

Onomástica y parentesco

El caso wayuu
de la Baja Guajira¹



Photo by <https://saludconlupa.com/noticias/el-valor-de-las-plantas-y-rituales-del-pueblo-wayuu-durante-la-pandemia/>

RESUMEN

En la actualidad, las prácticas onomásticas de la comunidad wayuu de La Baja Guajira están ligadas a la bilateralidad del parentesco. Con este análisis proyecto aportar a la desmitificación de la matrilinealidad, como característica esencialista, que ha sido extendida sobre todo el conjunto de la población reconocida como wayuu. El análisis de los datos de archivo parroquial aquí presentado confirma el desplazamiento de las prácticas del nombrar en virtud de un proceso de colonización marcado por el mestizaje y la doble adscripción étnica.

PALABRAS CLAVE

Onomástica, parentesco, etnicidad, indígenas wayuu, identificación.

ABSTRACT

Nowadays, wayuu people from Low Guajira onomastic practices are linked to a bilateral relationship. Our goal in this article is to contribute to “desmitify” matrilineality as an essentialist feature that has been extended to all the people that has been recognized part of the wayuu ethnic group. Church archive data analysis showed in this text confirms the shifting of naming practices due to a colonization process coming from a “mestizaje” and double ethnic adscription.

KEYWORDS

Onomastics, kinship, ethnic group, wayuu people.

INTRODUCCIÓN

La práctica de nombrar a alguien o autonombrarse encierra más que lo que puede significar un documento civil para ser reconocido como parte del conglomerado de ciudadanos de una nación, pues es ella misma una expresión de la experiencia -del valor, del sentido y de la expectativa (Turner, 1987)-, es un hacer subjetivo e intersubjetivo que consiste en una diferenciación y una adscripción al asumir a la persona como parte de un grupo que se distingue de otros a partir de una categoría: un nombre. Quién nombra, a quién, en virtud de qué, cómo, por qué y para qué son apenas directrices para el análisis de los sentidos de la práctica, pues

ella condensa en gran proporción la mutualidad del ser (Sahlins, 2014): se comparte un nombre y por ello se comparte un espacio, se comparten alimentos y se comparten vidas.

Sobre la práctica del bautismo, resulta necesario señalar que desde la Colonia en América, el clero procedió con los bautismos como estrategia de pacificación, esto es reducción y asimilación de la población indígena que paulatinamente fue congregada en parroquias, cuyo propósito aparte de extender la evangelización era mantenerla como tributaria de la corona española (Polo, 2012). Las actas de bautismo y el resto de los documentos del Quince libro mantenían el formato que asignaba la iglesia: nombre del bautizado, datos del padre, de la madre, datos de los testigos, lugar y fecha de nacimiento, así como del lugar del ritual.

Sobre las actas bautismales es importante señalar que son documentos eclesiásticos cuyo origen se remonta al medioevo y que se institucionalizaron con el ánimo de legalizar la reclamación de derechos, marcar adscripciones de parentesco y dar cuenta de la situación fiscal, jurídica y administrativa de una persona. El apellido como marca del patronímico se legalizó en la península Ibérica y en Europa después del Concilio de Trento (1563) entre los siglos XV y XVI cuando la familia nuclear de adscripción paterno-filial, en primer lugar, apareció como la unidad social integradora y base de la organización social occidental (De Hoz, 2016).

La fe bautismal se propuso para evitar los matrimonios entre consanguíneos en una época en que esta forma de alianza garantizaba a las familias conservar los derechos sobre sus propias tierras y evitar la expropiación por parte del clero (Goody, 1983). En el siglo XVI la práctica bautismal concede igual importancia a los dos apellidos (paterno y materno) y así se da lugar a la organización de la herencia bilateral al incluir solo a los parientes más cercanos. Esta práctica del reconocimiento bilateral se extiende a América.

METODOLOGÍA

El enfoque metodológico de este ejercicio investigativo es de tipo fenomenológico cualitativo. Para el desarrollo de este texto, me apoyo en técnicas de indagación de

¹ Este documento hace parte de los hallazgos de la tesis que desarrollé para obtener el grado de Doctora en Antropología por el CIESAS, con el apoyo de CONACyT en 2019.

² Docente Ocasional Tiempo Completo, Licenciatura en Literatura y Lengua Castellana, Facultad de Educación y Ciencias Sociales, Tecnológico de Antioquia - Institución Universitaria. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5039-0754> Correo: dary.angel@tdea.edu.co Fecha de recibo: 14/12/2021 Fecha de aceptación: 1/05/2022



Photo by <https://www.meer.com/es/28394-los-wayuu-de-la-guajira>

documentos de primera fuente en archivos parroquiales y entrevistas a quince mujeres wayuu del municipio de Barrancas, en la Baja Guajira. Las mujeres fueron seleccionadas de tres grupos generacionales diferentes: primer grupo de 15 a 30 años, el segundo de 31 a 45 y el tercer grupo de 45 en adelante. Este corte generacional se efectuó con base en las experiencias de vida compartidas de acuerdo con los procesos de poblamiento del asentamiento indígena donde residen.

