

# Simbolismo del ritual de paso femenino entre los Wayuu de la alta Guajira

Maya Mazzoldi<sup>1</sup>

Antropóloga  
Universidad Nacional de Colombia

## Resumen

La interpretación de los relatos recopilados en torno al ritual de paso femenino celebrado en la tradición de la etnia wayuu se enfoca en los actos rituales que dan cuenta del paso de la niña a la mujer ideal. Esa importante inscripción cultural remite a la creencia en lo sagrado presente en la educación de la sexualidad, la personalidad y el comportamiento de la mujer y del hombre. A través de la experiencia de mujeres de distinta generación de la Alta Guajira, este artículo se aproxima a las motivaciones y estados anímicos (inducidos mediante la disciplina ritual) que persisten en ellas junto con el sincretismo de sus lugares de vida. Este pasaje de la infancia a la adolescencia se inscribe mediante un ritual de la pubertad física, corto (de tres a cinco días), sucedido por una larga ceremonia de iniciación o noviciado que llamo "ritual de la pubertad social". Llamo al conjunto "Simbolismo del ritual de paso femenino", refiriéndome a la apreciación estética y moral inherente a la modificación corporal de la púber y a la intención de los elementos sagrados que conforman el ritual.

*Palabras clave:* Simbolismo, etnia Wayuu, ritual de paso, indígenas-Colombia.

## SYMBOLISM OF THE INITIATION WOMEN RITUAL AMONG THE ALTA GUAJIRA WAYUU

### Abstract

This article interprets Wayuu men and women narratives around women initiation ritual practice that marks the step through which girls become ideal women. This important cultural inscription refers to beliefs of the sacred instilled through their sexual education, patterns of gender roles, expectations and personality. Focusing on the experience from different generations of women from the Alta Guajira region, this article addresses the long term-induced motivations and moods through ritual discipline that are part of syncretic spaces of their social life. The ritual of physical puberty is short (from three to five days) and followed by a longer initiating ceremony that I call "Ritual of social puberty". "Symbolism of feminine initiation ritual" refers to the aesthetics and morals that are inherent to the changes inflicted upon the body of the initiate as well as the purposes of the sacred elements that constitute the ritual.

*Key words:* Symbolism, initiation rituals, Wayuu, indigenous-Colombia

---

<sup>1</sup> Este artículo hace parte de la tesis de grado *Sociedad y Simbolismo. Aspectos de la Corporalidad femenina entre los wayuu de la Alta Guajira*.

## INTRODUCCIÓN

Este artículo comprende la interpretación que las mujeres y hombres wayuu me dieron a conocer de su *tradición*<sup>2</sup>, en especial de la práctica del ritual de paso femenino en la pubertad. En la recopilación de esta información participaron mujeres de distinta generación y ocupación procedentes de tres localidades en la Alta Guajira: el pueblo de Nazaret, dos veredas del corregimiento de Puerto Estrella y algunas de Siapana.

El interés más particular se centra en identificar las relaciones que integran el tratamiento simbólico aplicado para la menarquia y en la *iniciación* a la vida social. El simbolismo que contiene esta etapa del ciclo vital femenino se refleja en el complejo de actos rituales que sacralizan y modelan la corporalidad femenina. Pueden ser descritos, de manera general, así: una primera fase en la que se somete a la joven a un encierro debido a la llegada de la menarquia y una segunda fase o *iniciación* en donde la “nueva señorita” es instruida por una maestra reconocida por sus habilidades en el tejido o por el alto precio que su padre recibió con su matrimonio.

En el año 2000 presencié dos de los “Talleres de prevención para la salud de la mujer wayuu” que venía realizando un equipo de enfermeras y médicos del hospital de Nazaret: el imaginario de las mujeres se percibía entrelazado en la vida cotidiana con las tensiones producidas por la *destradicionalización*<sup>3</sup> de algunas localidades y el desarrollo de instituciones como los centros de salud, además del empleo asalariado y el uso de servicios públicos. Ese primer acercamiento determinó la realización de mi trabajo de campo entre las mujeres wayuu de Alta Guajira (I sem. 2002), para tal propósito estudié etnografías como las de Virginia Gutiérrez de Pineda (1950, 1986) y Barbara Watson Franke (1983) directamente relacionadas con la mujer wayuu<sup>4</sup>, entre otras, introductorias al mundo social y religioso wayuu.

<sup>2</sup> Entendiendo por *tradición* que se refiere a “memoria colectiva”: contiene el ritual, utiliza criterios de verdad, a diferencia de la costumbre es vinculante con moralidad y emotividad, tiene guardianes, (Giddens, 1997: 84).

<sup>3</sup> El término es utilizado por A. Giddens, S. Lash y Ulrich Beck (1997) para referirse al orden social en el que cambia el *status* de la tradición, es decir, deja de ser predominante.

<sup>4</sup> Bárbara Watson Franke realizó trabajo de campo entre 1967 y 1975. Escribió también un artículo relativo a la práctica ritual del encierro para hombres como mujeres y uno acerca del rol central de la mujer en la cultura teniendo en cuenta los cambios en la vida social.

La exposición comprende la siguiente estructura: una introducción al sincretismo que se vive en la Alta Guajira desde una presentación del nuevo contexto educativo en el que se enmarca la llegada de la menarquía; una reconstrucción paso a paso de la secuencia del proceso ritual mediante citas de interlocutoras(es) wayuu y de la etnografía de Barbara Watson (1983), especificando las dimensiones estéticas y morales a las que se extienden los elementos simbólicos-sagrados del ritual; algunas conclusiones generales en forma de hipótesis.

## AHORA, CUANDO LLEGA LA PRIMERA SANGRE

En el caluroso pueblo de Nazaret, enero es también periodo de vacaciones.

En las horas de la tarde, Paola, *majayülü* o señorita, estudiante de pedagogía en Riohacha (21 años), vestida con su manta y sentada en el chinchorro que está colgado en la habitación principal de la casa, sigue tejiendo con agujas una mochila grande, de diseño tradicional pero en tonos grises; su madre, María Verónica, se encuentra a su lado ya que desea escuchar la conversación que tendremos. La radio está prendida como es común en la casa, se escucha una emisora venezolana con vallenatos.

Otra de las hijas de María Verónica estudia sociología en Bogotá, por eso empiezo contándoles del trabajo de Reina Torres Ianello, quien estuvo entre los Cuna de Panamá estudiando la condición de la mujer en esa etnia; menciono algunos de los privilegios que se le conceden en la sociedad: la marcación de su paso a la vida adulta, los adornos que lleva exclusivamente por ser mujer, el matrimonio de residencia matrilocal; les digo también que ese estudio es de los años setenta, por lo cual son posibles ciertos cambios en la continuidad de esa tradición hasta el día de hoy. Entonces Paola empieza a contarme:

“Fui una niña consentida entre mis hermanos y hermanas. Terminé la primaria en el Internado y luego fui a estudiar a Riohacha.

Cuando me desarrollé no sabía qué era, ¡me dio susto! Cuando me llegó estaba mi mamá de vacaciones entonces yo le conté primero a ella. Ella se quedó callada le dijo a mis her-

manos: se desarrolló la niña. Y ya me molestaban ‘ay se desarrolló la niña’.

Ese día mi mamá no me dejó ir al colegio, me dijo que tenía que quedarme en el cuarto. A media noche me bañé. Estuve acostada todo el día, tomé una como colada; como una semana así.” (Paola Iguarán Uliana, wayuu, 21 años, estudiante universitaria en Riohacha. Entrevista en casa de su madre en Nazaret).

Gladis (45 años) trajo los años de su pubertad a la entrevista aclarando que su familia era de escasos recursos; conformada por una madre soltera y varios hijos que mantener por lo cual el temor de perder el cupo en el colegio internado de los capuchinos fue motivo para el cambio en la práctica del ritual que integraba la tradición entre una generación y la otra:

“Apenas fue de tres días porque mi mamá debía mandarme a clase, no iba a perder más el tiempo en el encierro. Fue como un descanso. Ella tampoco me colgó el chinchorro pegado al techo.” (Gladis Solano Wuliryu, bilingüe, 45 años, enfermera wayuu, Nazaret).

