
Entretexos - Artículos/Articles

Revista de Estudios Interculturales desde Latinoamérica y el Caribe

Facultad Ciencias de la Educación. Universidad de La Guajira. Colombia

ISSN: 0123-9333. Año: 13 No. 24-25 (ENERO-DICIEMBRE), 2019, pp. 93-106

Espiritualidad de los *outshii* -médicos *wayuu*- y la medicina tradicional

*Naseyuuma'a na Outshiikana "oktajülii noumainru'u"
jee neiyajaapise wayuu*

Gabriel Segundo Iguarán Montiel²³

Docente Universidad de La Guajira, Riohacha, Colombia

Resumen

Es un tejido que surge de varios encuentros con los '*outshii*' en '*wüinpümüün*' "hacia el camino de las aguas", antes y durante del desarrollo del proyecto político de la "*Zona Norte Extrema*" de la Alta Guajira, con quien se inicia un consecutivo de actividades conducente al fortalecimiento de los procesos organizativos que nutren la asunción de "pedagogías territoriales y localizadas" para detectar los saberes en su estado simbólico y natural; se describe una visión endógena a cerca de los métodos utilizados por los médicos espirituales, principales autores directos reconocidos territorialmente por su sabiduría natural y milenaria que aún ejercen en el mundo *wayuu*. Se toma este escenario de localización -lugar donde se sitúa el investigador- para posicionar su sentir, después de hacer reflexiones sobre las realidades sociales y culturales de mortalidad y morbilidad de niños de este grupo cultural por mala nutrición en el departamento de La Guajira, cuyo resultado pretende redefinir el sentido de la medicina *wayuu* para llegar de manera sustantiva al "*Desarrollo endógeno*" esquivo en su vida cotidiana.

El objetivo es desarrollar conjunta e interdisciplinariamente mecanismos para construir nuevos conocimientos a partir de lo local, fenómenos hallados en lo endógeno, necesarios para la vida digna de los actores sociales que esperan del aporte de investigadores,

23 Licenciado en Lenguas Modernas, Universidad de La Guajira. Especialista en Pedagogía para el desarrollo del aprendizaje autónomo, UNAD-CAFAM, Maestrante en Ciencias Sociales, Universidad de La Guajira, doctorando en Ciencias de la educación, CADE Magdalena -RUDECOLOMBIA-. Grupo de investigación; Aa'in -Principio motor de vida- Núcleo de estudios multi e interculturales, Universidad de La Guajira-Colombia. E-mail: giguaran@uniguajira.edu.co.

llamados a facilitar procesos factibles para una sociedad vulnerable que requiere intervención de posibles formas de auto sostenibilidad, participando como verdaderos agentes del cambio.

Palabras clave: outshii, médicos espirituales, Makuira, Zona norte extrema

Abstract

It is made available to the academic and scientific community, it is a fabric that arises from several encounters with the 'Outshii' in 'Wüinpümüin' "towards the path of the waters", before and during the development of the political project of the extreme north zone from Alta Guajira. With this begins a series of activities leading to the strengthening of organizational processes that nurture the assumption of "territorial and localized pedagogies" to detect knowledge in its symbolic and natural state; An endogenous vision is described about the methods used by spiritual doctors, the main direct authors recognized territorially for their natural and millenary wisdom that they still practice in the Wayuu world. This location scenario - the place where the researcher is located - is taken to position his or her feelings, after reflecting on the social and cultural realities of mortality and morbidity of Wayuu boys and girls due to poor nutrition in the Department of La Guajira, the result of which aims to redefine the meaning of Wayuu medicine to substantively reach the elusive "endogenous development" in daily Wayuu life.

The fabrics of this work are based on my Wayuu condition with a deep knowledge of the culture and the value of the word, which give me elements to base myself on. This is a first step that I put to the consideration of the Guajira society and the academic community, so that together an endogenous development can be braided from the Serranía de la Makuira, spatial unit that oxygenates the Wayuu population in the extreme north of Alta Guajira.

The objective is to jointly and interdisciplinary develop mechanisms to build new knowledge from the local, phenomena found in the endogenous, necessary for the dignified life of social actors who expect the contribution of researchers, called to facilitate feasible processes for a vulnerable society that requires the intervention of possible forms of self-sustainability, participating as true agents of change to have the same heartbeat of life, in the search for solutions for ourselves, the Wayuu of the desert culture.

Keywords: outshii; spiritual doctors, Makuira, extreme north zone

Jüküjia wajaachonlu'u

Karaokta aküjünaka achiki yayaa, aitaanaka najapulu'u karatoktamaashii, jüchiki waneé arütkawaa jüpüla atüjawaa ja'u nakua'ipa na Outshiikana julu'ujee nekii wayuu, aküjüsüse'e jia jalajeekuwolüin natüjüin jee kasa'in na'yataain aka, jüka nayain nayakana palajanaajanain kakua'ipashiin júmaa katüjalain jia noumainru'u. Nnojyütsa'aya jia jakütüin, cheujaayülia ja'amüin jüpüla anashaatain, waneesa akuyamajuushi ojuittaasü wana júma tamüleujüin tatüjala julu'ujee Ekirajiapülee

Müleusüikat jee tü noutkajaaleka wayuu Wüinpümüinshaata jünain Wüinpümüin, wanaa jüma kalecheshaatain na tepichichonniikana jutuma jamü namünüin yayaa wajiira ju'utpüna kojuyeirtü juya. Karaloktal'u'jee tapansaa'je'insa jia jamüin neiyajaapia na wayuukana jüpüla júkalaain wanee amülejia müleu womainru'ujee, jaitayaastüje'e kainseyuu wamüin.