Es importante señalar que los archivos consultados (durante mi estancia de campo en la Baja Guajira, entre septiembre de 2016 y septiembre de 2017) en la Parroquia San José de los Barrancos, sobre la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, son escasos para la comunidad indígena wayuu, esto posiblemente porque los wayuu no acudieron a bautizarse durante estas épocas de manera masiva. Para la segunda mitad del siglo XX, se encuentra mayor cantidad de archivos de bautismos de gente wayuu, sobre todo para finales de la década de los setenta y de ahí en adelante es

abundante el registro. De este archivo parroquial se consultaron veinte libros y se seleccionaron por décadas los documentos que aquí se analizan. Esta selección se hizo con base en la legibilidad y el buen estado de los documentos, pues muchos de ellos ya están muy deteriorados y no se pueden tener en cuenta por los datos faltantes o ilegibles.

Las entrevistas a las mujeres wayuu se realizaron de manera semiestructurada y la información recabada se orientó al análisis del discurso sobre las relaciones de parentesco, problema de investigación de mi tesis doctoral. En este texto, presento solo la información relacionada con el problema de la onomástica.

HALLAZGOS

La onomástica, en las prácticas de la Baja Guajira, no se conforma a partir de una fórmula única de procedencia arijuna³ -nombre de pila (bautismal)+ apellido paterno + apellido materno- o de procedencia wayuu -nombre +

³ En wayuunaiki, la lengua indígena wayuu, arijuna es la persona que no es wayuu. En este caso, la voz se utiliza para referirse a personas mestizas y foráneas. En la escuela se escribe "alijuna", pero aquí se escribe con el grafema "r", dado que su pronunciación es la de la vibrante simple /r/.

⁴ Archivo Parroquial de San José de los Barrancos, consultado en 2017.

clan materno- como indican los estudios antropológicos que adhieren la estructura social matrilineal del grupo indígena (Gutiérrez de Pineda, 1950; Watson, 1968; Perrin, 1980; Saler, 1988). Las formas de la onomástica que

se encontraron en el archivo parroquial del municipio de Barrancas⁴ y los datos que se recogieron en entrevistas y se contrastaron con cédulas de ciudadanía y registros civiles en Barrancas son:

**TABLA 1.
FORMAS DE NOMBRAR**

	HIJOS	LÍNEA MATERNA	LÍNEA PATERNA	FECHA	
Nombre propio o de pila +	Sin clan ni apellido (hijos naturales)	Sin datos	Sin datos	Segunda mitad del siglo XX	
	“hija o hijo de indígena”	Sin datos	Sin datos		
	Sin clan ni apellido (hijos naturales)	Sin datos	Sin datos	Primera mitad del siglo XX	
	“hija de (nombre de la madre) Indígena”	Sin datos	Sin datos		
	Clan + Clan (mismo clan padre y madre)	Mismo clan	Mismo clan	Segunda mitad del siglo XX	
	Clan paterno + Clan materno	Clan materno + ∅ ⁵	Clan materno + ∅		
		Clan materno + Clan paterno	Clan materno + Clan paterno		
		Clan paterno + Clan materno	Clan paterno + Clan materno		
		Clan materno + ∅	Clan paterno + Clan materno		
	Clan materno + Clan paterno	Clan materno + ∅	Clan materno + ∅		
		Clan materno + Clan paterno	Clan materno + Clan paterno		
	Apellido paterno + Clan materno	Clan materno + ∅	Apellido paterno + Apellido materno		
		Clan paterno + Clan materno	Apellido paterno + Clan materno		
		Clan materno + Clan paterno	Apellido paterno + Clan materno		
	Clan + apellido materno	Apellido materno + clan paterno	Clan paterno + Clan materno		
		Otro clan + Otro apellido	Otro clan + Otro apellido		
	Clan paterno + Apellido materno	Apellidos maternos	Sin datos		
	Apellidos maternos	Apellidos			
	Clan paterno + Apellido materno	Clan materno + Apellido paterno	Clan materno + Apellido paterno	Primeras dos décadas del siglo XXI	
	Apellido materno + Clan materno	Apellido paterno + Clan materno	Apellido paterno + Apellido materno		
Apellido paterno + Clan materno	Clan paterno + apellido materno	Apellido paterno + Clan materno			
	Clan paterno + apellido materno	Apellido paterno + Apellido materno			
Apellido paterno + Apellido materno	Apellido paterno + Clan materno	Apellido paterno + Apellido materno			
Apellidos maternos	Apellido paterno + Apellido materno	Sin datos			

Fuente: elaboración propia.