En Siapana, corregimiento más cercano de Venezuela, la vida de las jóvenes estudiantes de colegio se entrelaza a la tradición a través de la abuela, la madre, la tía o las hermanas que imponen la práctica ritual considerándola parte esencial de la formación de su identidad como mujeres wayuu:

“Ella apenas ha salido del encierro hace cuatro meses, su cabello no es largo aún, estuvo un año entero encerrada. Todas sus hermanas son tejedoras.

Durante cuatro días no come nada mientras está encerrada y guindada en el techo. Le dan a tomar **kasuo’ulu** para que los músculos sean fuertes, **pali’ise** para darle vigor a la sangre. A media noche la bajan para bañarla, la baña la abuela, después le cortan el cabello.

A Just Mayle le gustó estar en encierro, no fue problema en su casa que faltara al colegio.” (Relato de su tía materna Rosalía Ipuana, 70 años, la niña tiene 13 años, Siapana, Alta Guajira, marzo de 2002).

Según me dijeron, las circunstancias por las que una joven no es encerrada en su pubertad varían bastante: traslado a la ciudad

por estudio, trabajo de la madre, nuevas creencias adoptadas en la familia, etc.

“Liliana fue a Maracaibo cuando tenía 12 años, tiene 6 hermanos, tres mujeres y tres varones. Ella fue la única que no le hicieron el encierro. Las hermanas lo hicieron con la abuela materna. El padre viene de Nazaret. Ella empezó el Internado en Siapana a los siete años, estudió hasta quinto de primaria.

En Maracaibo estaban las hermanas, no la quisieron encerrar, pensaban que ella no merecía semejante castigo de Dios. Cuando le llegó una de las hermanas le dijo que era ya señorita y del cambio que traía eso a su vida. Ella de pequeña sabía que debían encerrarla, cortarle el cabello. A las hermanas les daba pena hacerlo.

Liliana desearía saber hacer chinchorro pero no se lo enseñaron nunca; sabe hacer mochila con las agujas. En Maracaibo terminó el colegio y trabajó en una fábrica de bolsas, era todo el día trabajando, duró tres años. Tuvo buenos patrones”. (Anotaciones en diario de campo, Liliana Uliana, bilingüe, 22 años, vive con su madre en Taplamaana, Siapana).

Generalmente el tiempo de vacaciones escolares es dedicado al encierro de quien se hiciera una nueva señorita si en el ámbito familiar en el que se desarrolla la púber el ritual se mantiene como educación propia de una mujer wayuu:

“Jazmery se desarrolló a los doce años, coincidió con las vacaciones del colegio. Estaba en el monte cuando le llegó, ella no sabía qué era esa sangre.” (Jazmery Fernández Jausayú, bilingüe, 18 años, anotaciones diario de campo, Yorijalü, Corregimiento de Nazaret, 28 Enero de 2002).

“En el desarrollo estudiaba en Nazaret, la recogieron por el compromiso de advertencia del Internado; le notificaron a la abuela. Le cortaron el cabello, no la acostaron boca abajo en el suelo, eso es mentira. Le hicieron los cuidados normales, sin acostarla boca abajo antes. Tuvo que seguir dieta y ayuno de líquidos en el chinchorro.” (Eudoxia Gonzales, bilingüe, 65 años, artesana de Nazaret, Alta Guajira, febrero de 2002).

## INFINITOS LUGARES DONDE LA TRADICIÓN SE HACE

A pocos kilómetros del pueblo de Nazaret, en una vereda conocida por el nombre de Patzuain, la madre de Edilma Zambrano Uliana y sus hermanas, creen en la eficacia de la práctica ritual para la buena formación de la mujer; ellas viven del pastoreo y del tejido; prefieren el campo a la vida de la ciudad; conocieron la ciudad cuando estuvieron trabajando y visitando a otros parientes en Maracaibo.

La más joven es **outsu**, nombre para el médico tradicional que cura con adivinación del tabaco, previene peligros mediante el anuncio de los sueños, aplica emplastes de plantas, etc. En su familia predomina el habla de wayuunaiki aunque con sus hijos/as y esposo hablan español; sus casas conservan la estructura y materiales naturales que el wayuu ha usado siempre; saben del poder curativo y venenoso de algunas plantas y sin embargo, según sea la enfermedad recurren también al servicio médico del hospital. En general, en sus vidas los principios estéticos y morales derivan de una tradición omnipresente:

“Dolores es maestra en una casa de la cultura en Maracaibo, en el barrio Panamericano, ella vive hace veinte años ahí. Ella se fue de la casa cuando tenía 21 años, casada con un wayuu venezolano. Volvía cada mes o cada cuatro a la serranía, a visitar a su familia. Allá también duermen en chinchorro, ‘hace más calor que acá’.

Dice que aquí en la serranía no le falta nada: tiene comida, allá el que no tiene trabajo no come. No siempre han pasado con trabajo en su casa.

Cuando Dolores estuvo en encierro duró dos años, ella estaba contenta porque aprendió a hacer de todo. Ella se lo transmitió a sus hijas: la segunda hija la encerró por dos años en la casa, con todas las reglas y todas las medicinas: primero la **jawapia**, **kasuo’ulu**, **pali’ise**, **wui’toi** en baño para que tenga un buen hombre, **kushinai**, para que no sea floja.

De comida le dio solamente carne de oveja, sopas, nada de seco, ninguna fruta, nada de auyama. La dejó bien solita, la veía ella no más hasta cuando salió. Le hicieron una comida cuando salió, a la hija le daba pena ver la gente, salió bien blanca. Dolores cree que es bueno para una mujer el encierro. Dolores tiene trece hijos, dice que es bueno tener muchos, por todo.

La tercera hija estuvo un año y medio encerrada, por el estudio del Internado. Cuando salió del encierro continuó estudiando. A la cuarta hija, Dolores la encerró por dos años también, ella estudia aún. Las deja en el chinchorro siete días hasta que se les acaba la sangre. Le quedan aún tres hijas que no se han desarrollado, de ocho, de once y de trece años. Sus hijas y ella se visten de las dos maneras y saben los dos idiomas. En su familia todos ya conocen Maracaibo". (Dolores Zambrano Uliana, bilingüe, 45 años, Patzuain, Corregimiento de Nazaret, Marzo 2002 anotaciones de diario de campo).

Los relatos citados habitan la memoria de mis interlocutoras años después de la experiencia; generalmente la edad en que se realizan estos rituales oscila entre los doce y los catorce años. Sin embargo, se pueden distinguir los actos simbólicos más destacados en esta primera secuencia: apenas llegada la menarquía la púber es aislada en una casita separada; debe acostarse boca abajo, en el suelo, durante unas horas; enseguida la tía, la hermana mayor, la madre o una tía o el tío, guindan un chinchorro templado de manera que ella no pueda bajar ni ser vista por nadie:

"Eso lo sé porque una vez que iba a recoger a una compañera con la que me iba siempre, ese día llegué pero cuando entré a la casa la mamá como que había salido. Yo busqué por todo lado a la muchacha.

La llamé y entonces la niña me respondió en voz bajita, ya la vi...entonces guindada en el techo. Me asusté. ¿Qué fue? ¿Qué te pasó? - No puedo hablar- dijo ella". (Gladis Solano Wuliryu, enfermera wayuu, 40 años, Nazaret, Alta Guajira, enero 2002) .

### **Aislamiento: la sangre en el útero**

"La acostaron sobre una sábana que pusieron en tierra, estuvo boca abajo, bien quieta, como media hora. Un tío fue el que colgó el chinchorro, bien alto. Estaba nuevo, con hicos nuevos. Ahora la acostaron recta, boca arriba. No tenía ya ningún adorno, estaba envuelta en el chinchorro." (Jazmery Fernández Jausayú, bilingüe, 18 años, anotaciones diario de campo, Yoriyalü, Corregimiento de Nazaret, 28 Enero de 2002). "Edilma se desarrolló a los 13 años en la casa de su mamá. Lloró cuando le llegó la regla. La madre le dijo que se acostara de mañana hasta la tarde, boca abajo, para evitar dejarla con barriga. Estuvo en el suelo. Por la tarde la subieron sólo mu-

jeros, no la vio nadie más.” (Edilma Zambrano Uliana, bilingüe, 30 años, Patzuain, Corregimiento de Nazaret, Marzo 2002).