Jüshajiapala karaloktakaa ojuitaasü tekiiru'ujee júka wayuuin taya eraajüshi takua'ipa, tanüiki jee jüpülain pütchi wayuunaiki, ouyante'erakaa wakua'ipa shiimainsúkaa. Taapalajasa'aya palajanaalu'u jümüin jiakana karaloktamaashiikana jüpüla wamuloujiraain jee anatatawalain jüpüchijia aikale'eruushinjatka Makuirajee chaya wüinpümüin.

Ere'ettünashaataka yajee yaa, jia kottai waya jünai waashajiraain jüchiki, jüpüla asawataa wanee jukua'ipa atüjalaa womainru'ujee júka tü kasa eeka wama'ana, anayütkaa jüpüla kataa ou'u na wayuu eeyüliikana jünai ka'atapala wokoloín, júka wayain wayakana na karaloktamaajanaka kaniüinkinjanain na'apüna, antirüinjanaka kasa anasü namüin jüpüla nasüsülaainjanai aa'i naya wayuu julü'uyuliikana jutatuupa'a.

Pütchi júljüükainjatka aa'in: Outshii, Outajülii Keisirakana, Makuira, Wüinpümüinshaana Jünain Wüinpümüin

Pütchi júljüükainjatka aa'in: outshii, outajülii keisirakana, Makuira, Wüinpümüinshaana Jünain Wüinpümüin

Introducción

Amanera de ilustración, “zona norte extrema” es un término acuñado de la palabra en wayuunaiki ‘wüinpümüinshaana’, significa “hacia el camino de las aguas que va más al norte”, es todo el sector geográfico comprendido entre una línea imaginaria que parte desde el punto geográfico del corregimiento de Taroa, hacia el de Castilletes, cubre el casquete geográfico septentrional de la Península de La Guajira, cuya descripción geofísica está ubicado en el Resguardo de la Alta y Media Guajira, del municipio de Uribia, departamento de La Guajira, Colombia, limita en la parte oriental con Venezuela, con Aruba y el Caribe en su parte septentrional. La integran nueve (9) corregimientos Taroa, Puerto Estrella, Nazareth, Guarerpá, Punta Espada, Siapana, Puerto López, Castilletes y Taguaira, con una población de 67.000 habitantes, que componen la influencia del sistema ambiental de la Makuira.

Como Proyecto Político, se conformó para la defensa y protección de los derechos fundamentales wayuu, bajo el amparo del convenio 107 de 1959 de la Organización Internacional del Trabajo -OIT- y adoptada por la Ley 31 de 1967, previo a la Asamblea Nacional Constituyente que nos invistió de poder y especial protección como pueblos indígenas y tribales.

Amparado en esta normatividad y con la pretensión de visibilizar las prácticas de vida cotidiana como voz de ‘insurgencia’ para fortalecer y crecer nuestros saberes y conocimientos,

desde nuestra autonomía, se encamina el presente artículo que parte del interés de indagar, a la luz de la Etnociencia *wayuu*, la manera de construirse los saberes y conocimientos fármacos, contextualizados a partir de prácticas regidas desde la Ley de Origen del universo procedente de esta sociedad.

En primera instancia, un interés de encontrar fenómenos que cobraron vidas de la niñez *wayuu* en plena atención de instituciones que tutelan los derechos de los niños de la primera infancia. En este sentido se considera la medicina *wayuu* desde los manifiestos de los *outshii*, herramienta que debe estar a la par de la educación que propone el Estado y no ésta desvalorando las prácticas de los sabedores que equilibran la armonía hombre-naturaleza.

En segunda instancia, indagar, reflexionar y reconstruir las prácticas de vida silenciadas por el modernismo que impera en nuestro territorio, para que de manera conjunta e interdisciplinaria construyamos el *Desarrollo Endógeno* que equiparan maneras ‘otras’ de encaminar el sistema de salud propio para reconfigurar el actual, a partir de los saberes y conocimientos locales.

Finalmente, trenzar las ideas configuradas en el trabajo con las experiencias narradas y vividas por los mayores a través de los sueños.

Desarrollo

Desde los orígenes de la vivencia de los pueblos indígenas, una de las manifestaciones de vitalización, revitalización y mantenimiento de la identidad, es la medicina tradicional, para el caso *wayuu*, su existencia se mantiene a través de la memoria colectiva de los mayores sabedores como los médicos espirituales, que data desde el inicio de la genealogía de las deidades primigenias, pasando por la generación vegetal y animal hasta llegar al Ser *wayuu*, herederos de todas las sabidurías de sus ancestros.