⁵ Se utiliza la convención del símbolo vacío para significar la ausencia de nombre, clan o apellido.

La tabla 1 sintetiza aspectos que demuestran que la adscripción a clanes wayuu en la Baja Guajira (puesto que el archivo parroquial de Barrancas recogió hasta entrado el siglo XX la información de municipios cercanos como Hatonuevo, Provincial, Papayal y Calabacito) ha sufrido una variación importante que tuvo que ver con la presión de la iglesia que impuso unas formas, aunque acogió otras posiblemente por tratarse de una comunidad indígena.

Si bien no aparece en la tabla, las variaciones muchas veces no tuvieron relación directa con la voluntad ni de la iglesia ni de los padres de la persona bautizada, dado que tanto en los registros notariales como en las cédulas comparadas, las mismas personas tuvieron la oportunidad de registrarse y nombrarse, al mismo tiempo de autoadcribirse o de renunciar a nombres, clanes y apellidos entre la década de los ochenta y los noventa.

Esta práctica del auto-registro se realizó en Colombia sobre todo en las zonas rurales y cada persona acudía con un testigo (algunas personas tomaban el nombre y el apellido de su testigo y así se nombraban a sí mismos o si eran trabajadores de alguna finca, tomaban el apellido de su patrón), como se ilustra a continuación:

“Entrevistadora: ¿si ustedes quisieran seguir más la ley llevarían el apellido de su mamá?

Entrevistada: no, tenemos que llevar siempre el de mi papi a'lante, el apellido de papi va primero

Entrevistadora: ¿siempre se ha hecho así?

Entrevistada: siempre, el apellido de su papá primero

Entrevistadora: ¿antes? Porque antes llevaban el de la mamá...

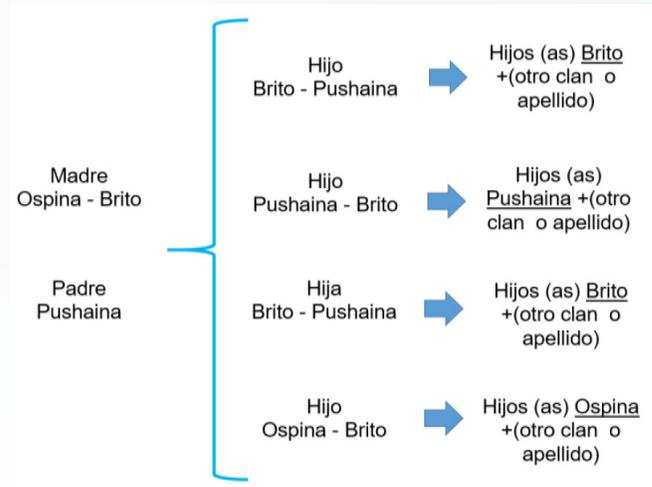
Entrevistada: y el del papá no se lo ponían, eso era otra cosa, antes, el que criaba ese le regalaba el apellido a la persona que criaba, por ejemplo yo, si me hubiera ido a vivir con Quico Gómez, Quico Gómez me tenía que dar su apellido, entonces yo no era Ad Pushaina, sino Ad Gómez, el apellido de con quien vivo, pa' quien trabajo

Entrevistadora: ¿y los niños también?

Entrevistada: también, esa era la época de antes, que si yo me iba a vivir con alguien, ese apellido de esa persona me lo daban a mí y tenía que vivir todo el tiempo con ese apellido.”

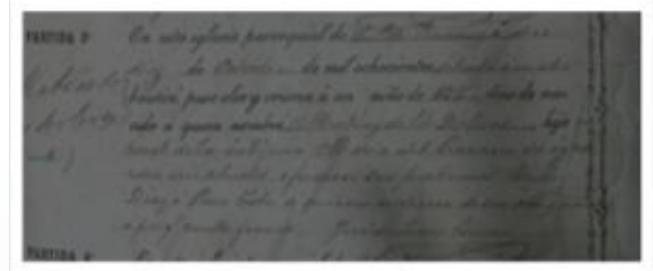
(Mujer wayuu, Barrancas, 2016)

De hecho, los hijos de una misma madre y de un mismo padre tienen adscripciones diferentes y ello redundaba a su vez en las adscripciones de sus nietos. En Barrancas se encontraron genealogías como la siguiente:

