueblo Wayuu en Colombia". Informe presentado ante el Comité para la eliminación de la discriminación racial, Ginebra, periodo de sesiones 87.  
[https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CERD/Shared%20Documents/COL/INT\\_CERD\\_NGO\\_COL\\_21216\\_S.pdf](https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CERD/Shared%20Documents/COL/INT_CERD_NGO_COL_21216_S.pdf)
- Jaramillo, Ana Maria. 2018. *Sueños que guían, enseñan y recuerdan los sueños en la cultura Wayuu*. Tesis, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Langdon, E. Jean. 1996. "¿Mueren en realidad los chamanes?: narraciones de los siona sobre chamanes muertos". *Alteridades* 6(12): 61-75.
- \_\_\_\_\_. 2014. *La negociación de lo oculto: Chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo*. Popayán: Universidad del Cauca.
- León, Luís. 2010. *Chamnismo ancestral indígena en el encuentro del sí mismo*. Bogotá: Universidad Cooperativa de Colombia (Educc).
- Lévi-Strauss, Claude. 1995. *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós, S.A.
- Lévi-Strauss, Claude, Franz Boas, Edward B. Tylor, Carlos Castaneda, María Sabina, Holger Kalweit. 2005. *Chamanes a través de los tiempos: Quinientos años en la senda del conocimiento*. Editado por Jeremy Narby y Francis Huxley. Barcelona: Kairos, S.A.

- Ministerio del Interior, Dirección de Asuntos indígenas, Rom y minorías. 2014. *Plan Salvaguarda del pueblo Wayuu. Zona norte de Albania (Resguardo Alta y Media Guajira, resguardo Cuatro de Noviembre y parcialidades)*. Editado por Asociación de autoridades indígenas del resguardo 4 de Noviembre Coordinado por Delegados de la mesa de diálogo y concertación para el pueblo Wayuu. Albania.
- \_\_\_\_\_. 2017. "Resguardos indígenas a nivel nacional". *Datos abiertos. Gobierno digital Colombia*. <https://www.datos.gov.co/Ordenamiento-Territorial/Resguardos-ind-ge-nas-a-Nivel-Nacional/d7se-6xhm>
- Misión de Observación, Salud, Ambiente y Minería en La Guajira. 2018. "Informe". Bogotá.
- Morillo, Alonso, y Carmen Paz. 2008. "Los sueños y su importancia en el pronóstico y tratamiento de la vivienda de los wayuu en Venezuela". *Gazeta de Antropología* 24(2): 1-15.
- Observatorio del programa presidencial de Derechos Humanos y DIH. 2010. "Diagnóstico de la situación del pueblo indígena Wayúu".
- Ojeda, Guillermo. 2013. *Contexto social y lingüístico de la mujer Ouutsü. Autoridad espiritual Wayuu*. Colombia: Verdessa.
- Paz, Carmen, Morelva Leal, Johnny Alarcón, Carlos Valbuena, Nelly García, y Dilia Flores. 2010. "Ser curador Wayuu en la globalización y no morir en el intento". *Index de Enfermería* 19 (2-3): 88-92.
- Paz, Carmen. 2007. *Sistema explicativo del proceso salud-enfermedad en niños wayuu. Propuestas para la promoción de salud desde la interculturalidad*. Maracaibo: Ediciones del Vice Rectorado Académico, Universidad del Zulia.
- \_\_\_\_\_. 2017. "Hacer los sueños. Una perspectiva wayuu". *Entre Diversidades*: 277-288.
- Perrin, Michel. 1982. *Antropólogos y Médicos frente al arte guajiro de curar*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- \_\_\_\_\_. 1987. "Shamanistic Symptoms or Symbols? A Case of Indetermination: (The Body of the GuajiroShaman)". *Anthropos*, 567-580.  
<https://www.jstor.org/stable/40463480>
- \_\_\_\_\_. 1988. "Formas de comunicación chamánica: el ejemplo guajiro (Venezuela y Colombia)". En *Lenguaje y palabras chamánicas*. Coordinado por Patrice Bidou y Michel Perrin, 61-79. Quito: Abya-Yala.
- \_\_\_\_\_. 1992. *Los Practicantes del sueño: el chamanismo Wayüu*. Caracas: Monte Ávila.

- \_\_\_\_\_. 2011. "Cura chamánica, sueños y eficacia terapéutica: el ejemplo de los Wayuu". En *Perspectivas en salud indígena: cosmovisión, enfermedad y políticas públicas*. Editado por Germán Freire, 227-249. Quito: Abya-Yala.
- Perruchon, Marie. 1997. "Llegar a ser una mujer-hombre: chamanismo y relaciones de género entre los Shuar". En *Complementariedad entre hombre y mujer: Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. Coordinado por Michel Perrin y Marie Perruchon, 47-75. Quito: Abya-Yala.
- Quiroz, Erica. 2015. *La mujer y la medicina tradicional en el resguardo de Panán: El rostro detrás de la historia*. Tesis, San Juan de Pasto: Universidad de Nariño.
- Ramírez, Karmen. 2007. *Desde el desierto: notas sobre paramilitares y violencia en territorio wayúu de la Media Guajira*. Maicao: Copyleft.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1989. *Nueva historia de Colombia, tomo I: conquista y colonia*. Bogotá: Planeta.
- Rincón, Lucía. 2006. "Enfermarse y curarse en La Guajira: la salud entre tradición y modernidad". *Revista PRAXIS* (59): 19-33.  
<http://www.revistas.una.ac.cr/index.php/praxis/article/view/4651/4478>
- Sánchez, Esther. 2009. *Los pueblos indígenas en Colombia: derechos, políticas y desafíos*. Bogotá: UNICEF.
- Sentencia T-302 de 2017. Acción de tutela para proteger los derechos fundamentales a la salud, al agua y a la alimentación de niños y niñas del pueblo Wayuu del departametro de La Guajira.
- Sherzer, Joel. 1988. "El arte verbal de los cantos shamanísticos Cuna". En *Lenguaje y palabras chamánicas*. Coordinado por Patricia Bidou y Michel Perrin, 49-60. Quito: Abya-Yala / MLAL (Movimiento Laicos para América Latina).
- Taussig, Michael. 2002. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá D.C.: Norma.
- Tedlock, Barbara. 2005. *The Woman in the Shaman's Body: Reclaiming the Femenine in Religion and Medicine*. Nueva York: Bantam Books.
- Trejos, Luís. 2016. *Política e ilegalidad en La Guajira*. Bogotá: Observatorio Colombiano de Violencia y Gobernanza / Friedrich Eberto Stiftung.
- Turner, Víctor. 1999. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI.
- Villalba, José. 2008. "Wayuu resistencia histórica a la violencia". *Historia Caribe* V (13): 45-64.