Antes de seguir con el desarrollo del discurso, aclaro, que estas ideas fueron memorizadas a partir de los diálogos del fogón, del desmotar el algodón, el hilvanar y trenzar el hilo en las prácticas cotidianas de las *a'laülayuu* que participaron de manera natural y en confianza familiar durante varias noches, hasta altas horas de la madrugada entre algunos *outshii* cercanos a los lazos de consanguinidad matrilineal, sin utilizar registros fílmicos ni magnetofónicos, solo reinaba la oralidad y el respeto. Según los *outshii*, los medios tecnológicos ponen ‘arisco’ a los *aseyuu* ‘espíritus’ y por lo que éticamente se perdería el sentido de la esencia y la espiritualidad.

La noche se considera el mejor escenario para disertar y realizar prácticas de sanación y curación con los *outshii*, con ella todo tiene conexión y reciprocidad por ser principio de vida y madre de todas las generaciones. Significa que la Noche / Oscuridad, la *gran abuela* es el lugar de enunciación, donde se piensa, siente y actúa en diálogo *outshii* con los ancestros iluminadores del ‘*wopo'u*’ camino para encontrar los desequilibrios que aquejan el cuerpo y la naturaleza.

Es importante entender y saber que las prácticas realizadas por los médicos tradicionales, son distintas de las de los *pütchipu'u* “el mediador de conflictos” quien utiliza el día para disertar sobre cualquier conflicto confiado a él. En consideración a esto y de las prácticas nocturnas, existen variadas maneras para referirse al encuentro y sometimiento de atención con los *outshii*, unos los denominan ‘*anakiraa*’ la manera de alumbrar sobre el porqué de una anomalía; ‘*outajiraa*’ hacer partícipe de la muerte de un mal incorporado; *aikale'eraa*’ aceptar ser asiento de un *seyuu* (espíritu); ‘*asuliraa*’ hacer quitar del cuerpo un espíritu por parte de una persona que no desea ser médico espiritual. Por último ‘*epiachajiraa*’ aunque se considera una expresión venida de otra cultura indígena (*piaachi* o *piaache*), ésta se posicionó por encima de *outshii*, aunque su sentido sea más para prácticas entremezcladas de otras vertientes que utilizan herramientas distintas de las propias.

Cómo se llega a ser *outsü* u *outshi*

Para adquirir la profesión *outsü* u *outshi* (femenino y masculino respectivamente en su orden, que en su categoría plural y neutro es *outshii* para evitar inclusión por el uso de género) en la cultura *wayuu*, se hace a través de la observación, las ayudantías, la escucha y la *wayunkeera*, ésta última “lograr hacer algo en el pensamiento propio” Iguarán (2019). La escucha es fundamental para el aprendizaje de los *pütchipu'u*, éste debe centrar su atención en el silencio, el tono de voz como de la naturaleza misma.

En cambio para ser *outshii* no se puede hacer nada de lo mencionado en el párrafo anterior, la persona que es seleccionada por un espíritu para cumplir la función de médico espiritual, tiene cierto dominio en ella o en él, los va moldeando, se apropia de su manera de ser, de alimentarse y de su comportamiento en sociedad.

Solo los seleccionados saben que tienen algo en el cuerpo que los vigila, acompaña, nutre con plantas, los aísla de roces de los familiares, les produce ansiedad de comer o beber algo especial y, los hace soñar sobre actividades en pro de algo. A medida que van creciendo las personas escogidas, poco a poco van adquiriendo habilidades para predecir, solo disponen de ella, cuando se hallan graduado de las manos de un experto en la profesión.

A continuación como un primer momento de la medicina *wayuu*, se describen los de origen *pülashii*, los nacidos de *ja'awai* / *piyuushi*, la primera y única deidad femenina que vagó en su densidad oscura por mucho tiempo y hoy es reconocida como la matriz generadora de todas las vidas existentes hasta la fecha en la cultura *wayuu*, y en planteamientos de Paz Ipuana, es “la imagen arquetípica primigenia, que nos nutre y nos devora a lo largo de toda su existencia” (Paz, 2016: 40).

Las piedras

Tanto en su estado natural como talladas son receptores de energías e inmunizadoras; en forma pulida como los collares, se utilizan para enaltecer y vitalizar el cuerpo, como también para trueque entre una vida humana y los malos espíritus.

Las piedras de los tres pilares del fogón, son sanadoras de dolencias como las ‘secas’ que salen entre las piernas, también son facilitadores de buenos deseos.

Las piedras de moler son portadoras de energías y vitalidad. Esta dupla de herramienta representa la vagina de la mujer y la ‘*ipeera*’ los testículos del hombre, consiste en una piedra aplanada en forma de batea donde se trituran los alimentos y medicinas dejando sus energías en ellas.

Algunas personas suelen lavarlas y beber el agua que emana de ella para energizar el cuerpo.

El agua / arena / astros

Las aguas son purificadoras de la mente y el cuerpo, depuran las malas energías producidas en los malos sueños, en las personas que llegan a hacer reclamos, son captadoras de energías del sol, la luna como de la humedad producida por el viento, el sereno y el frío, guardado en múcaras o tinajas captan los elementos (tierra, aire y fuego) mezclado con él forman los cuatro elementos necesarios para la vivencia humana.

La arena, no la totalidad de la tierra, es conservadora de las pisadas, huellas y orígenes de los ancestros.

El sol, las estrellas y la luna, eran productores y sembradores, facilitaban sus energías a los débiles.