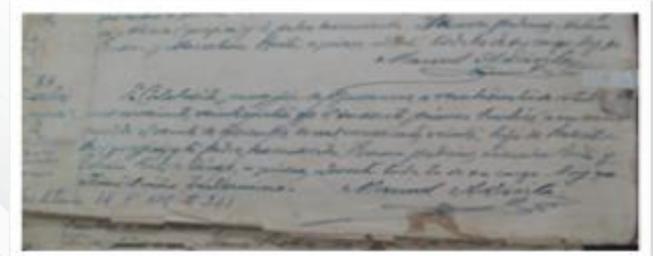


Algunos documentos de fe de bautismo consultados en el archivo eclesiástico que confirman tales datos son:

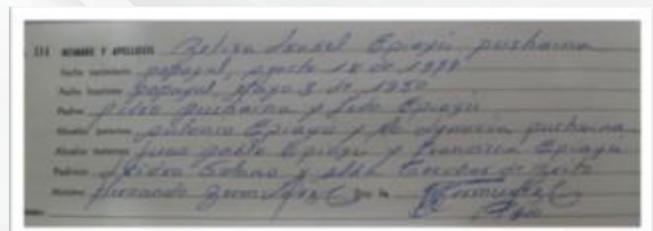
1) Matías, hijo de indígena María del Carmen, 1884



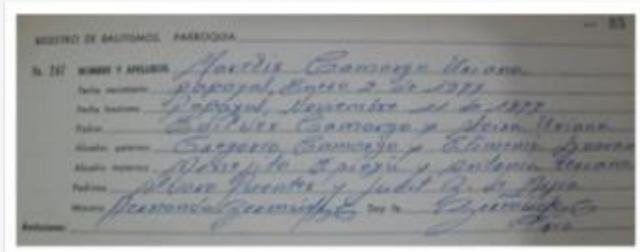
2) Guillermino, hijo de Priscila (goajira), 1924



3) Felisa Isabel Epieyú Pushaina, 1980



4) Marelis Camargo Uriana, 1977



El análisis de estos documentos permite señalar dos elementos importantes: la información del formato o la estructura del documento y la forma del sacerdote a la hora de consignar la información en el documento (lo solicitado y la variación).

Sobre el primer aspecto de la estructura del documento, en estos casos, se pueden encontrar tres tipos de formato:

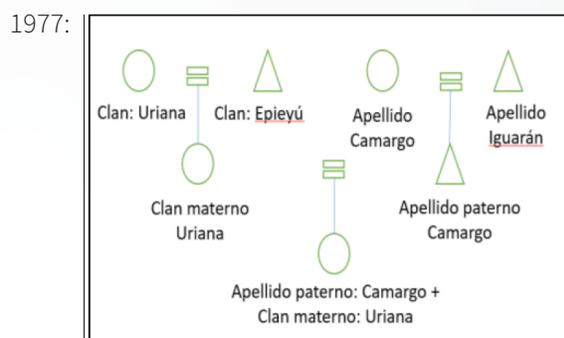
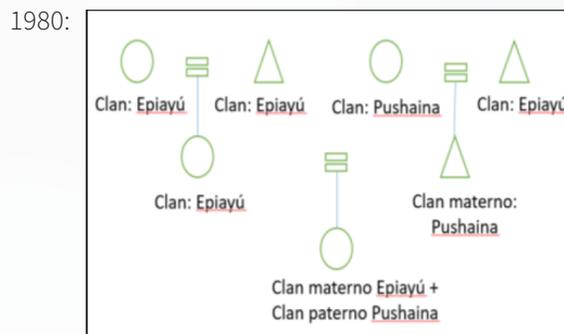
- Semi-impreso que solo contiene el número de partida y el resto del espacio libre para ser diligenciado por el párroco (fe de 1884).
- Semi-impreso que contiene únicamente las líneas verticales para separar el número de partida y algunas glosas al documento (fe de 1924).
- El formato impreso con número de partida, entradas y renglones para guiar la escritura y espacio para anotaciones (fe de 1980 y 1977).

Ahora bien, sobre el segundo aspecto resulta importante resaltar que los dos primeros casos (el de 1884 y 1924) ofrecen mayor libertad al párroco de diligenciar los datos, por ello se encuentran en algunos casos las adscripciones al grupo indígena (guajiro, goajiro), la mención de que es hijo de indígena y muy importante también que es hijo natural, pues al parecer al bautismo acudía sólo la madre del niño y los padrinos del mismo. Estas primeras formas de la onomástica del no reconocimiento de la progenie por parte del padre (arijuna o wayuu) pudo deberse al seguimiento de la ley wayuu en la medida en que el hijo o hija solo tenía adscripción al clan materno, no se consideraba la opción de incluir de manera obligatoria un segundo epónimo o una segunda adscripción, como sí lo es para el caso de la norma eclesiástica mestiza o arijuna.