Las restricciones que marcan una creencia en la transformación de corporalidad y personalidad parten de la concepción del elemento fisiológico como sagrado, lo cual desencadena que el comportamiento social pueda ser conducido dentro de los límites aceptados en la práctica ritual de la tradición.

Esta primera fase se realiza cuando la niña está con la regla. La imagen de un embrión que debe reposar inerte es producida por la prescripción ritual que obliga a la niña a seguir de manera pasiva cada instrucción que se le da; como el permanecer en el suelo por unas horas; luego mantenerse inmóvil acostada en el chinchorro; evitar gestos superfluos como el rascarse, el moverse, el escupir. Se cree que sin el seguimiento de las restricciones quedarán huellas marcadas en los humores que tendrá después el cuerpo; alguna extremidad más larga, quedará barrigona, u otras anomalías. La restricción del movimiento y el ayuno completo también propician en la mujer que sea respetada por todos y de buen carácter:

“Estuvo cinco días sin comer ni beber, debía estarse quieta. Si abría las piernas su sexo le quedaría hediondo, si alzaba los brazos le daría sudor (olor de sobaco), no podía hablar en voz alta, no debía rascarse para no dejarle marcas a su cuerpo.” (Edilma Zambrano Uliana, bilingüe, 30 años, Patzuain, Corregimiento de Nazaret, Marzo 2002).

“Cuando tuvo sed, le dieron *pariise*. Dice que *es para planificar los embarazos* –que no sean tan seguidos- cada dos o tres años. Ella estuvo tres días así. No debía hablar, ni reír, como si estuviera durmiendo.” (Jazmery Fernández Jausayú, bilingüe, 18 años, anotaciones diario de campo, Yorijalü, Corregimiento de Nazaret, 28 Enero de 2002).

Los primeros rituales que se realizan en esta fase se pueden identificar como ritos de marginación cuando inicia el aislamiento y abandona sus actividades cotidianas; luego ritos liminares, puesto que la púber está en la gestación del cambio entre su estado infantil anterior y la adolescencia. La fase inicial completa equivale a los días (tres a cinco) que ella permanece guindada en el chinchorro, en lo alto del techo; en ayuno de sólo líquido hasta que su sangre termina.



Si la eficacia del ritual reside en el temor de los efectos causados por el desconocimiento de las instrucciones, entonces en la formación del cuerpo influyen fuerzas externas que se manifiestan en los actos simbólicos del ritual; de esta manera se evitan o se realizan actos que encaminan a la púber hacia la concepción de belleza corporal femenina y comportamiento social aceptados

### Purificación

El final del sangrado indica el día en que la bajan de la hama-ca. A partir de este momento se realiza un ritual que integra a la joven en su nuevo estado a través de actos simbólicos como un baño, toma de infusiones, corte del cabello, cambio de muda, una primera comida blanca a base de mazamorra y una segunda preparada con carne de chiva:

“Al tercer día la bañaron con una preparación de agua, infusión hecha la noche anterior, del árbol **kutte'ena** (llamado Almácigo) y de otra planta: **molono** que ayuda a las personas, es como una viejita que ayuda a las personas necesitadas. Era una *majayülü Jukwaitpa*. (Jazmery Fernández Jausayú, bilingüe, 18 años, anotaciones diario de campo, Yorijalü, Corregimiento de Nazaret, Enero de 2002)

“Después del tercer día, ya sentida hambre y sed no se siente ya nada, se está es mareada. *La bajaron cuando la sangre se le había ido*, si baja cuando todavía tenía la sangre será irrespetuosa con la mamá, el padre y con los hermanos mayores, por eso sólo baja cuando la sangre se ha ido.” (Edilma Zambrano Uliana, bilingüe, 30 años, Patzuain, Corregimiento de Nazaret, Marzo 2002).

“Estuvo bien adentro. Ella *la bañaban a media noche, salía era de noche*. Tenían mucho cuidado. Ella dice que la gente de antes era mejor que ahora. La hija de ella... ella sí la guindaron. Le parecía bien lo que le hicieron.” (Olimpia Epieyú, monolingüe, 80 años, Waatpana, Corregimiento Puerto López, marzo 2002).

En este recorrido de la sangre desde lo profano del estado infantil hacia lo sagrado que debe ser protegido en la vida adulta, como por ejemplo el antiguo cuidado ritual para la mujer parturienta, se evoca el simbolismo que marca el ciclo de vida femenino integrando una delimitación ritual tanto estética como moral.

El baño que le hacen sobre una piedra purifica el ingreso al estado nuevo de adolescente, de señorita ideal para la sociedad, debe realizarse en la noche o en la madrugada; con agua fresca preparada con la corteza del árbol **Kutte'ena** de manera que infunde en el cuerpo femenino la belleza apreciada por los wayuu: firmeza, lozanía, blancura de su piel. En general, esta creencia permite sugerir que el paso de la textura y color de la madera del árbol Almácigo -que hace parte del entorno natural de la Serranía de la Macuira- cuyo tronco es liso y la madera blanca, se transmiten a la piel de la mujer por el hecho de entrar en contacto; se cree que el baño con esta corteza prolongará la juventud de la mujer.

### 2.3. Infusiones de la estética corporal

La toma de infusiones de plantas que alteran el organismo femenino en el inicio de la pubertad protege la sangre y la vigoriza:

“Claro, dice mi mamá que tomamos la planta para componer el cuerpo, para componerlo o sea que con forma de ser....ajá. Alguna planta que es importante que toma *para no envejecer*, por ejemplo **paliise** o **jawapi** o **kasushi** como llaman de **kasuoin**... que es blanco. Ese **kasuoin** yo si no tomé, porque en ese tiempo no había...” (Nelly Zambrano Uliana, 35 años, Kulesiamana, Corregimiento de Nazaret, marzo 2002).

El uso de plantas amargas como la **pariise**, **wui'toi** y **jawapia** se hace para lograr mantenerse jóvenes, pero es posible intuir que la sangre en el organismo femenino se vigorizará con el sabor amargo de las tomas; unido al ayuno de alimentos la púber purificará su organismo. Ellas dicen que fortifica la sangre y controla la fertilidad. Las mismas plantas que se preparan para la púber son ofrecidas a la mujer parturienta o *jemeyut ka* y a su recién nacido:

“La madre en cuarentena no debe recibir el viento porque se le enfría el crío a la madre, puede sufrir con el tiempo dolores de cabeza. La dieta es sin sal para la parida. También le dan **paliise** para que se nutra y se energice como el bebé. Se la dan como tomar agua. El bebé no está separado de la madre, recibe la leche materna. Ella no puede comer carne de res, ¿sabes?! Es muy pesada. Le hace daño en el sentido que con el tiempo se envejece rápido, porque el animal es pesado ¿será

el espíritu del animal? Chiva sí puede comer. Gallina no porque se enferma de nada.” (Gladis Solano Wuliryu, enfermera wayuu, 45 años, Nazaret, Alta Guajira, febrero de 2002).

La toma de la preparación de un macerado **wuit'toi** influye también en el tipo de hombre que vendrá a buscar a la nueva señorita; la infusión de una planta que lleva el mismo nombre del árbol **kushinai** despierta a las tejedoras cuando se están quedando dormidas en lugar de tejer; las hace menos perezosas:

“La segunda hija la encerró por dos años en la casa, con todas las reglas y todas las medicinas: primero la **jawapia**, **kasuo'ulu**, **pali'ise**, **wui'toi** en baño para que tenga un buen hombre, **kushinai**, para que no sea floja.” (Dolores Zambrano Uliana, 45 años, bilingüe, Patzuain, Corregimiento de Nazaret, apuntes de diario de campo, marzo 2002).