En esta perspectiva, se puede afirmar que una piedra, el fuego o la misma arena que hacen parte de las deidades primigenias, son elementos medicinales y curativos, utilizados en las prácticas por nuestros sabios mayores. Sobre las piedras se hacen los baños para inmunizar el cuerpo, de igual forma para guardar debajo de ellas los residuos de las medicinas y otros elementos empleados durante el proceso de curación.

Ahora, la piedra pulida se utiliza como accesorio de protección de las personas, es el caso de la piedra ‘*walirinyaa*’ es una variedad de *tu’uma* “*collar wayuu*” solicitado por los médicos a los familiares de un paciente que está grave de muerte para devolverles la vida en forma de trueque con los *wanüülüü* o espíritus malignos.

Con el *siko’u* ‘fuego’ se hacen las lecturas de los hechos del pasado y del futuro y, con la arena, que es la que conserva las pisadas del ayer y, a través de ella se conserva la propiedad de los ya fallecidos como elemento corpóreo adherido de por vida, el *naawai wayuu* “el peso de la energía de la persona fallecida” aún está latente en el suelo para auxiliar a los enfermos.

Los *wüichii* / plantas

Surge la segunda generación de los *wayuu* representada en los *wunu’u* o *wüichii* (mundo vegetal), quienes tenían su *seyuu* o *aseyuu* (espíritu) inmortal, que solo se alimentaban de

agua, sol y viento (deidades primigenias). Desde la memoria histórica de nuestros ancestros, nos dicen:

Fueron los únicos que alcanzaron la perfección del saber y la plenitud del arte original, solían llevar en su sangre, en su cuerpo, en sus cabellos, los principios curativos que ahora conoce la medicina *wayuu*.

Estos seres majestuosos y delicados ahora de vida vegetal, tenían fuerzas reservadas que no empleaban contra nadie, puesto que entre ellos reinaba una maravillosa uniformidad de vida. El curso de sus vidas era la paz y la armonía, no tenían noción del pasado, solo ejercían su presente sin tener noción del porvenir (Paz, 2016: 178).

Estos seres de vida vegetal y con habilidades únicas en su generación, tenían sus propios espacios territoriales, poseían la propiedad de curar y sanar. Es decir, habían sanadores (vegetales) propios de las serranías, de las sabanas, las planicies y los playeros, cada uno tenía sus propias formas de curar.

Sin embargo y desde la percepción de escritores alijuna “*no indígena*” para ellos la medicina tradicional *wayuu*, es solo los *wüichii* ‘vegetales’ como un todo y única expresión para referirse a la medicina de esta etnia. En este mundo de la medicina *wayuu* su trascendencia se remonta desde la vida de los “ancestros, deidades, primigenias” como también en las posteriores vidas “animal y humana”; este último, es el que predice y sueña con todos los anteriores bajo el amparo de la “gran madre noche oscuridad”, matriz de las cosas concepto en la cultura *wayuu* (Iguarán, 2014: 22).

De igual manera, es una manifestación proveniente de las deidades primigenias para equilibrar Ser /Cosmos / Naturaleza, trinomio que interrelaciona elementos del universo para llegar a un solo cuerpo para concebir vidas necesarias para la acción de las prácticas de vida, en cuya apreciación se puede decir que la naturaleza concreta leyes que se deben respetar para equiparar armonía y diversidad.

Fundada en la expresión *wüichii* notoria en la medicina *wayuu* con propiedad de los primeros ancestros deidades primigenias, ésta concibe tres elementos necesarios para la vivencia y pervivencia de sí misma y son:

- *Wüittaa*: estar reverdecido, los que tienen vida y pueden comunicar mensajes terapéuticos
- *Wüin*: agua. Los provenientes de ‘*juya*’, lluvia, esposo de ‘*mma*’ tierra, necesario para la vida de los vegetales que requieren estar reverdecidos para mantener el agua verde o sangre que corre por dentro de las plantas que es la sabia que da vida y energía.
- *Wüi*: culebra, protector de las plantas, da carácter de sagrado, conocido también como *jaa’in mojuui* “el alma del monte”.

Suelen comentar nuestros sabios mayores de la siguiente manera: “*kawüüisesü tü wüi-chiikaa*”, “las plantas tienen culebras”, es el espíritu que salta o se asoma al encuentro de los intrusos. Es una especie de ilusión que ven las personas que no tienen en cuenta la ética y la moral para adquirir y tomar las cosas de la naturaleza o, los que no solicitan permiso

a las mismas plantas que tienen sensibilidades, los que tampoco practican los respectivos pagos. A causa de estas malas prácticas, las bondades de las plantas se pierden, es decir, se esfuman sus propiedades espirituales para curar y sanar, trinomio agua/planta/culebra que son primera, segunda y tercera generaciones respectivamente en su orden para dar vida a la cuarta generación *wayuu*.

Para soportar esta afirmación, se considera necesario acudir a la historia, que es un registro de la memoria de los pueblos originarios.

Según cuentan mis abuelos y familia del *e'irukuu Uliana de Pali'isiwou; Iruwasii* era un señor sabedor de la medicina tradicional *wayuu*, vivía en la serranía de la *Makuira*. Cierta día, su familia entró en conflictos con otro *e'irukuu*, donde se desató una guerra de la cual él fue flechado con '*imalaa*', flecha envenenada. En su agonía, le dijeron en el sueño que se levantara y siguiera un camino señalado por un anciano, le dijo que no se detuviera y que no tuviera miedo, ya que a mitad de camino se iba a encontrar con una gran culebra que no le iba a dejar pasar, pero que siguiera hasta entrar en contacto con la serpiente y arrancarle la lengua.