En cuanto a los dos segundos (1977 y 1980), el formato es el mismo (nombre de la persona, fecha de nacimiento, fecha de bautismo, nombre de los padres, nombres de los abuelos paternos, nombres de los abuelos maternos, padrinos y anotaciones –seguramente para evitar las glosas de los antiguos formatos-) y la diferencia radi-

ca en las formas que se aplican para la onomástica, el de 1977 exhibe la forma: nombre de pila + apellido paterno + clan materno; mientras que el de 1980: nombre de pila + clan materno + clan paterno.

En detalle, la genealogía se presenta del siguiente modo para estos dos casos:



DISCUSIÓN

Detrás de un nombre existe una vertida fuente de información que puede dar luces de procesos, en este caso, de colonización, que derivan del contacto entre sociedades. En la obra *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia* (2005 [1974]), Louis-Jean Calvet establece en las huellas del colonialismo diversos ejemplos de la impronta de dominación de unas sociedades sobre otras. Según este autor, los fenómenos correspondientes al léxico, como la etnonimia y la toponimia son los campos más explícitos para constatar dicho proceso.

El apellido o el clan no corresponden a cambios o sustituciones meramente terminológicas, pues lo que se transforma es la organización del parentesco como tal, estos elementos oscilantes constatan una tensión entre dos formas en competencia en la que termina por imponerse generalmente la forma del grupo más poderoso, así como sucede en el campo de la sustitución de lenguas previas etapas de bilingüismo y diglosia. De otra parte, afirma el mismo autor que los componentes económico y jurídico son los primeros que ejercen pre-

sión sobre las formas vernáculas de organización para la imposición de la hegemonía, en cambio el campo de las ideologías, procede a la imposición de manera más lenta. En este caso se puede advertir cómo la iglesia católica -del municipio de Barrancas- impuso la forma de nombrar de manera gradual.

En primer lugar, es menester partir de la noción que los nombres propios (de persona, en este caso) están cifrados en una lengua particular y por ello sus características formales (fonológicas y morfológicas) dan cuenta de esta integración al sistema lingüístico particular. En segundo lugar, pese a la distinción entre nombre propio y común que ha mantenido la lexicografía, el nombre propio o personal no carece de sentido, sino que excede el nivel semántico y se instala en el pragmático. El factor extralingüístico influye sobre la arbitrariedad de la unidad lexical (Lyons, 1989 [1977]).

Aunque no exista una motivación lexical para nombrar a alguien, existen elecciones (volición) de quienes en el ritual ostentan el poder para hacerlo. Los móviles en este caso deben estar pensados como expectativas posibles de integración de personas a ciertos colectivos (sean de parentesco o no, como el caso de la autoadscripción) y por ende su diferenciación y distinción de otros. En tercer lugar, en cuanto integrados a un sistema lingüístico particular, los nombres son susceptibles, así como cualquier unidad de cualquier nivel lingüístico, al cambio, esto quiere decir que el énfasis diacrónico ofrece mayores alternativas para el análisis antropológico de una de las facetas del parentesco, como el que aquí se realiza.

Ahora bien, desde el punto de vista pragmático, ¿qué sentidos tiene todo este amplio abanico de formas de nombrar? Arguyo que se trata de tres alternativas concatenadas:

- 1) la influencia impositora del Estado civil colombiano y la imposición, pero también la flexibilidad, de la iglesia al acoger la norma tradicional alternada con la norma arijuna de corte patriarcal,
- 2) el desconocimiento de la norma wayuu matrilineal que podría calificarse de “tradicional”, por parte de los wayuu de esta zona, y
- 3) estos dos asuntos devienen en una mezcla y alternancia de formas simultáneas que reflejan una tensión inter-étnica entre dos sociedades: la wayuu y la arijuna, que a su vez gira alrededor de la asimilación de una forma bilateral patriarcal que genera sentidos, valores y expectativas en torno a las relaciones de género y a las inter-étnicas con privilegio de las formas de la sociedad arijuna.

En este punto resulta importante mencionar que los párrafos muestran flexibilidad hasta mediados del siglo XX, pues se incluye la posibilidad de nombrar al bautizado utilizando en primer término el clan o apellido de la madre, esta flexibilidad fue transitoria puesto que desde 1985 se encuentra una imposición abarcadora de la forma eclesiástica arijuna en los libros del archivo. Esto quiere decir que la norma arijuna sustituyó a la norma wayuu como efecto de un proceso de colonización no sólo lingüística, sino de parentesco, pues esto afecta no solo la referencia de persona, sino la condición legal y jurídica de los indígenas como efecto de una igualación civil (como sucede por ejemplo en el caso de la herencia).