### Todo nuevo, un ser perfecto

Las tinajas que están en la casita contienen agua fresca para los baños, así la piel de la niña se hará blanca y firme. Las tinajas deben ser nuevas; la nueva señorita puede tocar sólo cosas nuevas. Sobre todo durante las primeras semanas es particularmente susceptible a influencias externas peligrosas; de esta forma, todo lo que la rodea debe ser nuevo y perfecto de modo que ella misma se convierta en un nuevo ser, confiado y perfecto. Lo ilustra también el cambio de muda: le ayudan a quitarse la manta que usó mientras fue niña con el fin de hacer desaparecer otra parte de su infancia; el agua fría del baño arrastrará las imperfecciones de la niñez.

Durante la segunda fase o *iniciación*, vestirá esta nueva manta, corta hasta la rodilla, sencilla; se cree que la manta para una niña que apenas se ha convertido en señorita no debe ser vistosa. Aún en la fase preparatoria después del ayuno en el chinchorro, la joven recibe su primera comida: una sopa de maíz tierno (elote) en agua, sin sal ni azúcar. Come del tazón (hecho con cáscara de coco) que le acerca la abuela a los labios: tiene prohibido comer con cuchara durante el primer mes, no puede alimentarse por sí misma de ninguna manera; debe ser alimentada y bañada y peinada por alguien más. Todo hará que al salir sea una joven hermosa, que sabe sus responsabilidades y es respetada por los demás (B. Watson, 1983: 52-53).

### Propiciación para su estado de ánimo

En la tercera noche o quinta, la púber no ha sido vista por nadie pero desde afuera le anuncian las expectativas para la mujer en la tradición; el evento es celebrado con la familia, toque de tambor y cantos que cuentan del encierro: “la niña esta *aprendiendo a ser una mujer ideal*; de las hamacas que tejerá, de los hombres jóvenes que vendrán a comprarlas, del día en que saldrá”; le cantan que será una mujer feliz en su nueva vida porque está aprendiendo a ser una mujer hacendosa, a la que todos respetarán (Watson Franke, 1983: 54). Mientras tanto, una mujer ha sido llamada; ella es reconocida por su habilidad en el tejido y por el rico matrimonio que logró su familia y por lo tanto será la única persona que verá a la joven -mientras se hace señorita wayuu ideal- durante los meses, el año o los años que sea encerrada. De tal forma, es su maestra quien dentro de la habitación le corta el cabello y le da consejos para la vida como adulta:

“no debes llorar, ahora debes comportarte como una mujer adulta. Es importante que sigamos todas las reglas para que tu familia se pueda sentir orgullosa de tí” (Watson Franke, 1983: 49).

Los consejos de la instructora se refieren también a la actitud que deberá tener en adelante en sus relaciones con los hombres. Nelly instruyó a su hermana menor durante el encierro:

“Le aconsejé a Mary que cuando hablara con un hombre tenía que portarse bien y no como antes; sin reírse, sin pena, sin voltear la cara a un lado ni bajar la mirada. Tiene que hablarlo perfectamente así, como una persona adulta. Es eso, no vas a hablar como antes, ahora *vas a hablar como adulta*, ahora eres señorita. *No vas a tener vergüenza cuando hablas. No te vas a reír en tu forma de ser.* Es eso, cuando una persona no está encerrada no portan bien...ajá. No le dan consejos como las personas encerradas.” (Nelly Zambrano Uliana, bilingüe, 45 años, Vereda Kulesiamana, Corregimiento de Nazaret, abril 2002).

El cabello cortado lo recogen y se guarda cuidadosamente en una tela que se debe conservar; de ello depende el éxito de su matrimonio (B. Watson, 1983: 51).

“Antes de comer tiene que lavarse con **paliise** y cortezas del árbol **kutteena** en agua fresca. Le cortan el cabello a ras, le quitan todas las prendas: aretes, collares, anillo, vestido y todo lo botan. La visten con una manta roja. Toma **jawapia**, **kasu'olu** y agua de coco. No puede comer dulce porque se le caerán los dientes, se lo dan en un totumo...” (Edilma Zambrano Uliana, 30 años, bilingüe, Patzuain, C. Nazaret, marzo 2002).

El baño, la toma de infusiones, el cambio de muda, el corte de cabello y el gesto de conservarlo, son actos que simbolizan el inicio de su nueva condición social y el deseo de formar una mujer que siga el ideal estético y moral tradicionales. Cada uno de estos actos proceden dentro de la casita separada de la ranchería; al lavarla y cambiarla se da paso al ingreso en la siguiente fase del ritual que es preparatorio de la *iniciación*, un ritual prolongado en el que ella aprenderá el saber y las habilidades especiales de la mujer wayuu.

### Comida blanca

La primera comida que le dan a la señorita es al finalizar la primera fase, después de que ha sido bañada, se le ha cortado el cabello y viste la manta sencilla para la *iniciación*.

“- Sí, hubo una comida

Mercedes.- Hacen una cena, eso es para los que están afuera, para el vecino y para la misma familia, a las doce la bañan con la *kutte'ena*, con otras matas” (relato de enfermera wayuu, Mercedes Gonzales, Waatpana, marzo de 2002).

Durante el periodo de este encierro más prolongado el alimento que recibe es blanco, principalmente mazamorra sin azúcar y carne tierna de chiva.

“Ya abajo le dan *ujor*, ella no siente ya hambre, le dan poquito *ujor* y sin azúcar porque siente mareos.” (Edilma Zambrano Uliana, bilingüe, 30 años, Patzuain, Corregimeitno de Nazaret, Marzo 2002

“Ella comerá solamente mazamorra durante un mes. Después ya le dan *ayajaush* mazamorra con leche. Ella *no puede comer la carne de vaca para no envejecer temprano*”. (Relato de su tía materna Rosalía Ipuana, 70 años, la niña tiene 13 años, localidad de Siapana, Alta Guajira).

La comida más abundante que le dan es a la salida del encierro por la pubertad social, en la fiesta de integración o agregación al mundo social.

“Afuera la esperaban amigos y la familia, comida preparada. Pero la *majayülü* sólo podía comer sola un chivito nuevo. Los invitados comen chivo.”

La sola alimentación con mazamorra sin azúcar da resistencia al cuerpo sensibilizado tras los días de completo ayuno de la primera fase. La dieta rígida, la disciplina en el comportamiento y el aprendizaje de las plantas útiles para el organismo femenino integran las cualidades estéticas y morales de la identidad que se está construyendo de la mujer adulta. Influencian, por un lado, una buena constitución del cuerpo hasta edad avanzada: dientes en buen estado, ausencia de canas, una piel firme; por otro, aseguran el equilibrio en el carácter de la mujer así como su autonomía en el control de la fertilidad mediante la preparación de infusiones de plantas como la llamada ***pali'ise***.

## LA MUJER ENCERRADA TEJIENDO

“El encierro en sí es en una casita pequeña, especial para ella *peeka*, si la espían o si ella ve a alguien durante el encierro ella se va a volver celosa, debe hablar bien bajito.” (Edilma Zambrano Uliana, bilingüe, 30 años, Patzuain, Corregimiento de Nazaret, Marzo 2002).

“A los cuatro años le cortan el cabello otra vez y le colocan aretes y prendas nuevas. Ahora ella luce las prendas pero sin coquetear como antes. Todas son rojas y se llaman *kuúlülash*: *wajapuna* (pulsera de las manos), *juurijana* (collar con tuma), *ucheesa* (aretes), *juurajana* (tobillera).” (Edilma Zambrano Uliana, bilingüe, 30 años, Vereda de Patzuain, Corregimiento de Nazaret, abril 2002).