Así lo hizo, divisó la culebra que venía sobre él, se armó de valor hasta toparse con ella, al momento de tocarla y arrancarle la lengua, ésta se convirtió en una planta que hoy es conocida por los elegidos como *jashieepi*. Comió parte de las hojas y el resto lo llevó a la casa de su familia materna, no regresó con su familia conyugal. Al llegar donde la familia materna, ordenó a las mujeres elaborar mochilitas para guardar las hojas trituradas en ella, ya formada *lania* -contra *wayuu*-. Décadas después *iruwasii* murió dejando a sus sobrinas los amuletos señalados en el sueño y tras su muerte los *jayeechii* resaltando su valor y grandes sabidurías.

Finalizando el siglo pasado, una de las nietas de *iruwasii* a la edad avanzada, fue asistida por su única hija quien la llevó al otro lado de la serranía por las estribaciones de Siapana, allí permaneció un tiempo hasta su día de muerte. En su soledad, según quien narró la historia, no fue bien asistida por su hija, vivía sola en una casita cerca a la de ella. Se supone que en su soledad enterró dentro de la casa todos esos amuletos incluyendo algunos collares; a su hija no le interesaba, por el asunto del evangelio. Después de su fallecimiento, el derrumbe de la casa de bahareque y en unas épocas de lluvia, la familia pasaba por allí de regreso del culto; la nieta, hija de su hija pisó algo fangoso y el pie se enterró en un hueco y, al sacarlo e introducir la mano para sacar su cotiza, se le adormeció y vio lo que estaba en un tarro ya en mal estado por el deterioro, le grita asombrada a su mamá que eso era de su abuelita, a la que su mamá le reprochó que eso era del demonio.

Así, los comentarios siguieron hasta llegar a la casa, que eso fue lo que les dio en vida el bisabuelo *Iruwashii*. Dicho comentario fue escuchado por un señor que pernoctó en la casa y sin pensarlo dos veces, madrugó y se dirigió donde sucedió el caso, así fue, tomó los objetos de valor y dejó aquellos de menos valía. Llegó donde su familia y guardó los objetos hallados. Por la noche, soñó con una mujer que estaba desnuda y que le decía "yo si estoy muy apenada, me han sacado de mi casa desnuda, con frío y hambre, los que me tienen ahora creen que voy a estar con ellos, ya mismo me devuelvo" dicho esto el señor despertó y narró lo sucedido. Fueron donde un experto en el caso,

después de un diagnóstico médico espiritual, les dijo que eso era solo desecho de hojas secas sin ningún poder. Narrado en 2010 por Marta González Montiel, etnoeducadora de profesión a Gabriel Iguarán Montiel.

Otra forma de ver esta apreciación es la concepción que hacen nuestros mayores sobre la Makuira que significa “*matas de tabaco*”, son los vegetales que están vivos y atados a la tierra, es decir, cuando están reverdecidos con todas sus energías y agua, mientras que cuando están triturados para uso como material de sanación, se le dice *yüü* que es el tabaco utilizado como herramienta de predicción de los *outshii*.

Los *mürülu* / animales

Es necesario entender la manera cómo se incorporaron los animales en la medicina *wayuu*, surge de la palabra *e'irukuu*, es la representación de la carne vegetal en la vida animal de este tercer momento, que por un castigo fueron convertidos a la figura animal que hoy se conoce; esa animalidad la conserva el “Ser *wayuu*” de dos maneras. 1.) en la forma de apellido, es el *e'irukuu* vegetal que me da vida y fortaleza para prolongar lo matrilineal como también la comunicación a través de los sueños, 2.) el *e'irukuu* asignado por los animales de acuerdo con las características del suelo donde habitan, como también de las cualidades y habilidades del animal de quien se hereda el nombre de su carne, de allí que es necesario su presencia en todos los actos ceremoniales y rituales para solicitar permiso, acceder al mundo espiritual como también y agradecer los favores recibidos.

En todo acto social como una sanación de enfermo, iniciación (encierro de la niña durante el desarrollo), actos fúnebres, son indispensables la sangre animal, que, durante un sacrificio, ésta se deja correr por el suelo, alimento de los espíritus, mientras que la carne que se consume, es el pacto entre el “Ser *wayuu*” y el “Ser de la naturaleza”. Ahora, aquellos animales que se entregan en etapas por el pago de una vida a un *e'irukuu* específico, la primera entrega que se da junto con collares es por el derramamiento de la sangre del difunto, que es el *isho'upunaa*, literalmente sería (lo rojo de la cara), en este caso son las piedras rojas (collares) y la sangre que llevan los animales suman los materiales que representan por el acto de esconder el rostro de una persona para toda la vida. Esta entrega se da a los familiares del padre, por ser el portador de la sangre, se da casi inmediatamente tal como se quitó la vida en un momento.