En este punto resulta necesario aclarar que algunos documentos eclesiásticos funcionaron de manera oficial o se requirieron para tramitar los oficiales, así sucedió con las actas de bautismo para tramitar los registros civiles de nacimiento después de los tiempos prescritos para el efecto. (Minjusticia, Artículo 50 del Decreto 1260 de 1970). La iglesia, en este caso, y en otros como el ámbito educativo, tuvo un papel mediador entre la ciudadanía y el Estado; con la Constitución de 1991, varios de los acuerdos entre estas dos instituciones fueron abolidos previamente establecidos y sancionados en los Concordatos.

Alan Gardiner (1957 [1940]) asegura que los nombres propios tienen una función identificadora y distintiva, en el caso de los apellidos (surnames), el asunto radica en la referencia colectiva y no solo la individual, pues un apellido (“a common proper name”) refiere a algún elemento común compartido (antecesores, pertenencia a algún lugar, etc.). De acuerdo con la postura de J. S. Mill, señala:

“They [proper names] are not mere marks, but more, that is to say, significant marks; and connotation is what constitutes their significance” (Gardiner, 1957 [1940], p.31) (Estos [los nombres propios] no son solo marcas, son más; es decir, son marcas significativas, y la connotación es la que constituye su significancia [traducción propia]).

La connotación, como refiere el autor puede ser el punto débil, y blanco de la crítica sobre la significancia del nombre de Mill, pues ello implica elementos como la memoria y la identidad que son de alguna manera ajenas a la referencia de persona; sin embargo, considero que al hablar de marcas de orden connotativo se está aludiendo a la huella que, social y culturalmente, términos como estos puede llegar a referir y que por lo tanto son los que permiten dar el salto a lo pragmático con

miras a entender el sentido de las prácticas de la onomástica personal.

La tensión manifiesta en los haceres de la adscripción clanil y de la adopción de apellidos arijuna devela que la norma arijuna ha desplazado a la wayuu, por medio de la imposición eclesiástica y civil, y que ello se desprende de los sentidos subyacentes al hecho de nombrar. La cuestión aquí es que detrás de esta práctica de la onomástica se esconde un proceso de mestizaje (Boccaro, 2002) que debe ser entendido de dos formas, una de base biológica, y otra de índole cultural, esta última más importante y significativa para esta exposición.

Por ello, acudir a la explicación de la mezcla de sangres que da lugar a fenotipos específicos es importante (en La Baja Granjita se valora sobremanera el color de la piel más clara o menos negra, pues los “deseñidos” se acercan al fenotipo arijuna o venezolano, ambos apreciados positivamente), pero el mestizaje cultural sienta las bases de toda esta tensión del contacto y hasta de conflicto y confrontación de las dos sociedades. Hablo aquí entonces de lo que significa ser ‘indígena’ o ‘indio’, ‘mestizo’ o ‘arijuna’ en este contexto particular, pues tanto para hombres como para mujeres que buscan conformar

familias conyugales y tener descendencia, la adscripción étnica no es un asunto menor. Las mujeres wayuu de la región buscan un hombre que demuestre conyugalidad y parentalidad responsables de base económica, pero ante los índices de desempleo y desocupación de la población masculina, son los arijuna –y cachacos– quienes gozan de empleos formales e informales, aquellos que trabajan en la mina, en los sectores de transporte y de comercio, y en la administración local y municipal.

A pesar de que se niegue explícitamente la diferencia entre un marido wayuu o arijuna, las prácticas de alianza demuestran que hay más valoración del arijuna (aunque concebidos como mujeriegos y borrachos), pues en las parrandas las mujeres generan más contacto con estos hombres, así como en las fiestas o bailes, salidas al río y hasta en las relaciones de vecindad, que con los wayuu (a quienes conciben también como mujeriegos y borrachos). El móvil de la alianza con un hombre arijuna sobre todo, apunta a esta expectativa de un hombre-marido-padre responsable en virtud de su potencial posibilidad de acceso a las fuentes de empleo y de recursos.

El mestizaje cultural deja entrever también la alternancia de prácticas como el uso de la manta para ciertas



Photo by <https://www.notimerica.com/sociedad/noticia-asi-vive-tribu-indigena-wayuu-corazon-guajira-colombia-venezuela-20170305090420.html>

ocasiones o la ropa arijuna para otras (las mantas no se usan en las discotecas, por ejemplo), la concepción del tejido más en términos productivos y comerciales que como una conexión de saberes tradicionales que dan cohesión al grupo indígena, el abandono paulatino generacional de la lengua indígena que da paso a un proceso de desplazamiento lingüístico que impone el español como la lengua materna de las nuevas generaciones y como lengua franca para la primera, la poca o nula disposición (más allá de las posibilidades de regadío y abastecimiento de agua) del mantenimiento de chivos y ovejos, que antaño proveían el prestigio a las familias y clanes wayuu, el abandono paulatino del ritual del encierro que simbolizaba la exaltación de la figura femenina con base en la fecundidad, y por último el rechazo a la forma de compromiso (no hablo de la dimensión de la práctica de compensación matrimonial de cobro y pago como perpetuadora de las prácticas de la sumisión y dominación femenina) en la alianza matrimonial, como respaldo del valor de la mujer wayuu para evitar su maltrato y garantizar su supervivencia y la de su progenie.