Después de la noche en que se le cantaba a la belleza y a las virtudes que tendría como mujer adulta, la joven permanece encerrada en la casita con el fin de dar comienzo a la *iniciación*. Llamaré con este término a la fase del ritual de la pubertad social que se caracteriza por ser un periodo largo (entre dos años y cinco en las

generaciones de mayor edad) de aislamiento y de aprendizaje de los diseños más difíciles del tejido. En este encierro solamente la visita su maestra, quien instruirá a la joven en las habilidades manuales que le dan prestigio a la mujer wayuu y que heredó de su antepasada mitológica *Walekeer*, la *majalülü* convertida en araña:

“Ahh la araña tejedora *Waleker*...de noche ella se transforma en mujer y hace todas las artesanías, los chinchorros...y las hermanas se apoderan de eso y se los muestran como hechos de ella... cuando en realidad ellas eran muy perezosas porque se la pasaban era durmiendo. Bueno, hasta que cuando el Wayuu es colmado de muchos regalos y más y más artesanías, entonces él dijo ‘yo voy a observar esto a ver si realmente son mis hermanas’ y resulta que era la niña que cada vez, que estaba tan sola ella se convertía en una mujer y hacía todo eso, se transformaba pues...y este muchacho la ve, el que la recogió y ella le dice ‘¿por qué me has visto? Esto no puede ser...bueno ya que me has visto, guarda el secreto’...

En ausencia de él, las hermanas por ser tan malas ella las transforma en murciélagos y luego él regresa y le dice que está enamorado de ella pero que eso no puede ser, imposible.....se enamora tanto de ella que la quiso arrastrar a la fuerza, entonces, ella se trepa al árbol, cuando quiso agarrarla por la manta lo que queda en las manos de él son las telarañas, ella se convierte en **Waleeker** y de paso le dice que multiplique todo lo que ella dejó, que llevara a las muchachas que estuvieran encerradas para que aprendieran el diseño, los diseños del **kaanas**.

Entonces el joven estaba tan triste que se va, se va de esas tierras donde el vivía y regresa al sitio donde conoció a la niña fea, barrigona, regreso allá y empieza a pensar a pensar en ella, y como aguantó hambre, sed, murió de la tristeza, en eso que cuando exhaló él su alma, su **nai** dice que sale como una exhalación y se va al universo y se transforma en la famosa estrella **irruwara**.” (Profesora Cecilia Morales, wayuu, habitante de Nazaret, abril 2002).

Se puede intuir que la motivación de algunos elementos del ritual en la etapa de la *iniciación* proceden de este mito, lo que sería explicar el ritual a través del simbolismo sagrado. Sin embargo, esta hipótesis que relaciona la representación ritual con uno de los mitos ejemplares en la tradición no ha sido corroborada por mis interlocutoras. Las influencias que surgen con los cambios sociales y culturales que atra-

viesan la vida de las familias wayuu y de la joven en el momento de su desarrollo generan interpretaciones sincréticas de los actos rituales sin relacionarlos de alguna forma con los acontecimientos o con las figuras (personajes) de su historia sagrada:

“Mercedes: Sí porque ahorita hay muchas muchachas que no quieren el encierro se rebeldizan, Olguita, comenta que ella no se dejó encerrar, si la guindaron cuatro días y se quedó fuera del encierro pero ahí mismo en la casa, por eso mismo de que ya las costumbres wayuu se han disipado

Jonathan.- Yo diría, daría mi punto de vista, que esas personas que no siguen esas *costumbres*, yo les digo que es porque están *arjunizados*, porque se encuentran con una cultura diferente a la de ellos, entonces hay un *choque* de *cultural*, ellos se sienten muy bien con la cultura *ajena* y es por eso que se les hace extraño ese tipo de costumbres”. (Jonathan y Mercedes, profesor y enfermera wayuu, en Waatpana (Puerto López), Alta Guajira, marzo 2002).

En esta fase de aprendizaje la perseverancia y el esmero de la joven son lo más importante ya que la encaminan favorablemente hacia su nueva condición social. La inscripción del ritual y sus enseñanzas se proyectan en la superficie social de algunas mujeres como un saber que pertenece a su tradición aunque su trabajo se integre a la vida asalariada:

“Pues, cogimos el rumbo donde a uno le toca sus cosas que hacer. Por lo menos yo cogí a Manaure, estuve trabajando en Manaure, en el Politécnico de Manaure, de maestra. De ahí me trasladé a Aremasain, estuve también de maestra, también de costura, de labor... chinchorro y todo eso. Después me vine para acá y me nombraron como profesora de aquí del colegio. Duré quince años con el magisterio, en esta Escuela de Paraíso” (Eudoxia Gonzales, 65 años, artesana, bilingüe. Nazaret, Alta Guajira, febrero de 2002).

### **Para un buen matrimonio**

El saber transmitido a través de la práctica ritual hace de la mujer un elemento esencial en el círculo de creencias de la tradición wayuu.

“Luego de un mes ella empieza a tejer, mochila *susu kaanas* que le pareció muy difícil, chinchorro, aprendió varios dise-



ños: *keiyas*, *kayurains*, *pitoi*.” (Caso de una niña de 13 años, el relato es de su tía materna Rosalía Ipuana, bilingüe, 80 años, corregimiento de Siapana, Alta Guajira).

“En el encierro empiezan a hilar lo que van a tejer. Luego empiezan con los flecos del chinchorro, siguen con las mochilas y por último hacen un chinchorro.” (María Rita M. Waliryu, monolingüe, 70 años, Maasi Mai [Nueva York], Corregimiento de Nazaret, febrero 2002).

“Ella debe pasar un tiempo encerrada. *Antes duraban entre dos y cinco años*, Jazmery estuvo un mes haciendo mochila. Solamente la veían los hermanos, la tía, la madre; la entrada era restringida. Una tía de ella por línea paterna, estuvo encerrada cinco años.” (Jazmery Fernández Jausayú, bilingüe, 18 años, Yorijalü, Nazaret, Alta Guajira, enero 2002).

La *iniciación* dura hasta cinco años, dos años o solamente unos meses, en la tradición se asocia con la preparación al matrimonio por lo cual constituye un ritual de paso a la pubertad social. La joven debe seguir disciplinadamente las instrucciones que guían su aprendizaje con el fin de adquirir las habilidades propias de la mujer adulta preparada en la tradición wayuu:

“Ella ya aprendió los distintos tipos de *kaanas* (diseños) que son: 1. *keiyas*, 2. *jamaa*, 3. *amanejuushi*, 4. *einaa*, 5. *piittoi*, 6. *arekerya*, 7. *kolompia no'u* (hilo sencillo), 8. *siirra* (faja), 9. *kayurains* (hilo sencillo), 10. *pattuwasu* (doble cara)”. (Edilma Zambrano Uliana, bilingüe, 30 años, vereda de Patzuain, Corregimiento de Nazaret, abril 2002).

“Estuvo dos años en encierro. Después del baño sobre la piedra le dan a comer mazamorra. En la casita *peeko ka* está sola sin papá, ni mamá. Hace hilada, chinchorro, teje con agujas, no se deja ver con cualquier hombre a ella le crece el cabello encerrada dos o tres años. Al salir, le ponen cuatro a cinco sartas de collar de la mamá y el papá para que la vean. Ya anda arreglada en los velorios, cuando la ve un hombre la va a buscar a su casa y así vienen a hablar con ella.

A sus dos hijas, les hizo todo lo que a ella. Estuvieron cada una un año encerrada, vivían en el campo, saben hacer de todo. No hay ahora abuelos ni abuelas, las hijas están en Venezuela “. (Eugenia Pushaina, 65 años, Siapana, Alta Guajira, marzo de 2002).

“Así me cuenta que era mi mamá: duraba un año ahí, sola, si no la pedían debían mantenerla ahí, preparándose para el

hombre que viene a pedirla, la hacen tejer chinchorro, el **siirra** (faja que sostiene el interior del hombre), las mochilas”. (Gladis Solano Wuliryu, enfermera wayuu, 45 años, Nazaret, Alta Guajira, enero 2002).

Como sabemos por la etnología, la sociedad wayuu no es igualitaria, aunque en su organización el poder no es centralizado. Debido a este rasgo de la jerarquía de la casta, la salida de la última fase del ritual de la pubertad social es celebrada con una fiesta de *oyonna* a la que asiste una pequeña colectividad -familiares y conocidos- con el fin de presentar a la nueva mujer en sociedad:

“Eso es para la gente de alta categoría. Según ellos una señorita nueva tenía que sacudirse y por medio de la **oyonna** va a poder sacudir la niñez y lo sacude a los invitados. Ella no puede quedar con que va a jugar al día siguiente con una muñeca. Nada de eso. Sólo teje porque no la ponen a cocinar. Tiene que ser una familia que pueda sostener eso. Sí, mi mamá al día siguiente me puso a cocinar porque ¿quién iba a hacer eso? Tenía que volver a hacer mis oficios.” (Gladis Solano Wuliryu, enfermera, 45 años, Nazaret, Alta Guajira, febrero de 2002).