Luego viene una segunda entrega, convenida en un tiempo prudente que reciben los familiares de la madre del difunto, que no se veló como se acostumbra a hacer con la muerte natural, sino que lo sepultaron en el suelo y de manera inmediata, no lo lloran, la familia se resguarda en el dolor producido por la pérdida del familiar.

Un tercer pago, se hace por el dolor producido a la familia que no pudieron llorar ni hacerle la ceremonia como es debido en la cultura. El último pago se hace para verse los contrincantes y estar libres.

En cada pago se lleva a cabo una ritualidad, en el primero se reciben los collares sobre un trapo rojo, por una mujer adulta de la familia del difunto, y ésta lo lleva a un sitio de la casa para que toda la familia proceda a llorar los objetos recibidos que representan la cara de la persona fallecida. De igual forma para los animales, se les rodea el corral donde están encerrados, y la familia los llora porque es la carne que representa el cuerpo del fallecido.

Cada parte de un animal muerto es un órgano curativo empleado por los médicos espirituales que predicen cualquier mal de ojo. Es por eso que muchos *wayuu* guardan los huesos de animales mamíferos, las espinas de los pescados, las plumas de las aves, la grasa animal y el cuero. Todo esto es medicina. Ahora, cuando se hace la cocción de cualquier órgano debe hacerse fuera de la casa, retirada de las cocinas y de los utensilios, para que el mal no se quede allí, debe cocinarse en recipientes que no se han de utilizar o que se puedan botar lejos, sobre todo cuando de felinos grandes se trata. El agua hervida con cualquier órgano disecado de animal, es utilizado para baño como también para sorbos pequeños o enjuague bucal por dos o tres tratamientos. Entiéndase espiritualidad como la concepción del mundo *wayuu*, basado en el conocimiento científico propio.

¿Quiénes son los médicos espirituales a que se hace alusión en este texto? Tal como lo escribí en mi tesis, son los *outshii*, que de manera precaria puede traducirse como ‘médico’ *wayuu* hombre o mujer, don asignado a las personas que son versadas en los saberes y conocimientos que hay en el pluriverso *wayuu*, conocedores de los distintos escenarios, llámese espacio de arriba, que es el hábitat de los dioses emisarios del etéreo divino, en cuyo sitio se encuentra la vía láctea que expone Michel Perrín (1978) en “El Camino de los Indios Muertos”, que para nosotros los *wayuu* es el camino de los espíritus de las personas fallecidas para llegar a *jepira*, “*el paraíso de los muertos*”, que para este mismo autor, es un cerro que está en el mar Caribe, Cabo de la Vela, corregimiento del municipio de Uribia, diferente a la concepción de los mayores *wayuu* quienes lo conciben como las aguas saladas (mar) que rodea a la Península de La Guajira.

Otro espacio de interacción de los *outshii* es la territorialidad, que también tienen sus dioses protectores de la Madre Tierra, son seres que habitan distintos sectores de la Península como las sabanas y sitios desérticos donde *keeralia* hace presencia emitiendo sus luces de noche para salvaguardar la flora y fauna de esta zona; *waneetuunai* protector del sector de las planicies; *akalaku’ui* guardianes de las montañas. A estos seres no se les venera, solo se les tributa respeto y, cada sitio protegido por ellos tiene una especie de encantamiento, de allí la denominación de sagrados, asignados desde la Ley de Origen que es el Derecho Mayor. El último espacio es el sub-suelo, es el hábitat de *mmarala*, dios protector de los recursos que hay debajo de la tierra, es el ser que emite un olor nauseabundo cuando es violentada la tierra. *Perakanawaa* dios protector de las profundidades de los ríos que bajan de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Estos sitios sagrados poseen medicinas endémicas según sea el sector, salvaguardado por los dioses protectores de la flora y fauna *wayuu*. La forma de mostrar respeto a estos dioses es conviviendo en armonía con la naturaleza, haciendo las cosas como deben ser; solicitar permiso para acceder a sus protegidos y a cambio de ello, se comparte por quien busca la medicina, como a manera de trueque objetos tales como tela, hilaza roja o un brindis de *yootshi* y/o *yootshü*, el mal llamado chirrinchi²⁴, para que la naturaleza esté conforme.

La persona que hace este ritual se caracteriza por su delicadeza y respeto, en la medida de su recolección, le va hablando a la naturaleza con prudencia, con el fin de conservar las propiedades de lo requerido, de lo contrario serían castigadas con muchas dolencias en el cuerpo e incluso quitándoles la vida de un familiar que es revelado en sueño a quienes antes de ocurrir el castigo de manera fuerte; y por consiguiente, el material se esfuma su propiedad espiritual también, quedando solo vestimenta que son las hojas, por eso es importante el sueño después de los actos ceremoniales, son enseñanzas que hay que acatar.

Otro factor importante a tener en cuenta, es la manera de automedicarse con plantas indicadas en sueños a terceras personas, muchas veces las recomendaciones en estos sueños sirven sólo para las personas que sueñan, o con quien se sueña, así sea la misma enfermedad del que se automedica, no le sirve para sanarse, al menos que sea recomendado por los *outshii*.