La adscripción a un clan o la adopción de un apellido no es un asunto de interés solo lexicográfico, pues esta convergencia de formas entraña una valoración de lo arijuna por encima de lo indígena, una expectativa de ganar elementos arijunas y un deseo de no renunciar totalmente a su conexión con lo indígena porque también es garantía de ciertos beneficios que no son solo de orden simbólico como el respaldo en las formas de la ley wayuu, como los cobros y ofensas o su conexión con el territorio a partir de la tenencia de la tierra y de la pertenencia a la misma por medio de los cementerios claniles. Los móviles también y sobre todo son materiales: garantías y privilegios para obtener cupos educativos, a subsidios del Estado, a la doble nacionalidad, a planes de salud, a subsidios económicos de emprendimiento de negocios, a subsidios para compra y mejoras de vivienda y por último a posibilidades también de obtener un empleo en la mina o en alguna otra entidad privada o estatal.

La adscripción inter-étnica se puede entender como una estrategia de sobrevivencia que pone a estas mujeres y a sus hijos entre dos alternativas de vida que no se excluyen, sino que se complementan, parecería ser que una niega a la otra, pero no, pues se puede apelar por las identificaciones tanto indígenas como mestizas dependiendo de los contingencias de la vida cotidiana. En la experiencia (sentidos, valores y expectativas) se articulan las tensiones de este grupo humano para interactuar con el medio natural-

ecológico y el socio-histórico. Como señala Guillaume Boccara (2002, p.122):

“el mestizaje, la multiplicidad étnica cultural, adquiere una doble plusvalía: confiere a los interesados un cierto prestigio [...], pero también unos asideros esenciales para dinamizar la redefinición cultural [...], proporcionándole un acceso directo a valiosos aportes exógenos que integran en su arsenal identitario”.

Esto resulta congruente con la negociación en el campo de los complejos ideológicos, puesto que “existen grupos en los que la gente puede combinar, y lo hace, distintos estilos de vida y modos de pensar y aprende a negociar las contradicciones” (Wolf, 2001 [1998], p.32).

Por último, cabe señalar las implicaciones de la membresía marcada con las formas de la onomástica con las prácticas de entierro y la conexión con el territorio, puesto que la onomástica no es solo una cuestión de nombres, el sentido de llevar tal o cual clan o apellido constituye un elemento importante para la construcción de los rasgos de la etnicidad wayuu (valor), así como la trascendencia de la persona tras su deceso (expectativa). Las prácticas de la onomástica se refuerzan con la relación del grupo social con el territorio. El nombre propio heredado marca la membresía al colectivo y la adscripción al territorio.

En relación con el cementerio existe una articulación entre los clanes y sus miembros, es una expresión tácita que indica el lugar de donde son, pues allí serán enterrados. El cementerio se vincula a la estructura temporal de la experiencia por cuanto los valores del mismo devienen de las personas que se encuentran allí y a su conexión con las personas vivas con las que comparte el epónimo, esto es, que son familia o que son del mismo clan. En la expectativa de vivir allí y de ser enterrado allí, por lo tanto, los sentidos vienen dados por la mutualidad del ser como vivencia de las relaciones de parentesco: participar y compartir el lugar con los que se considera parientes y del mismo clan.

Resulta evidente, en este punto, una continuidad de las formas de entierro y uso del cementerio para marcar adscripciones al clan, bien sea paterno o materno. El hecho de que la persona tenga un clan al cual adscribirse indica una membresía no solo al grupo con el que comparte el epónimo, sino la pertenencia al grupo indígena wayuu, pues tiene derecho de entierro a un cementerio indígena. La funcionalidad del cementerio no

es simplemente albergar el cuerpo colectivo de un clan tras su muerte, sino una permanencia y trascendencia en el tiempo y en el espacio por medio de la pertenencia al territorio.