Después del largo aprendizaje en la *iniciación*, ella y su familia han adquirido un *status* por el cual la familia merece una compensación simbólica que el prometido deberá reconocer en su unión con la nueva mujer:

“Ella no fue la que encerró a su hija, fue una tía porque la tía fue muy bien pagada. - Entonces eso es como para que le de un buen matrimonio-. Ella dice de que ahora no es como antes, ya nadie quiere que le encierren, las abuelas de ella era las que le enseñaron sus costumbres.

El papá de la hija de su hija (Leticia), él la pidió, pagó alto, se la pagaron a su papá. Leticia también fue pagada y fue muy bien pagada. Olimpia no ha encerrado a ninguna niña. La mamá de ella sí, las encerraba pero no las guindaba.

Cuando no hacen todos esos rituales es porque no la pagan bien pagada, porque se pone a estar a juegos con los hombres y así, no se hace respetar. Mientras que Leticia si la pidieron y fue bien pagada, es la única hija que fue bien pagada, que las otras hijas no. Leticia estuvo un año encerrada. Tiene que ser así, el encierro es por motivo de que no la vayan a ver su

cuerpo ni la vayan a desear, entonces ella dice que todos esos rituales se les hacen es a ella para que ella no envejezca rápido, ella todavía no se ha envejecido.” (Explica la enfermera Mercedes Gonzales, Olimpia Epieyú, monolingüe, 80 años, Waatpana, Corregimiento de Siapana, marzo 2002).

Entre los wayuu la mujer recibe como expectativas de su destino, el ser una madre fértil, trabajadora, hacendosa, generosa, buena esposa; es decir, se espera que sea atenta, buena anfitriona, segura, de carácter, valiente y precavida. Era de valor para el matrimonio que la mujer fuera virgen; su juventud y el encierro le garantizaban al prometido el privilegio. Las mujeres de sesenta y setenta años, a las que se les hizo el ritual con rigor describen la experiencia orgullosas de su fortaleza; les demuestra su preparación, su saber y formación dentro de la cultura.

Antiguamente el tiempo prolongado de encierro de una joven daba más prestigio a la familia al asegurar un buen matrimonio; la familia recibiría un precio alto en bienes por la educación de su hija. Hoy en día en la Alta Guajira las familias aún ligadas a la tradición encierran a sus hijas por un año, máximo dos, sin que ello les garantice una buena alianza matrimonial. Por lo menos hasta la generación que hoy tiene sesenta y setenta años la *iniciación* aseguraba además de la alianza matrimonial, el aprendizaje de los antiguos diseños del tejido wayuu; de esta forma la mujer adquiriría habilidad como artesana y, por ende, un medio de sustento. Pero las generaciones más jóvenes, estudiantes internas en Nazaret aprenden el tejido tradicional wayuu de hamacas, mochilas y fajas en los Talleres vespertinos de Manualidades que dirige una profesora bilingüe. Es así que la práctica ritual de la *iniciación* en la que se transmitía la técnica de los diseños es sustituida por el aprendizaje colectivo durante las jornadas programadas por el colegio.

## POSIBLES ANALOGÍAS EN EL RITUAL

La transición significativa que emprende el cuerpo a partir de la menarquía es representada en los pasos rituales. Al hacer de la señorita un símbolo de la dinámica tradicional en la construcción de la identidad femenina, su cuerpo atraviesa el referente natural-sagrado contenido por la llegada de la menarquía puesto que su

sangre advierte la propiciación ritual necesaria para el cuerpo femenino, para su maternidad y para las reglas de la vida social:

“Hay un mito muy lindo alrededor de Kai y de Kashi, del Sol y de la Luna. Que es al contrario: la Luna que era un ser macho, sería decir el <luno> en vez de luna....je!! (Ríe)

Y el Sol, la hembra.....entonces y que eran parientes y se enamoraron los dos y la familia no quiso, ‘que no, que eran parientes, que imposible’. Entonces ellos fueron a hacer el amor lo más lejos de la familia. Los encontraron y los separaron ¿cierto?

Los separan, entonces al separarlos ellos se convierten el uno en Luna y el otro en el Sol. Dicen que de vez en cuando la madre naturaleza se apiada de esos dos seres que se amaron tanto en la tierra y por eso es que de vez en cuando hay eclipse cuando se juntan los dos. Entonces el Wayuu no puede ver un eclipse porque dice el Sol se está comiendo la Luna. Empieza para sacarlo de ese trance con tambores, para sacarlo rápido de ese trance y a los niños les dicen ‘no miren porque ajá’....ellos atribuyen a eso que ellos dos están en el acto sexual. ‘Ustedes se van a quedar ciegos’ les dicen, todo eso le dicen a los niños.

Y Luna no estaba tan contento con eso, dicen, según la mitología que empieza a pensar en todas las niñas que ya están en son de desarrollarse y dice...‘no esa me la como yo porque me la como’ Entonces dicen la gente en la creencia que ‘cuando se desarrolla una niña es porque ha venido Luna y se acostó con ella’ entonces sangró en ese momento. Dice así. (Cecilia Morales, profesora wayuu, 45 años, Nazaret, Alta Guajira, abril de 2002).

Teniendo en cuenta que la creencia se integra al dominio social marcando la identidad femenina, la devoción con la que se realizan los actos alcanza su efecto asegurando en la joven un cambio de su personalidad y manejo de la sexualidad de acuerdo a la tradición.

Aunque la realización estricta del ritual indica una actitud mágico-religiosa inmanente en el imaginario y en la práctica, no pude verificar con mis informantes las motivaciones que según mis conjeturas conducen hacia el significante o los significantes de este ritual puesto que solamente una persona relacionó la menarquía con la mitología.

La voluntad inherente al efecto deseado a través de los actos simbólicos del proceso ritual me lleva a considerar que se aplica magia simpática; el término indica el tipo de atención y de percepción que está presente: la cualidad que se quiere extender por contagio

entre las condiciones de objetos nuevos como la manta, el plato, las tinajas y tanto la corporalidad como la personalidad de la señorita (*majayülü*) denotan la aplicación de este tipo de ciencia. Estas transmisiones rituales tienen efecto por leyes de similitud en la percepción y necesariamente el afecto de quien protagoniza el acto; se constituyen en representaciones cuya inscripción es grabada en la memoria. Esta sería una posible presentación de la estructura significativa del material y de las interpretaciones que me han dado en Alta Guajira.

### **Restricciones de la voluntad para lo sagrado**

A través de los análisis de Auge -quien bebe de otras fuentes etnológicas- se explica lo que sucede en un “dispositivo ritual”: el pensamiento simbólico tiene como finalidad pensar el cuerpo como objeto y el objeto como cuerpo (Augé, 1996 [1988]: 75). El rey en su trono debía permanecer quieto como una estatua, sin tocar el suelo, *sin moverse ni por un instante; mineralizarse en vida*, mostrando así la santidad de su figura: “[...] alcanza todas las partes de su cuerpo, hasta el punto de que él mismo no se atreve a cortarse los cabellos, la barba o las uñas” (Augé, 1996 [1988]: 73). Idealmente para el micado japonés, el rey no debía ver a nadie ni nadie podía verle, su cuerpo debía permanecer inmóvil, sin mover ni manos ni pies, sólo durante la noche le era lícito ‘abandonar su morada para tomar un baño’. Se suponía que por ese medio se mantendría la tranquilidad del imperio, pues si sus ojos se fijaban en algo o se volvían de un lado a otro, habría que temer hambre, guerra e incendios (Augé, 1996 [1988]: 74). Para la señorita ideal wayuu, mientras se le exige la total inmovilidad, sin tocar el suelo, ni ver el sol, recluida en una casita, sin poder comer con sus propias manos, se aplicaría también esa técnica del sistema simbólico que sacraliza su cuerpo como el de un soberano a través de la representación ritual, de ahí la actitud de completa obediencia que le corresponde.

Es posible observar en el tratamiento simbólico que espera a una figura soberana en las narraciones de los antiguos cultos a los dioses de la esfera cultural que delimitan hoy Togo, Benín y Nigeria, (antiguo Dahomey) que el uso de la idea de *limitación* está en la base de esta construcción. Así mismo, en el tratamiento ritual por el que pasa una púber entre los wayuu, según el trayecto descriptivo que hasta ahora se ha completado en torno al ritual de la pubertad física, el cuerpo de la *majayülü* también se hace símbolo temporal de la antigua sacralidad femenina entre los wayuu. Ade-

más en más de un aspecto la extraordinaria dignidad de los reyes supone una dimensión supra histórica que es propia también de la condición de la *majayülü* (señorita wayuu) durante los ritos de marginación y purificación previamente descritos: en los tabúes que hacen parte de la ceremonia de la pubertad fisiológica que hemos descrito y que indican una técnica que hace de ella el objeto delimitado por una sacralidad aceptada por la colectividad que sanciona la tradición ritual.

En lo que respecta a las semejanzas que hay “entre las prohibiciones referentes a la mujer, mientras estas tienen la menstruación o durante su embarazo” y las prohibiciones en la vida cotidiana de los soberanos más sagrados, el *micado* japonés, los incas más nobles o el señor dueño de la lluvia *samo*, encontramos un interrogante sin solución que ya plantea Françoise Héritier<sup>5</sup>:

“¿Por qué la mujer en su periodo de menstruación así como los soberanos japoneses o los incas, no puede exponerse inconsideradamente a la luz del sol?” (Cit. Augé. 1996 [1988]: 73 - 74).

Así mismo, quienes se preparaban para el sacerdocio y los aspirantes a ser caciques entre los Muiscas eran *iniciados* mediante un largo proceso ritual durante el cual se les prohibía ver la luz del sol en un oscuro y pequeño recinto (Correa, 2001: 29). ¿Qué relación se puede trazar entre una *iniciación* ritual, la ceremonia dedicada a la menarquía en ciertas etnias, la oscuridad y la luz del Sol?

### Otras hipótesis en torno al ritual de paso femenino

En los escenarios del ritual de paso, desde la pubertad fisiológica hasta la *iniciación* para la vida social, la simbólica reprime el cuerpo, ataja impulsos e instintos en vista de la producción de un salto cualitativo en la sexualidad y en el comportamiento social. La inscripción cultural de la quietud, del silencio, de la oscuridad, del ayuno, los baños, el encierro, equilibran las fuerzas del instinto sexual natural e instauran una forma construida dinámicamente, que se traduce por lo común en responsabilidad, lucidez, cumpli-

<sup>5</sup> El artículo de Françoise Héritier es “Simbolismo del Incesto y de su Prohibición”, citado por Augé (1996: 73) hace parte de la obra colectiva *La Función Simbólica*. Paris: Gallimard, 1979.

miento en la necesaria división del trabajo, respeto de las relaciones de género que sostienen la vida cotidiana, entre otras.

Al inscribir simbólicamente el abandono del estado infantil, caracterizado por una actitud indistinta socialmente, irresponsabilidad, ignorancia, capricho, “la mujer se hace”, su personalidad madura: controla sus impulsos y entiende que es mayor. Como hemos dicho, los actos simbólicos del ritual inscriben en la memoria de la púber una huella de la experiencia. En palabras de Mary Douglas:

“El rito enfoca la atención mediante la demarcación; aviva la memoria y eslabona el presente en el pasado apropiado [...] ayuda a la percepción. O más bien produce un cambio de la percepción en la medida en que modifica los principios selectivos. De modo que no basta con decir que el rito nos ayuda a experimentar con mayor viveza lo que de todos modos habríamos experimentado.” (Douglas, 1973 [1966]: 90).

El debilitamiento tras los días de completo ayuno, hace el cuerpo ligero, resaltando la vulnerabilidad del *pasaje* en el que transita la adolescente en este periodo de su crecimiento. En la fase posterior a los ritos de marginación o aislamiento y liminaridad es cuando más se denota la protección que debe recibir la nueva señorita; los diferentes tabúes que conforman el ritual en la primera fase prescriben su comportamiento y su voluntad, protegiendo a la vez que señalando la sacralidad, la fuerza y el poder de su estado después del primer sangrado.

En la memoria de la joven quedan también las palabras de ánimo; el cuidado regular que deberá hacer para sus futuros embarazos mediante la toma de medicina. El “peligro” y la sacralidad que ella atraviesa son tratados simbólicamente en la prohibición de alimentarse por sí misma y de peinarse, en el deseo de que todas las cosas nuevas y perfectas le transmitan su condición. Como he dicho, los actos del ritual dejan a la luz las bases mágicas presentes en la creación de la estética corporal femenina y en la ética que se construye y transmite de generación en generación en la tradición wayuu. Se dice “a una señorita se le debe tratar cuidadosamente, casi como a un niño pequeño, porque es una persona vulnerable y valiosa” (Watson Franke, 1983: 52); por otro lado, el orgullo de su familia y el respeto de la comunidad la esperan al salir después de la larga prueba de sus capacidades para ser una mujer ideal en la cultura wayuu.

Este proceso ritual es en sí una inscripción de la concepción de lo sagrado que se ahonda en la vivencia del cuerpo y de la conciencia femeninas wayuu; “lo sagrado no puede ser tocado, lo que es sagrado no se toca”, ni puede tocar el suelo, ni moverse un instante. Apparentemente las representaciones de la soberanía regia, las prácticas individuales de iniciación, el cuerpo de las jóvenes vírgenes y otros dispositivos simbólicos, religiosos y políticos, estarían estrechamente relacionados con una metáfora espacial que los organiza e implica cierta seguridad y derechos adquiridos que se marcan en la separación de los espacios y en el aislamiento. Dice Augé que “el enigma del cuerpo soberano participa de una lógica de la reclusión que es sin duda la de todo poder” (1996[1988]: 73).

Considerando el proceso del ritual de paso femenino como un símbolo sagrado que contiene las bases de la creencia religiosa inherente a la tradición wayuu, se puede afirmar con Geertz que:

“Los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo -el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético- [...] y su cosmovisión” (Geertz, 1997 [1973]: 89).

De esta forma, la representación ritual y la creencia en su eficacia fusionan simbólicamente aquel ideal escogido como el estilo de vida; a la vez, expresan la veracidad presente en la cosmovisión de las gentes. Así se entiende el ritual de paso entre los wayuu como una puesta en escena de los actos simbólicos procedentes de lo “peligroso-sagrado” que emana de la corporalidad femenina; y como representación que genera estados anímicos y motivaciones que fundamentan la perspectiva religiosa de quien lo interpreta.

Dentro a la tradición religiosa wayuu la salud y el bienestar se asocian con la armonía que la persona mantiene en el nivel local, del grupo doméstico y con el ambiente de su hábitat. Siguiendo las historias orales wayuu se despliega una concepción esotérica sobre el cuerpo, como materia susceptible de contagios mágicos. Por ejemplo, el maleficio causado por un animal puede ser curado mediante la ingestión de los alimentos que consume el mismo animal<sup>6</sup>.

En cuanto a los fragmentos del ritual de paso femenino se puede añadir lo siguiente: hacen parte del significante el *status* de la mujer adulta, el sacrificio por el que pasa en el silencio, la quietud

<sup>6</sup> El antropólogo Roberto Pineda Giraldo (1950) menciona otros ejemplos de las creencias wayuu en la magia.



obligada, el ayuno, la bebida de infusiones amargas, la contención del sufrimiento (del llanto), la perseverancia en el aprendizaje de los diseños del tejido tradicional, las horas de trabajo. Dichos actos dan resistencia y disciplina a la voluntad y caracterizan la personalidad de la mujer wayuu educada en forma tradicional. Al delimitar el cuerpo y modelar la personalidad desde la adolescencia, la representación ritual del paso de la pubertad femenina se integra en la conciencia individual y colectiva caracterizando la memoria larga y dinámica propia del embate de las sociedades tradicionales, populares o folk ante el cambio<sup>7</sup>.

La vitalidad de esta memoria corresponde a la simbología sagrada que habita las etapas del ciclo de vida femenino en el imaginario y en la práctica. La mujer que ha asumido esta práctica como técnica corporal actúa en ella transmitiendo el lenguaje de su representación a manera de educación para las jóvenes generaciones; así, transmite su saber a las hijas. El círculo abierto de prácticas y saberes que giran en torno a la corporalidad y roles femeninos conforma el orden estético y moral inherente a la sacralidad en la tradición oral wayuu de la Alta Guajira:

“Eudoxia habla de ‘leyes que se acostumbraba seguir’ como el matrimonio, el encierro, las piaches. Si se pierde la ley se pierde juicio, disciplina, seriedad. Lo que se adquiere en el encierro de una vez, es la voluntad, el juicio.” (Anotaciones de diario de campo acerca de Eudoxia Gonzales, 65 años, bilingüe, artesana de Nazaret, Alta Guajira, febrero de 2002).

La diversidad en la continuidad de esta práctica ritual así como su presencia en el imaginario dependen de las relaciones sociales que se establecen, siendo más visible en contextos socioculturales en los que predominan los principios de la vida tradicional sobre las necesidades impuestas por los adelantos de la tecnología y el materialismo. Por lo tanto, las dinámicas sociales inherentes a la conformación del área cultural de Alta Guajira no sustentan idénticas motivaciones frente a los dispositivos simbólicos del ritual de la pubertad fisiológica ni para el ritual de *iniciación* a la vida social.

La educación escolarizada, la participación en política, la integración en el trabajo asalariado, en horarios institucionalizados, el

<sup>7</sup> José Jorge Carvalho (1991) *Las dos caras de la tradición. Lo clásico y lo popular en la modernidad latinoamericana*. Nuevo texto Crítico Vol. IV No 8.

servicio de salud hospitalario, el turismo, las restricciones de otros credos religiosos (evangelistas), además de las modificaciones socioeconómicas vividas en la experiencia de los miembros de una familia, son algunas de las trayectorias que alteran la voluntad de los sujetos y el horizonte cultural wayuu respecto a la tradición. De esta manera, el tejido, el pastoreo, la pesca, la medicina, el encierro y otras actividades culturales como los funerales y velorios son integrados diversamente según las condiciones materiales de vida y la disposición de los sujetos para el cambio. Las situaciones sincréticas resultantes derivan en un contacto intercultural equilibrado en ciertas zonas pero con abandono de la cultura tradicional en otros casos de la Alta Guajira.

## BIBLIOGRAFÍA

- Augé, Marc. 1988. *Dios como objeto. Símbolos, cuerpos, materias, palabras*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Carrioni D., Gina. 1994. *Encierro o Blanqueo: Práctica cultural wayuu en desuso? Recapitulaciones*. (Manuscrito)
- Carvalho, J. Jorge. 1988. *Las dos caras de la tradición: lo clásico y lo popular en la modernidad latinoamericana*. Rio de Janeiro: Defensa del Folklor Brasileño, Nuevo Texto Crítico Vol. IV No. 8.
- Clifford, James. 2001 [1998]. "Poder y diálogo en etnografía", "Historias de lo tribal y lo moderno". En *Dilemas de la cultura. Antropología literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- , 1988. "Sobre la autoridad etnográfica". En Reynoso, Carlos (Comp.) *El surgimiento de la antropología postmoderna*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Correa, Juan David. 2001. *Por el diablo o por el oro, visiones hispánicas de la idolatría de los muiscas y de su extirpación, a partir de documentos de archivo, 1539 - 1687*. Tesis de Grado en Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Cucchiari, Salvatore. 1960. "Revolución de género y la transición de la horda bisexual a la banda patrilocal: los orígenes de la jerarquía de género". En Bourque, C. et al. *La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG, UNAM, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.

- Douglas, Mary. 1973 [1966]. *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Eliade, Mircea. 2000. *Nacimiento y Renacimiento. El significado de la iniciación en la cultura humana*. Barcelona: Editorial Kairós.
- . 1972 [1964]. *Tratado de Historia de las Religiones*. México: Ediciones Era.
- Geertz, Clifford. 1997 [1973]. "La religión como sistema cultural", "Ethos, Cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados", "La 'conversión interna' en la Bali contemporánea". En *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Giddens, Anthony; Beck, Ulrich & Lash, Scott. 1997. *Modernización Reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Editorial.
- Goulet, Jean-Guy. 1981. *El universo social y religioso Guajiro*. Caracas: Biblioteca CorpoZulía, Universidad Católica Andrés Bello, Centro de Lenguas Indígenas.
- . 1984 [1978]. *El Parentesco Guajiro de los /Apüshi/ y de los Oupayú*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Lenguas Indígenas.
- Guenon, Rene. 1975. *Simboli della Scienza Sacra*. Milano: Adelphi Edizioni.
- Guerra C., Wilder. 2001. *La Disputa y la Palabra* (Inédito)
- . 1992. "Historia y cultura". En Fonseca, Lorenzo & Saldarriaga, Alberto, (Editores). *Vivienda Guajira*. Bogotá: Carbocol, Carbones de Colombia.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia. 1986. *La familia tradicional de la comunidad guajira*. (Manuscrito) Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- . 1950 [1948]. Organización Social en La Guajira. *Revista del Instituto Etnológico Nacional* Vol. III. Bogotá.
- Lamas, Marta. 1960. *El Género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG, UNAM, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Losonczy, Anne Marie. 1997. "Hacia una antropología de lo Interétnico: Una perspectiva Negro Americana e Indígena". En Gros, Christian; Uribe, María Victoria & Restrepo, Eduardo (Editores) *Antropología en la Modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura.

- Mauss, Marcel. 1965. *Sociología e Antropología*. Torino: Giulio Einaudi editore.
- Mendoza Mejía, Olga. 2001. *Conceptos de la sexualidad wayuu expresados en los mitos, leyendas y tradiciones*. Rioacha: Fondo Mixto para la promoción de la cultura y las artes de la Guajira, Gobernación de la Guajira.
- Neumann, Erich. 1994 "La conciencia matriarcal". En: Kerényi, Kart et Al. *Arquetipos y Símbolos Colectivos*. Barcelona: Editorial Anthropos
- Pannikar, Raimundo. 1994. "Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica, para una lectura intercultural del símbolo". En *Arquetipos y Símbolos Colectivos*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Pineda Giraldo, Roberto. 1950. Aspectos de la Magia en la Guajira. Estudio socio religioso. *Revista del Instituto Etnológico Nacional* Vol. III. Bogotá.
- Richards, Audrey. 1981 [1956]. *Chisungu. A girls initiation ceremony among the Bemba of Zambia*. New York: Tavistock Publications.
- Turner, Victor W. 1986. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- , 1997. *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. México-Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Van Gennep, Arnold. 1981 [1909]. *I Riti di Passaggio*. Torino: Editore Boringuieri.
- Watson C. Lawrence. 1972. Sexual Socialization in Guajiro Society. *Ethnology* 11, 2: 150-6.
- Watson-Franke, Barbara. 1998-99. *Changing views of women centered family: an example from South America*. Center for Latin American Studies, University of Pittsburgh USA.
- , 1984. *Ahora eres una mujer*. México: Ediciones Euroamericanas.
- , 1982. Seclusion Huts and Social Balance in Guajiro Society . *Anthropos* No. 77: 449-60
- , 1983. Social Pawns or Social Powers? The position of Guajiro Women. *Antropológica* No. 45.
- Wilbert, Johannes. Et Al. 1986. *Folk Literature of the Guajiro Indians*. Vol. I . Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications; University of California.
- , 1970. *Goajiro Kinship and the eiruku cycle*. Los Angeles: Latin American Center, University of California.