Es de esta manera, que se hace necesario encaminar una adecuada y contextualizada educación a las poblaciones que son diversas, por lo que es urgente redefinir el enfoque de lo ‘endógeno’ con miras a un desarrollo propio fundado desde las raíces ancestrales, por esta razón, la educación ha sido objeto de enfoques críticos formulados en función de puntos de vista filosóficos y bajo la influencia de las condiciones socioculturales de cada época, sin embargo, existen concepciones que únicamente tienen en cuenta que solo se educa en la escuela, no dimensionan otras esferas distintas, como el sistema *wayuu* que aprehenden a través de la participación en la vida social.

El sentido de redefinir el concepto de lo ‘endógeno’, es por lo que se ha asumido, ir a la historia es un arcaísmo, un encapsulamiento de los saberes locales, el interés aquí es para mantenerlo en nuestras memorias de generación en generación.

Quiere decir, que tomamos nuestros objetos materiales para desarrollar una actividad específica, hacemos muestras artesanales que no van más allá del mero comentario interpretativo que no es malo hacerlo, más no lo hacemos en el sentido de un buen empoderamiento para

24 Es una expresión para referirse al alcohol producido a base de productos derivados de la caña de azúcar como panela y azúcar procesada, mientras que en *wayuunaiki* se le dice: *yootshi* y/o *yootsü* (masculino el primero y femenino el segundo) El primero se refiere al alcohol cuando apenas se está entonando, se le dice *yootshi*. Si se intensifica la acción de beber se vuelve femenino (*yootsü*) y es el efecto que produce en las personas que los hace cambiar de estado anímico, es la fuerza del poder de lo femenino. Otra interpretación es: cuando el alcohol está en un recipiente o vasija es masculino, cuando ese líquido se deposita en el estómago se vuelve femenino porque produce cambios. De manera general ambas expresiones significan “lo que se sirve de a poquito y que hace hablar bastante. (Iguarán, 2019: 49).

proponer nuevos patrones y dignificar nuestras vidas de manera categórica, que responda a una formación científicamente planeada con amplias gamas e incidencias en la vida de sus propios actores sociales de manera sistemática y progresiva, concebirlos como una característica de la ciencia.

Esta manera de dinamizar lo endógeno en nuestra práctica docente invita a hacer un pare en los procesos nefastos de colonización del pasado que condujeron a un nuevo conocimiento; reemplazando la creencia sobre lo propio, induciendo a un olvido total o parcial de las tradiciones ancestrales, originadas por la escuela, los internados, las universidades y el modernismo, hoy, es por el poder de los mandatarios de turno, quienes desajustan la estructura social indígena, en el sentido de querer hacerlos bilingües subalternos en el día a día.

Asumir este ideal de ver lo endógeno desde otra faceta como “desarrollo endógeno” es aunar experiencias y reflexiones de manera permanente acerca de nuestras propias realidades sociales, políticas, culturales, lingüísticas, como también con quienes coexistimos territorialmente. Además de esto, asumir con el mundo teórico los conocimientos y saberes locales implica subsanar de los contactos mal adecuados una forma de reclamación y exigencia, en el sentido de ver la educación de los pueblos indígenas inclinada a un proyecto que jalona a una vida nacional. Entonces, asumir el “desarrollo endógeno” ¿qué implica? Dinamizar desde los contextos locales saberes y conocimientos que puedan aportar a la ciencia, hacer lecturas de las realidades sociales y culturales de los contextos periféricos de lo urbanístico, reconstruir los planes de estudio desde las necesidades, intereses y sueños de sus actores primarios como también incorporar las nuevas legislaciones que se han logrado a partir de las luchas indígenas.

Crear un “desarrollo endógeno” desde la escuela, implica romper paradigmas por parte del mismo ente territorial -Ministerio de Educación Nacional -MEN-, Instituto Colombiano de Bienestar Familiar -ICBF-, con quienes se da la problemática de desnutrición o mala nutrición en el sentido de que el niño *wayuu* es vulnerable de contagios, por vía de alimentos que se consumen o por andanzas fuera de sus casas para asistir a los hogares comunitarios, para llegar a estos sitios de atención, se deben recorrer distancias, atravesando sitios hábitat de espíritus malignos que contagian a estos menores, haciéndoles perder el apetito hasta reflejarse en desnutrición, que solo pueden ser tratados por los médicos tradicionales.

Estos, *outshii*, hombres y mujeres, son los médicos espirituales que en el discurso antropológico descrito en la fundamentación preliminar de la educación propia “*Wayuu Araurayu*” en el marco del Decreto 2500 de 2010, son los llamados chamanes, término proveniente de la voz ‘*shaman*’ originario de la lengua *tungus* de Siberia Oriental que significa “Curador de Almas”. Otros plantean que proviene de la palabra Védica *Sram* que significa “calentarse uno mismo”.

Entonces estos términos acuñados por autores de otras esferas, da pie para seguir cultivando el que emplearon al principio nuestros abuelos a los médicos espirituales ‘*outshii*’.

Ambos significados concuerdan con la concepción de ver la cosmovisión del pueblo, pero desde un punto de vista pragmático, puesto que la noción de frío en la cultura *wayuu* está en lo alto, en las cumbres frías que es el escenario de los dioses, es el principio de la gran madre noche/oscuridad, escenario de dominio de los *outshii* de donde detectan los mensajes emitidos en cánticos propios del lenguaje de los espíritus que solo decodifican los *outshii* a los familiares de algún enfermo.

De acuerdo con la espiritualidad y del manejo que hacen los *outshii* a las medicinas de tipo fármaco, una planta poderosa para curar la ira de las personas belicosas es el llamado '*samamapia*', vegetal que enfría a los furiosos. Dicha planta se encuentra lejos de las casas, donde reina la soledad y de la presencia de las personas, su manipulación es potestad de los concedores del proceso, debido a que ellos deben someterse a una rigurosa dieta como también en la vida personal, es decir, privarse de ciertas actividades durante un tiempo.

Es preciso aclarar que los *outshii* son graduados bajo el principio de usos y costumbres *wayuu* al igual que los procedimientos de sus prácticas, muy distinto de aquellas personas que aprenden a ejercer esta profesión, incorporándose bajo el dominio de espíritus de otras esferas como María Leonza, Guaicaipuro, el negro Felipe, entre otros; tales dominios son adquiridos e incorporados bajo el contacto, la observación, la aceptación y encuentros con sectas, que por lo general estas personas utilizan como herramientas de trabajo la velación y otros productos no de la cultura *wayuu*, que finalmente son saberes de otros modos que se percibe como un intercambio de los mismos.

A manera de preliminares, es sabido que las plantas medicinales son tan importantes como el mismo territorio, de este último se concibe como la vida vegetal, animal y humana como pequeñas partículas salidas de sus entrañas, que son las distintas territorialidades *wayuu* como el espacio de arriba, el suelo y el subsuelo, espíritus, mensajeros que utilizan los sueños para comunicar la pervivencia humana.

Es por esto que se hace un llamado a los estamentos nacionales e internacionales para seguir buscando estrategias para la conservación de la vida vegetal quienes también son interlocutores en la vida humana, caso específico las *lania* que han sido fundamentales para con los procesos sociales, culturales y diferencias entre *e'irukuu* (clanes para los alijuna), auto denominación que debe ser usada por los no indígenas.

Conclusiones

Aunque parezca contradictorio retomar saberes y conocimientos del pasado en pleno furor de la ciencia o, según el comportamiento de la medicina de occidente, ésta no ha sido significativa a las necesidades e intereses de nosotros los indígenas, y no quiere decir esto que el impacto de la medicina ortodoxa sea descartable, es más bien cómo hacer conexión entre las dos medicinas.

Los hallazgos que emergieron de la investigación sobre morbilidad y mortalidad de niños de primera infancia, obedecen básicamente a la praxis de concentrarlos en las Unidades Comunitarias de Atención -UCAs- a los infantes que están en territorio *wayuu* y en casa de cualquier 'líder' que puede también ser, la misma autoridad tradicional. Entonces los niños deben caminar largas distancias para llegar a estos espacios receptores y regresar posteriormente y, una vez allí, consumen alimentos traídos de otras partes por un operador, que muchas veces es del que contribuye con la contraprestación de un contrato; es decir esos alimentos son foráneos, no tienen nada que ver con la cultura.

Las frutas que se consumen en todas las UCAs son cultivadas en fincas en otros departamentos donde hay animales endémicos de esa región que merodean los cultivos, impregnando de esa manera sus energías a las frutas y granos que se consumen ahora en el territorio *wayuu*. De esa manera se contagian los niños desde los alimentos como también desde los encantamientos de deidades que hay en los sitios sagrados del territorio, dichos niños son vulnerables al *pūljüü* "mal de ojo" a esa edad que no pueden ser curados por la medicina alijuna, solo la excelsa sabiduría de los *outshii* puede sanarlos interpretando qué energía de animal contagió al niño, para de esa manera contrarrestarlas, utilizando cualquiera de sus órganos, hasta el uso del excremento en forma de sahumero si fuese necesario.

Es de esta manera, que este trabajo, se constituye en un aporte para los intereses de académicos e investigadores, como también de las instituciones que ofrecen servicios a la niñez para trabajar de manera recíproca con los *outshii*.

Queda la necesidad de seguir investigando no solo las prácticas de vida *wayuu*, sino también su articulación con la vida moderna como una apuesta de la interculturalidad crítica.

Referencias bibliográficas

- Iguarán, Gabriel (2019). Etnoeducación en la perspectiva de la palabra mujer, matriz de las cosas concepto en la cultura *wayuu*. Santa Marta, Magdalena.
- Mercado y otros (2014). La palabra en la cultura *wayuu*. Fundamentación teórica para el desarrollo del SEIP. Fondo editorial *Wayuu Araurayu*. Riohacha, La Guajira.
- Paz Ipuana, Ramón (2016). *Ale'eya*. Cosmovisión *wayuu*. Relatos Sagrados. Tomo I. Fondo editorial *Wayuu Araurayu*. Riohacha, La Guajira, Colombia.
- _____ (1972). Mitos, Leyendas y Cuentos Guajiros. Caracas, Venezuela.
- Perrín, Michel (1978). El Camino de los Indios Muertos. Mitos y símbolos guajiros. Payot Bibliothèque Solentifique. París.
- Proyecto Político Zona Norte Extrema de la Alta Guajira (2019). 1er. Congreso *e'irukuu*. Documento inédito.

YouTube Go

<https://www.youtube.com/watch?v=SuMPMn4sOuc&t=71s>

Fuente oral

Narración Marta González Montiel y *Outshii A'lailayuu*