Algunas de las etnografías de la segunda mitad del siglo XIX (Goulet 1978; Perrin 1980 [1976]; Gutiérrez de Pineda 1950; Rivera 1986, 1990; Guerra, 1990) generalizaron la caracterización matrilineal marcada por el epónimo materno (clan) al grupo indígena wayuu; sin embargo, como los datos analizados aquí indican, esta práctica no fue ni es la única forma de la onomástica wayuu ni de membresía al grupo indígena, dado que la práctica de corte bilateral de orden patriarcal ha sido la predominante en esta región hasta la actualidad, con un variado surtido de oscilaciones entre las normas wayuu y arijuna para el efecto. Hecho que abre caminos para comprender que las culturas no son monolíticas ni estáticas y que por lo tanto no es conveniente generalizar prácticas que terminan constituyendo rasgos identitarios o diferenciadores que no corresponden con lo que las mismas personas viven. Es menester concebir el carácter socio-histórico de las comunidades humanas en los estudios de base empírica que sostengan las interpretaciones hechas por parte de las ciencias sociales y humanas.

CONCLUSIONES

Las formas del colonialismo encuentran en las prácticas culturales, como las del nombrar, espacios fructíferos para su permanencia y devenir, tal es el caso de lo que se ha presentado en este texto; puesto que las formas de la organización social y política actuales de los indígenas wayuu no dan cuenta de una práctica matrilineal predominante, como se han encargado de extender las ciencias sociales y humanas desde la mitad del siglo XX. La academia, por lo tanto, ha abonado al esencialismo y exotización del pueblo indígena wayuu al extender rasgos de parentesco como el de la matrilinealidad, que para el caso de la Baja Guajira no corresponden con lo establecido desde las prácticas de la onomástica y vivencia del parentesco.

En consecuencia, se requiere que desde la academia entremos al debate y discusión de los elementos con los que se han caracterizado a los pueblos indígenas y repensar cómo nos acercamos al estudio analítico sin ejercer violencias epistémicas que tributan a la invención del Otro (Krotz, 2015), a su esencialización y por esta vía a su discriminación.

REFERENCIAS

- Boccaro, G. (2002). "Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas", en Guillaume Boccaro (ed.), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*. Abya Yala.
- Calvet, L. J. (2005 [1974]). *Lingüística y Colonialismo. Breve tratado de glotofagia*. Fondo de Cultura Económica.
- De Hoz, J. (2016). *La identidad personal en el tránsito de la edad media a la moderna en la corona de Castilla: la génesis de los apellidos (Tesis de doctorado)*. Universidad Nacional de Estudios a Distancia.
- Gardiner, A. (1957 [1940]). *The Theory of Proper Names*. Oxford University Press.
- Goody, J. (1983). *The Development of the Family Marriage in Europe*. Cambridge University Press.
- Goulet, J. G. (1978). *El parentesco guajiro de los apūshi y de los oupa'yu*. Universidad Católica Andrés Bello.
- Gutiérrez de Pineda, V. (1950). *Organización social en La Guajira. Estudio etnográfico*, en *Revista del Instituto Etnográfico Nacional*. Vol III. Prensas del Ministerio de Educación Nacional.
- Guerra, W. (1990). "Apalaanchi: una visión de la pesca entre los wayuu" en Gerardo Ardila (comp.), *La Guajira, de la memoria al porvenir. Una visión antropológica*. Universidad Nacional de Colombia, pp.163-189.
- Krotz, E. (2015). *La otredad cultural entre utopía y ciencia*. Fondo de Cultura Económica.
- Lyons, J. (1989 [1977]) *Semántica*. Teide.
- Mill, J. S. (1973 [1843]). *A System of Logic Ratiocinative and Inductive. Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*. University of Toronto Press.
- Minjusticia. (1970). Decreto 1260 de 1970, Por el cual se expide el Estatuto del Registro del Estado Civil de las Personas. Diario oficial. Año CVII, número 33118. 5 de agosto de 1970. Disponible en: <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1254136>
- Perrin, M. (1980 [1976]). *El camino de los indios muertos. Mitos y símbolos guajiros*. Monte Ávila Editores.
- Polo, J. (2012). *Indígenas, poderes y mediaciones en La Guajira en la transición de la Colonia a la República (1750-1850)*, Ediciones de la Universidad de los Andes.
- Rivera, A. (1986). *Material Life and Social Metaphor: Change and Local Models among the Wayuu Indians of Colombia and Venezuela*. (Tesis de Doctorado en Filosofía). Universidad de Minnesota.
- (1990). "La metáfora de la carne; sobre los wayuu en la península de La Guajira", *Revista del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)*. Vol. 28 años, 1990-1991, pp. 89-136.
- Sahlins, M. (2013). *What Kinship Is-And What It's Not*. The University of Chicago Press.
- Turner, V. (1987). *The Anthropology of Performance*. PAJ Publications.
- Wolf, E. (1987 [1982]). *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica.