

Creencias y manifestaciones religiosas en las comunidades ágrafas

María Cruz Alonso Sutil
Universidad Rey Juan Carlos ✉

<https://dx.doi.org/10.5209/estr.91410>

Recibido: 11 de septiembre de 2023 / Revisado: 13 de mayo de 2024 / Aceptado: 20 de mayo de 2024

ES Resumen. Este artículo pretende analizar los orígenes, símbolos y tradiciones de una sociedad ágrafa, la etnia wayuu de cuyas concepciones mitológicas se desprende su forma de entender la creación del mundo, el origen de las cosas y, sobre todo, la relación que este pueblo tiene con los dioses, así como el papel que adquiere la naturaleza concebida esta como deidad.

Abordaremos el papel evangelizador llevado a cabo por los misioneros llegados al lugar, así como su labor de conversión orientada a impedir cualquier manifestación que reivindicara creencias religiosas contrarias a la religión católica.

Descubriremos cómo las creencias ancestrales y manifestaciones religiosas de este pueblo basadas en mitos, rituales y cantos confirman sus valores y sus normas religiosas, exposiciones sin duda, que nos permitirán conocer mejor su identidad individual y colectiva.

Palabras clave: wayuu, ágrafa, evangelización, creencias ancestrales, manifestaciones religiosas.

ENG Religious beliefs and manifeststions in agraphic communities

Abstract. This article aims to analyze the origins, symbols and traditions of an unwritten society, the wayuu ethnic group from whose mythological conceptions emerges their way of understanding the creation of the world, the origin of things and, above all, the relationship that this people has with the gods, as well as the role that nature acquires, conceived as a deity.

We will address the evangelizing role carried out by the missionaries who arrived at the place, as well as their conversion work aimed at preventing any demonstration that claimed religious beliefs contrary to the Catholic religion.

We will discover how the ancestral beliefs and religious manifestations of this people based on myths, rituals and songs confirm their values and religious norms, exhibitions without a doubt that will allow us to better understand their individual and collective identity.

Keywords: wayuu, agrapha, evangelization, ancestral beliefs, religious manifestations.

Sumario. 1. Introducción. La oralidad: tradición y memoria en la etnia wayuu. 2. La religión como elemento de identidad social e individual. 3. Manifestaciones religiosas que han permeabilizado en la cultura wayuu. 4. Reflexiones finales.

Cómo citar: Alonso Sutil, M. C. (2024). Creencias y manifestaciones religiosas en las comunidades ágrafas. *Estudios de Traducción*, 14, 5-13. <https://dx.doi.org/10.5209/estr.91410>

1. Introducción

El papel de la oralidad fue crucial en la difusión de la literatura en la antigüedad. Basta con que nos remontemos a los primeros años de civilización para comprobar cómo la oralidad era el único medio del que disponían no solo para comunicarse, sino también el sistema que les garantizaba la posibilidad de conservar el conocimiento y las tradiciones. Saberes que la población difundía de generación en generación al entender que, ante la falta de escritura, era la única manera de la que disponían para la transmisión y preservación de su cultura.

Históricamente, tradiciones orales como las epopeyas homéricas y otras como *Beowulf*, *Mahabharata* han sido fundamentales para preservar las literaturas y culturas de civilizaciones antiguas. Así lo ponen de manifiesto los estudios realizados por Milman Parry, considerado como “el fundador de la teoría moderna de la oralidad”, e incluso Mario Cantilena (2020: 11) quien considera que *La Iliada* y la *Odisea* deben entenderse como documentos de poesía oral tradicional y no de literatura.

Ya en el siglo XXI, en algunas culturas de América Latina o el Caribe, encontramos poblaciones indígenas que conservan el lenguaje oral como único medio para expresarse y comunicarse. La oralidad, algo inherente en el ser humano, representa para ellos la memoria colectiva, un sistema que, aunque sea primario, les permite transmitir su propia cultura, y se trata de un compromiso que se va heredando de padres a hijos.

Entendemos que la preservación de estas tradiciones orales es crucial, ya que enriquecen la diversidad cultural y contribuyen a la identidad social de las comunidades indígenas. Nos recuerda Esteban Emilio Mosonyi (2012: 203) que “la extinción de las lenguas supone una amenaza a la interculturalidad”, de ahí que muchos países promuevan proyectos que velen por la conservación de las lenguas minoritarias del país y traten de convertir esas culturas ágrafas de tradición oral en comunicación escrita, un medio perfecto que contribuiría a la conservación de estas.

En este contexto de ideas anteriores es de vital importancia reconocer que al igual que la lengua forma parte del patrimonio cultural de la sociedad, también la identidad cultural está estrechamente relacionada con la cultura como así se recoge en las conclusiones de la Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales (MONDIACULT, México, 1982), de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo (Nuestra Diversidad Creativa, 1995) y de la Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales para el Desarrollo (Estocolmo, 1998).

La cultura debe ser considerada como el conjunto de los rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias. (UNESCO 2002: 67)

2. La oralidad: tradición y memoria en la etnia wayuu

La oralidad existe desde épocas remotas. Es tradición y es memoria. Es un elemento fundamental y necesario para comunicarse y expresarse, una fuente de transmisión de conocimientos y tradiciones que “hunden sus raíces en las culturas ancestrales” de culturas orales basadas en la memoria colectiva y que se ven amenazadas por el olvido.

Según Aristóteles en el tratado *De la memoria et Reminiscentia* nos habla de cómo “la memoria es cosa de lo ya ocurrido”, es recuerdo y es olvido, de ahí la necesidad de trasladar esta tradición oral a la escritura, pues solo así se salvaría la cultura del silencio y del olvido. “Los pueblos sin escritura no son por lo tanto menos adultos que las sociedades letradas. Su historia es tan profunda como la nuestra y, salvo caso de racismo, no existe ninguna razón para juzgarlos incapaces de reflexionar sobre su propia existencia e inventar para sus problemas soluciones adecuadas” (Clastres 1978: 19).

Evidentemente, a la luz de estas reflexiones comprobamos cómo las etnias indígenas ágrafas tratan de divulgar su herencia cultural de forma oral donde los ecos de su palabra y las voces de su memoria parece probable que dejen de oírse si entre todos no contribuimos a su conservación. Más aún si tenemos en cuenta que, la diversidad cultural es la mayor riqueza que puede tener un país, pues como sostiene el escritor y traductor guatemalteco Mario Roberto Morales (2016: 1):

No hay, pues, literatura sin oralidad, si nos atenemos a los orígenes de aquélla. Cuando la literatura logró consolidarse y existir por cuenta propia, se desligó de la oralidad y acusó el desarrollo autónomo que todos conocemos. Sin embargo, en tanto la oralidad siga viva en las sociedades a las que la modernidad no acaba de llegar completamente, algunas de sus literaturas se seguirán nutriendo de las tradiciones orales populares.

Morales va más allá de la oralidad e incorpora el vocablo *oralitura*, un término que asocia a la literatura basada en la oralidad. Se trataría, ya sea de la recopilación de leyendas, cuentos y anécdotas que recrean el habla popular, ya sea de relatos o testimonios contados por alguien que ha presenciado o vivido situaciones o conflictos y desea que sean plasmados por profesionales dada la importancia de estos. Asimismo, Gil Terán (2012: 79) nos recuerda que

Los saberes populares se alimentan de la oralidad, de esos conocimientos guardados por nuestros antecesores que se han ido difundiendo de generación en generación como una necesidad para preservar la cultura propia, identitaria; desde una vivencia íntima, aunque compartida con el grupo [...]. El saber popular no es el “*pasado muerto*” es el *pasado vivo*, encarnado en el presente con sus cambios sociales, históricos y culturales.

Según el jesuita y lingüista Walter J. Ong (2006: 18), “la expresión oral es capaz de existir, y casi siempre ha existido sin ninguna escritura en absoluto; empero, nunca ha habido escritura sin oralidad”. Añade que es la “forma que tienen los pueblos orales de recordar sucesos y reproducirlos”, de no ser así “su historia” se perdería, moriría.

Se trata de una oralidad “acumulativa, copiosa y redundante, conservadora, empática, participante y situacional (no abstracta)”, puede prescindir de la escritura, sin embargo, esta no puede prescindir de la oralidad, aunque reconoce que la “oralidad está destinada a producir escritura”, de lo contrario, ni la ciencia, ni la historia, ni la filosofía, ni la literatura, ni tantos otros existirían (Ong 2006: 23-24).

Redundando en la importancia de la oralidad, Ong establece dos tipos de oralidad: la *oralidad primaria* entendida como una cultura que desconoce la escritura o la impresión, que permite que la memoria se active al recurrir a los conocimientos adquiridos, a los hábitos, a las tradiciones, etc. Según esto, podríamos pensar que la memoria equivale a un archivo al que acude una cultura cuando necesita relatar acontecimientos

históricos, tradiciones, simbolismos, etc. Frente a esta oralidad primaria, el jesuita coloca la *oralidad secundaria* que identifica con la cultura de alta tecnología, “una oralidad que se mantiene mediante el teléfono, la radio, la televisión y otros aparatos electrónicos que para su existencia y funcionamiento dependen de la escritura y la impresión” (Ong 2006: 20).

Daniel Murillo (1999: 1) nos habla de los “tres grandes bloques” que establece el escritor y traductor mexicano Carlos Montemayor (1996), gran defensor de las comunidades indígenas al referirse a las diferencias que forman la oralidad. Un primer bloque: *el arte de la lengua* formado por el conjunto de conocimientos transmitidos mediante leyendas, cuentos, discursos, cantos, rezos; el segundo se lo asigna a *la comunicación oral*: la forma de relacionarse con el otro; y por último *el habla*, herramienta utilizada en la vida cotidiana.

Si la lengua es un elemento clave de la identidad cultural y, por ende, transmisora de cultura, su desaparición equivaldría a la pérdida de identidad, de espiritualidad tradicional, de conocimiento y experiencia, de un cuantioso registro de costumbres; en definitiva, de su verdadera idiosincrasia: todo un patrimonio cultural de minorías étnicas como sucede con la comunidad wayuu de cultura milenaria.

Los wayuu se reconocen a sí mismos como “hijos de la tierra” (también llamados wayu, guajiro o wairo); es un pueblo o un grupo étnico asentado en la Península de La Guajira, entre Colombia y Venezuela. Los estudios llevados a cabo demuestran la dificultad en establecer cifras exactas sobre esta población, dada su itinerancia, al igual que de sus orígenes.

Nos refiere Montaño Salas (2017: 168) que, a pesar de los diferentes gentilicios registrados por cronistas y viajeros, se ha podido comprobar que esta etnia indígena se autodenominó con el término de wayuu. Estamos ante un pueblo que, a lo largo de los siglos, se ha caracterizado por su resistencia a ser colonizados tratando así de mantener su identidad y su idiosincrasia.

Wayuu significa persona o gente, son gente de arena, sol y viento dentro de la moral del desierto. Han resistido durante siglos el abandono, la discriminación, la exclusión en el territorio de sus ancestros: la península de la Guajira, [...], pero también han luchado incansablemente por el reconocimiento de sus derechos históricos violentados por el racismo, la pobreza y en muchas ocasiones, por la persecución del Estado (Pimienta Gómez; Almanza Vides y Almanza Vides 2017: 32).

Estamos ante una etnia que nunca fue sometida o dominada por los conquistadores españoles. Se encontraban en un estado de guerra casi permanente, hecho que explica las diferentes rebeliones que se sucedieron a lo largo del siglo XVIII y que a su vez pudo determinar su forma de vida, errante, itinerante y nómada estrechamente ligada a la naturaleza: el individuo wayuu es parte intrínseca de ella, y con un profundo arraigo al territorio, a la tierra madre.

Se organizaban mediante clanes “matrilineales”, grupos de descendencia unilineal; linajes cuyo elemento común eran los nexos de consanguinidad. Los individuos de cada grupo se identificaban como descendientes de los mismos antepasados por línea femenina, cada uno con su propio nombre, símbolo y animal. El clan se hereda de la madre (Montaño Salas 2017: 165-169).

Su idioma materno es el wayuunaiki (lengua wayuu). Una etnia que posee cultura propia y con una literatura oral que nos ha permitido conocer sus mitos, escuchar sus historias relatadas y contadas por “los saberes populares”: los ancianos que destacaban por ser excelentes narradores.

Son conscientes de que contando sus historias “muestran su alma”. Hacen que la lengua, además de cumplir con la función de comunicar y transmitir, tenga también una función socializadora. Se valen de la palabra como herramienta clave para relatar su propia versión de su legado cultural, además de ser el pilar sobre el que se sustenta su cultura. La palabra es su ley, es respeto, es cultura, es tradición, es el eslabón que une el pensamiento de varias generaciones, de ahí la importancia de la memoria.

En lo que concierne a la religión, se sabe que, aunque persisten ciertas creencias y prácticas heredadas de sus antepasados, comparten estas tradiciones con la católica, a la que poco a poco se han ido incorporando.

No cabe duda de que la cultura wayuu forma parte también de un patrimonio, de una identidad cultural fiel a su tradición oral. Hoy los estudiosos de esta lengua permiten que a través de la escritura se garantice su supervivencia. Para ellos ser wayuu es ser honesto, tener palabra, ser solidario.

Comprobamos que la conservación de esta lengua no habría sido posible sin la labor de reconocidos escritores entre los que cabe destacar a Ramón Paz Ipuana, considerado como el Pablo Neruda de los wayuu. Un ejemplo de su sensibilidad lo encontramos en la definición que facilita sobre la tradición, a la que compara con una anciana: “la tradición es como una anciana que sentada en el camino de los días cuenta a las generaciones venideras las andanzas que ha vivido” (Pérez Van-Leenden 1998: 101). Sin duda, se trata de una labor de enorme reconocimiento porque permite que la tradición oral del saber popular no sea un “pasado muerto”, sino un “pasado vivo”. Como dice Mario Briceño-Iragorry (2002: 176), la tradición es un “legado de cultura que el tiempo nos transfiere para que, después de pulido y mejorado por nosotros, lo traspasemos a las futuras generaciones”.

La comunidad wayuu lucha por la supervivencia de una lengua que les pertenece y que quiere que continúe siendo una “lengua viva”. Su lengua, por minoritaria que sea, representa la voz de sus ritos ancestrales, de su idiosincrasia y como tal, debe seguir siendo la transmisora de sus creencias, de la historia de sus antepasados. Dejar extinguir una lengua lleva implícita la desaparición de un pueblo y su cultura, sus costumbres y sus tradiciones ancestrales. “Cada idioma indígena constituye un sistema simbólico de cohesión e identificación colectivas, de comunicación y expresión creadora, autónoma y originaria” (Ley de Idiomas indígenas 2008: 2).

3. La religión como elemento de identidad social e individual

En las sociedades ágrafas el concepto de religión está estrechamente vinculado a la creencia en seres sobrenaturales. Tanto sociólogos como antropólogos parecen coincidir en la complejidad de dar una definición en la que cualquier manifestación religiosa pueda verse representada. Por buscarle un denominador común diríamos que, sea cual sea la religión, en todas ellas encontramos la representación sagrada o profana de creencias elegidas por una comunidad, creencias que incorporan en su vida diaria, pues según se viva en las sociedades así se reflejará en el individuo. Un ejemplo lo encontramos en los mitos asumidos como verdaderos “al explicar la realidad a través de un tiempo histórico de las sociedades” como ocurre en la etnia wayuu en el mito de la creación del mundo, donde deidades como el Sol, la Luna, la Luvia, etc. son reconocidos como “los inventores en la vida cotidiana” dadas las atribuciones y poderes que les otorgan. La práctica a lo largo de los siglos de estas manifestaciones y creencias es lo que hoy nos permite conocer la identidad de una sociedad, su cultura, su idiosincrasia, en definitiva, su naturaleza.

Para Ipuana (2014: 76), hablar de religión “por medio de las creencias mágico-religiosas es tratar de explicar los fenómenos de la naturaleza y sus elementos de continuo devenir, procesada en el trasfondo de su alma”.

Teniendo en cuenta que se trata de una etnia ágrafa nos preguntamos cuál es su discurso religioso. Si la comparamos con cualquiera de las religiones de actualidad, todas ellas basan su discurso en aquello que les ha transmitido su divinidad ya sea Dios, Javé, enseñanzas recogidas en libros sagrados como la Biblia o el Corán. Sin embargo, para los wayuu su forma de transmitirlo es a través de la oralidad de generación en generación.

De la misma manera que el creyente católico se compromete a cumplir con el mensaje evangélico revelado por Dios a través de su Hijo y a ser su imagen y semejanza en la tierra, también la sociedad wayuu adquiere un compromiso con sus deidades, un compromiso que viene heredado de la interpretación de sus acciones. Se trata de seres espirituales que forjan los acontecimientos de la naturaleza y la vida cotidiana:

el wayuu jerarquiza todos los elementos y fenómenos meteorológicos llamándolos “la genealogía de los ancestros y que parten de la primera generación, de los que se bastan a sí mismos que no necesitan de ningún otro poder que los mueva, ni los vitalice, porque son autónomos en su esencia. Ellos forman la primera generación de sabios (Paz Ipuana 2014: 76).

Y si para evangelizar, predicar o incluso reconciliar, el papel del misionero era clave en estas poblaciones indígenas, en la etnia wayuu nos encontramos con la figura del palabrero que reúne muchos de los compromisos atribuibles al misionero. Para Micalea Gutiérrez (2011: 103):

El palabrero es un anciano, con un gran valor personal, con prudencia, respeto por los otros, objetivo, un gran manejo de la palabra, habilidad de negociar y sobre todo de escuchar, para llegar a un acuerdo. El palabrero tiene origen mítico de sabiduría (el pájaro Utta) y por sus fortalezas busca variedad de medios para llegar a diversos fines. Tiene un gran espíritu de compromiso con los grupos en conflicto. Es un mediador sin poder de coacción.

Como ya hemos comentado con anterioridad, para los wayuu la palabra es uno de los pilares fundamentales sobre los que se sustenta su cultura. Cumplir con ella supone para ambas figuras adquirir el compromiso de protección no solo para el wayuu sino para toda la familia, un compromiso y respeto que arraiga en la familia materna. La palabra es sagrada, de ahí que consideren que el hombre sin palabra no merezca confianza alguna. “Ser digno es respetar la palabra, reconocer la falta y pagar; la palabra es la imagen de un verdadero wayuu” (Gutiérrez 2011: 100).

En este orden quisiéramos poner nuestro foco en la importancia del lenguaje al proponerse como objetivo persuadir, convencer y atraer la atención. Esta intencionalidad la encontramos en los oradores y “palabrerros”, depositarios de la cultura del pueblo wayuu, “poseedores” de la tradición y de la memoria, quienes para conectar con los suyos utilizan un lenguaje poético, metafórico y simbólico.

Sus expresiones simbólicas permiten llevar a un nivel profundo de comprensión de un gran número de mitos, ritos y creencias. Ello revela el sentido situado lejos de su contenido inmediato, allí donde los seres y las cosas sirven de metáforas a un pensamiento altamente simbólico (Perrin 1980: 140).

Son los ancianos quienes representan la sabiduría ancestral, sobre ellos recae el compromiso de rescatarlo, descubrir las historias escondidas además de la responsabilidad de transmitir de manera simbólica sus experiencias, costumbres y vivencias mediante mitos, fábulas, cantos –los jayeechis: “interminables canciones referidas a temas de hechos imaginarios, creados por la fantasía colectiva ante lo inexplicable para darle sentido lógico a una cosa, para explicar un orden en la vida como base esencial de la cultura” (Paz Ipuana 2014: 78)– leyendas, cuentos y diálogos estrechamente vinculados con la naturaleza, hechos imaginarios que definen su idiosincrasia e identidad propia.

Si tuviéramos que hacer un símil con la religión católica, los ancianos, “libros vivos” de la cultura wayuu, serían el equivalente a los representantes de Dios en la tierra: religiosos, misioneros, entre otros; aquellos, apoyados en la memoria transmiten la creación del mundo y estos, los católicos, fundamentándose en la Biblia divulgan la labor del Creador.

El palabrero, al igual que ocurre con el religioso, misionero o evangelizador, lleva la palabra allí donde hay conflicto y su compromiso es hacer que se cumpla. Ambos serían el instrumento del que se sirven, en un caso Dios y en otro sus deidades, para procurar la paz interior. Nos recuerda Salcedo (2005) que “la palabra

es ley sagrada que no se lleva el viento [...] Tiene las llaves de la vida y de la muerte". Al igual que la palabra también "la vida es sagrada y frágil" nos dice Paz Ipuana (2014: 71).

La palabra, el gesto, el lenguaje fueron los primeros instrumentos encantatorios que guiaron el pensamiento. El gozne en que descansa toda la estructura cultural wayuu está en tres principios básicos fundamentales e intransferibles: El fabuloso mundo de los sueños. El mundo irreversible de las creencias mágico-religiosas piaches, alanías, espíritus, duendes, etc. y la cosmovisión poética de su mundo mítico, fantástico, que aflora en sus cantos, relatos y narraciones.

Tanto para el misionero como para el palabrero su única finalidad no es otra que la de convencer, persuadir, adentrarse en el alma de su pueblo, interpelarlo, encontrar un lenguaje sustentado en la verdad que permita despertar su curiosidad y su atención. Es un lenguaje metafórico acompañado de imaginación y que, a su vez, beba de la memoria y del recuerdo, solo así su relato será comprendido y asimilado.

Cuadro 1. Genealogía de los ancestros

La Genealogía de los Ancestros		
PRIMERA GENERACIÓN	El Sol, la Luna, el Mar, la Tierra, el Fuego, el Agua, el Viento, la Lluvia, el Frío.	Genios primordiales. Son autónomos en su esencia
SEGUNDA GENERACIÓN	Las plantas.	Dependen de los primeros seres. Fueron castigados y dispuestos que vivieran aferrados siempre a la tierra.
TERCERA GENERACIÓN	Los animales en sus diferentes especies.	Dependen de los anteriores y por ende de la primera "generación de sabios".
CUARTA GENERACIÓN	El Hombre.	"Gracias a su energía vital (Seyuu) se desplazará por los universos más allá de la muerte y de su fin último" (Paz Ipuana 2014:76)

Fuente: elaboración propia

Cuadro 2. Personajes mitológicos

Atribuciones y poderes de las deidades	
Maleiwa	Dios absoluto, creador del universo y fundador de la sociedad wayuu. Según la tradición nació de una mujer embarazada de un trueno.
Juyá /Lluvia	Esposo de Pulowi. Deidad masculina. "El fecundante padre de la vida, la deidad de las lluvias que preside la fertilidad y la abundancia". (Paz Ipuana 2014: 77) Representa la justicia y la sabiduría. Para el pueblo wayuu, es el creador y el salvador. Rige las estaciones, las constelaciones. Existen 24 tipos de cambios de tiempo según las condiciones meteorológicas o ecológicas (Mercado 2022: 277).
Pulowi	Mujer de Juyá. Diosa de la sequía, los vientos. Esta divinidad está asociada al caos del mar y de la tierra. Su presencia se puede apreciar cuando el mar está enfurecido o el monte es tupido y enmarañado.
Mma' /Tierra	La tierra que da vida. Juyá y Mma' engendran a las siguientes generaciones como por ejemplo las plantas, los pájaros, después serían creados los humanos de ahí que consideren a las deidades de las plantas y de los animales sus abuelos (Kazianka 2020: 254).
Ka'i/ El Sol	Anciano benevolente.
Kashi /Luna	Preside todos los fluidos de la tierra (flujos y reflujos del mar, savia de las plantas, menstruación de las mujeres, en celo de los animales, anidación de las aves, floración y fructificación de las plantas.
Palaa /Mar	"La gran madre salada que todo lo purifica con su movimiento" (Mercado 2022: 277). Madre también de Juyá' lluvia.
Lapü /Sueños	"Canal de comunicación con el mundo de la espiritualidad". Les permiten dialogar sus familiares llegados a ese mundo. (Mercado 2022: 280).
Shili'iwala Constelaciones	Estas junto con la Luna son los que guían nuestro sistema nutricional y la fertilidad en la madre tierra, en los vegetales, animales y wayuu" (Mercado 2022: 281)
Wanülü	Espíritu maligno de enfermedad y muerte. Es el ser sobrenatural del que todos los wayuu intentan huir.

Fuente: elaboración propia

Comprobamos que en ambas culturas se alude a la libertad, al perdón, a la vida, a la paz, a la armonía entre todos, al bienestar, al agradecimiento, bienes y valores morales muy valorados que ayudan a recorrer más fácilmente el camino de la vida.

Para la etnia wayuu la cosmovisión o visión del mundo consiste en conocer el origen del universo, del hombre, de la naturaleza de la que forma parte, en resumen, interpelarse para tratar de dar sentido a su vida, interiorizarlo y aplicarlo en su día a día. Es una herencia que, aunque forma parte de su pasado, también lo es de su presente; es su acervo cultural, en definitiva, su esencia (*Pimienta Gómez; Almanza Vides y Almanza Vides* 2017: 203).

Necesitan conocer su procedencia, sus orígenes, sus antepasados, una razón cultural que embarga a todo ser humano y para ello se valen del mito mediante el cual narran las acciones de los dioses y poder

encontrar respuesta a sus orígenes y que les ayude a desvelar el sentido del mundo y de la vida. En este escenario, sus personajes toman la forma de espíritus. Es el modo que tiene para conectar y reencontrarse con sus antepasados donde la memoria juega un papel esencial “comenzando por los ancestros que relatan orígenes primordiales; su espíritu se refleja en ellos espejos del tiempo para retroceder en el pasado, fluirlo en el presente y proyectarlo al futuro” (Paz Ipuana 2014: 71-72).

Nos refiere Montañó Salas (2017: 165) que, desde el punto de vista antropológico, las raíces de cualquier grupo humano provienen de mitos que se transforman más tarde en ritos para evolucionar en rituales convertidos con el tiempo en ceremonias.

Recoge Eliade en su obra (1978: 7-8) que el término “mito” fue adoptado en el mundo antiguo y cristiano. Con el paso del tiempo los griegos lo fueron vaciando de su valor religioso hasta acabar significando todo “lo que no puede existir en la realidad”. Para el judeocristianismo, al no ser reconocido en la Biblia, quedaría relegado al ámbito de la “mentira”, incluso de la “ilusión”.

Asimismo, se pregunta Eliade (1978: 12) si “acaso es posible encontrar una definición *única* capaz de abarcar todos los tipos y funciones de los mitos en todas las sociedades, arcaicas y tradicionales” y al igual que otros estudiosos coincide en la complejidad de dar una definición que aborde e interprete las múltiples representaciones de las que es objeto. Para él esta sería la definición “menos imperfecta”:

El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos”. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una “creación”: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a *ser* (Eliade 1978: 12).

Se trata de la representación de ceremonias que responden según lo prescrito por sus antepasados. Gracias a los mitos, esta etnia mantiene la tradición y la memoria, y ambas constituyen herramientas de las que se sirve para dar a conocer el origen del Mundo, de los animales, de las plantas, e incluso del hombre. Esto equivale a lograr el dominio sobre todos ellos. El hecho de rememorarlos equivale a repetir lo que los Dioses y Seres Sobrenaturales hicieron en origen. Se podría decir que, para ellos “vivir” los mitos implica una experiencia verdaderamente religiosa.

También aquí la naturaleza juega un papel importante como, por ejemplo, en el Sol a quien Ipuana (2014: 77) define como: “Ese anciano incansable que vigila sigiloso todo lo que sucede en la Tierra. Un anciano benevolente que trabaja incansablemente, que todos los días se levanta del fondo de la noche y hace despertar las cosas, animales y hombres para que junto con él reanuden su trabajo para sobrevivir al término de la existencia”.

Los wayuu basan su espiritualidad en lograr la armonía entre el mundo natural y el sobrenatural, de ahí el papel de las chamanas, mujeres que actúan de mediadoras entre los espíritus y su comunidad, entre los vivos y los muertos. El hecho de pertenecer a los dos mundos les supone el reconocimiento de mujeres sagradas.

Conscientes de la generosidad de su Dios creador realizan ceremonias y rituales armonizados con narraciones míticas. Entre los múltiples rituales queremos destacar el funerario, dado que para el pueblo wayuu el culto a los muertos representa la máxima expresión religiosa. Este rito se basa en la realización de dos entierros en los que las mujeres adquieren un papel fundamental: son ellas las que deben ocuparse de organizarlos. En el primer entierro el difunto es enterrado en el cementerio familiar del lugar donde falleció. En el segundo, el cuerpo es exhumado, pero para ello deberá haber transcurrido el tiempo suficiente para su descomposición y trasladado al cementerio en su territorio ancestral. Este momento es aprovechado para exhumar a difuntos del mismo clan.

Siguiendo la línea de lo que para los wayuu representa la cosmovisión quisiéramos destacar la importancia que adquieren los sueños, a los que se les atribuyen “poderes proféticos” y por medio de los cuales logran comunicarse con los espíritus de familiares fallecidos para advertirles de posibles hechos que ocurrirán en la familia o en su entorno.

En lo que respecta a los cuentos guajiros, Paz Ipuana subraya la influencia de la cultura occidental, “una mezcla de cuentos clásicos medievales europeos con la temática autóctona”. Un ejemplo lo encontramos en el de Hansel y Gretel, de los Hermanos Grimm, Andersen, Perrault e incluso de algunas de las fábulas de Esopo, Iriarte y Samaniego. Todos ellos encierran “una filosofía y un saber sobre las cosas: Dios, la vida, la naturaleza, el hombre, etc.” (Paz Ipuana 2014: 78-79).

4. Manifestaciones religiosas que han permeabilizado la cultura wayuu

Es indudable que las concepciones religiosas, sea cual sea la ideología subyacente, son manifestaciones a través de las cuales el pueblo encuentra motivación y estímulo, alimenta su espíritu y entiende la manera de concebir la vida.

La llegada de los diferentes colonizadores-conquistadores europeos a tierras indígenas y su empeño por implantar su propia “doctrina” con el fin de debilitar la religión ancestral de estos pueblos no fue tarea fácil, pues lejos de encontrar un acercamiento e integración de ambas culturas, supuso vivir en una permanente guerra. La población indígena no aceptaba ser dominada ni esclavizada y, a pesar del tiempo transcurrido, ha resistido a cualquier envite colonizador, lo que le ha permitido seguir conservando su identidad y expresarla

en múltiples creencias y manifestaciones, aunque no exentas de prácticas religiosas adquiridas del sistema religioso tradicional europeo bajo un marcado sincretismo. Encontramos así que se mezclan las creencias tradicionales con las del catolicismo, como ocurre con el bautismo. Cuando un niño es bautizado por la iglesia católica, paralelamente llevan a cabo la ceremonia wayuu en la que se le asigna un nombre que solo será utilizado por los miembros de la familia materna por tratarse de una sociedad matriarcal.

Los primeros esfuerzos por proporcionar educación a los wayuu tratando de convertir a los indígenas al cristianismo fueron emprendidos por la iglesia católica. Su labor evangelizadora debía empezar por impedir que esta población indígena practicara rituales y tradiciones que los misioneros cristianos consideraron manifestaciones paganas. Esta conversión fracasó tras las múltiples rebeliones sufridas a lo largo de los siglos XVII y XVIII, rebeliones causadas por el afán que la etnia puso en defender su identidad biológica, espiritual y cultural. Tras el desgaste de los misioneros, como ocurrió con los capuchinos, se vieron obligados a abandonar el lugar.

Las continuas insurrecciones religiosas impulsadas por su compromiso de evangelizarlos harían que en 1887 los capuchinos reanudaran su labor misional. Esta labor recaería sobre fray Atanasio Vicente Soler y Royo (1870-1930) nacido en Manises (Valencia). Su papel integrador y su ambición vocacional, misionera, educativa y evangelizadora fueron tan profundas que fundó orfanatos para niños wayuu, escuelas primarias, colegios, hospitales, etc. En ellos serían educados con las costumbres tradicionales europeas.

Propuso a los gobernantes de Colombia que dictasen leyes de verdadera protección a los indios pues eran explotados como esclavos y los niños eran vendidos por comida. Empezó expediciones de corte religioso-militar para abrir caminos entre la espesura de aquellos bosques, consiguiendo colonizar y evangelizar a muchos indios de la selva. Fomentó el ahorro fundando cajas de ahorros. Promocionó la publicación de periódicos y revistas con objeto de aportar la formación católica y la promoción de los valores humanos y cívicos.

Sin embargo, tal y como recoge Ipuana (2014: 79) la labor de los primeros misioneros y colonos españoles en la población wayuu, además de evangelizar, contribuyó al enriquecimiento de su cultura, si tenemos en cuenta las narraciones, cuentos y fábulas de gran aportación y utilidad en su tradición oral.

Los wayuu son una cultura indígena politeísta muy arraigada en sus costumbres y creencias, que hacen referencia a la relación entre la vida y la muerte. Su educación parte de los relatos sagrados, transmitidos por los ancianos, los sabios, además de prácticas rituales como el canto, la palabra, la danza, etc.

Los sueños representan para ellos la revelación de diversas realidades. La divinidad Lapü (Sueño) actúa como mediador entre los dos mundos; un ejemplo lo encontramos cuando el wayuu quiere entrar en contacto con los difuntos. Para ello recurre a los sueños, rituales y ofrendas. Es la forma que tienen de comunicarse con el más allá.

Los sueños son, además, el lugar y momento de conversación con el subconsciente y sus antepasados. Es la forma que tiene un familiar fallecido o su propia alma de intentar darles un mensaje importante y de alertarles o aconsejarles sobre su futuro. La interpretación de estos sueños la llevan a cabo los chamanes (Ouutsu), en su mayoría mujeres, que hacen de intermediarias entre los espíritus y su comunidad.

Sobre los sueños gira la concepción de la vida y la muerte, de tal manera que para ellos si en sus sueños no aparece un determinado miembro de una familia, este no existe, además de anticipar cualquier suceso que pudiera ocurrir a la familia. Ocurre que si una persona tiene un mal sueño debe levantarse y bañarse sin importar la hora, pues el agua es sinónimo de limpieza y de purificación. Lo utilizan además en rituales, junto con otros líquidos o sustancias, como liberación de amenazas y acciones que pudieran perjudicarles, tanto a ellos como al clan familiar.

El pueblo wayuu se siente estrechamente vinculado al agua, y esta es una conexión espiritual que varía en función de la deidad a la que represente. En primer lugar, el agua de la lluvia se representa con la deidad (Juyá), preocupada por sus cosechas. La reciben dos veces al año. Una segunda conexión se daría con Pulowi, diosa encargada de proteger los ríos, las fuentes y los pozos. Premia a los que los cuidan y respetan. Las mujeres wayuu tienen una gran conexión espiritual con Pulowi, pero este desaparece si las fuentes de agua se deterioran o desaparecen. El tercer y último elemento es el de los sueños y los baños, que son de vital importancia ya que con ellos la comunidad se guía, protege y construye su devenir.

También en la religión católica encontramos alusiones al agua con esa simbología de purificación y limpieza del pecado. Pasajes en la Biblia como el de Juan el Bautista en el desierto: "... y predicaba el bautismo de arrepentimiento para remisión de pecados." (Marcos, 1: 4), "bautizar con agua para el arrepentimiento" (Mateo, 3: 11) y cuando el apóstol Pedro dice: "... Arrepentíos, y bautícese cada uno de vosotros en el nombre de Jesucristo para perdón de los pecados..." (Hechos, 2: 38). Igualmente, tras la conversión de Pablo, cuando Ananías le dice: "... Levántate y bautízate y lava tus pecados" (Hechos, 22: 16).

Estudiosos como Perrin (1980: 79-85) y Pocaterra (2009: 22-31) nos refieren cómo en la creencia wayuu el hombre y la mujer fueron creados a partir del barro por Maleiwa. Y esto es lo que nos refiere la Biblia sobre la creación del hombre: "Entonces Yavé Dios formó al hombre del polvo de la tierra, le insufló en sus narices un hálito de vida, y así llegó a ser el hombre un ser viviente (Génesis, 2: 7).

Otra de las similitudes con la religión católica es la referida al alma. El término wayuu significa persona y el ser humano posee alma (aa'in) que conecta con el sueño (Lapü). Cuando este ser humano es concebido, en su estado de feto, Lupü le dota de un alma (aa'in) que le será arrebatada a su muerte y se convierte en Yoluja, un espectro, (personas que han muerto que se comunican con los vivos a través de los sueños para advertirlos o revelarles algo, de ahí el respeto que se profesa a los muertos) para iniciar un viaje a Jepira, una isla en medio del mar, un lugar de descanso y de espera de las almas, un lugar mítico en el que reposan los wayuu que partieron antes.

Ciertamente no existe un segundo entierro en el cristianismo tal y como lo viven los wayuu, aunque sí encontramos en la Biblia varias referencias a la exhumación cuando José pide a los hijos de Israel que se lleven sus huesos a la Tierra Prometida llegado el momento de su huida de Egipto: “Ciertamente Dios os visitará; entonces vosotros llevareis de aquí mis huesos” (Éxodo, 13: 19).

Si en la religión católica se nos dice que la muerte no es el final del camino, también para este pueblo indígena, la muerte no es el final de la vida, pues ese familiar sigue viviendo, en otro lugar, pero sigue ahí.

En lo que concierne al alma, en la religión católica se nos dice que es inmortal, lo que viene a significar que hay vida después de la muerte. Cuando morimos, el alma permanece, regresa a Dios para esperar en el cielo el momento de la resurrección. Sirva de ejemplo la muerte de Lázaro cuando, a la llegada de Jesús a la casa de Marta, hermana de Lázaro, le dice que su hermano no habría muerto si Él hubiera estado allí y Jesús le responde: “Tu hermano resucitará [...], yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque esté muerto, vivirá y todo el que vive y cree en mí no morirá para siempre” (Juan 11: 23-27).

Para el wayuu el alma, (aa'in) viaja a Jepira, que para los católicos equivale al Paraíso, lugar de descanso y felicidad a la espera de la resurrección. Encontramos en el Nuevo Testamento un pasaje en el que Jesús se dirige a uno de los hombres que iba a ser crucificado con Él y le dice: “En verdad te digo que hoy estarás conmigo en el Paraíso” (Lucas 23: 43).

Otra de las analogías de los wayuu con la religión católica la encontramos en la concepción de la creación del mundo contado en el libro del *ALE'YA*, lo que para los cristianos es relatado en la Biblia. En la cultura wayuu el dios Juyá, enfadado con Maleiwa (diablo) por pretender tentarlo con las riquezas, hizo sobrevenir un viento que esparció las joyas por los cielos para transformarse más tarde en constelaciones y estrellas. “Maleiwa, para testificar aquel acto en la memoria de los hombres, tomó nota de lo acontecido en el gran libro del *ALE'YA* o principio de las verdades escritas. Documento que según la tradición guajira se perdió para siempre” (Paz Ipuana 1976: 192).

5. Reflexiones finales

La tradición oral que hoy conocemos nos traslada a épocas cuyos relatos heroicos fueron originalmente orales antes de concretarse en la versión escrita. Se trata de historias que se fueron transmitiendo de generación en generación adaptándolas a cada época y que evidencian la capacidad creativa de aquellas personas.

Comprobamos que, a pesar del tiempo transcurrido desde que aparecieran las epopeyas, la tradición oral sigue siendo el medio de comunicación en las sociedades ágrafas, una tradición que con el paso del tiempo ha ido compartiendo espacio con la comunicación escrita sin la cual, difícilmente se habrían conservado muchas de esas lenguas ancestrales.

Tras los análisis y comparaciones analizados llegamos a la conclusión de que la tradición oral debe ser considerada como una fuente tan sólida y válida para el estudio como cualquier texto escrito; es un archivo en el que debemos profundizar para poder entender la cultura de cualquier pueblo.

Incidimos en la importancia que adquiere para el pueblo wayuu el arraigo a la identidad, entendida esta como la herencia que sus antepasados transmiten oralmente de generación en generación. Un arraigo igualmente al territorio, a la naturaleza de donde proceden los saberes y conocimientos que definen su forma de vida, y que ellos atribuyen a la cosmovisión, como vínculo del hombre con la naturaleza.

Descubrimos cómo para esta etnia la palabra es su ley, es respeto, es cultura, es tradición, es el eslabón que une el pensamiento de varias generaciones, es memoria, es la herramienta a la que recurren para difundir los conocimientos heredados de generación en generación. Su riqueza cultural está muy arraigada a sus costumbres y creencias, por lo que guardan estrecha relación entre la vida y la muerte.

Estamos ante una comunidad indígena politeísta que se comunica con los espíritus a través de los sueños. Su educación parte de los relatos sagrados, conocimientos ancestrales transmitidos por los ancianos y los sabios, además de ceremonias y prácticas rituales como el canto, la palabra, la danza, etc. Estas son manifestaciones a través de las cuales entienden la manera de concebir la vida y alimentar su espíritu. El hecho de considerar la religión como un elemento de identidad social e individual nos lleva a concluir que la religión, en la forma de sus expresiones religiosas, determina la manera de pensar de las sociedades y, por ende, del individuo.

A la pregunta que nos hacíamos sobre cuál sería su discurso religioso tratándose de una etnia ágrafa, la respuesta, como en cualquiera de las religiones, sería el de convencer, persuadir, comunicar y transmitir de generación en generación sus creencias y enseñanzas; de ahí el valor que, para ellos adquiere la palabra. Una transmisión oral poderosa que, de no mantenerse, supondría un menoscabo cultural para el archivo histórico heredado de este pueblo.

Bastaría con trasladar la oralidad a la escritura para garantizar su supervivencia, si entendemos que la diversidad cultural y la multiculturalidad son la mayor riqueza que puede tener un país. Se hace necesario aunar esfuerzos para evitar que la palabra tanto oral como escrita enmudezca o se ignore, dar voz a todas las comunidades indígenas por minoritarias que sean, para que su único medio de comunicación, la palabra, no muera, no desaparezca. Pues como dice Gil Terán (2012: 83), se precisa “una acción conjunta e integradora que conlleve al fortalecimiento de la identidad cultural y la preservación ancestral de las tradiciones orales que son fuente viva del saber popular de los pueblos”.

No quisiera concluir sin traer aquí el sentir y parecer de todos aquellos que luchan por mantener vivas las lenguas indígenas, y cuya comunicación oral debe ser proyectada hacia la comunicación escrita, pues “si

no respiras, no existe el aire. Si no caminas, no existe la tierra. Si no hablas, no existe el mundo” (UNESCO, 2003: 17).

Referencias bibliográficas

- Cantilena, M. (31 de enero de 2020). Micro-introducción a Homero. *Myrtia*, 34, 11-22. <https://doi.org/10.6018/myrtia.411851>
- Clastres, Pierre (1978). *La sociedad contra el estado*. Índice, Artes Gráficas.
- Eliade, Mircea (1978). *Mito y realidad*. Guadarrama.
- Briceño-Iragorry, Mario (junio de 2002). Símbolo de venezolanidad. *Voz y Escritura. Revista de Estudios Literarios*, 11, 173-186. <http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/33079>
- Gil Terán, Ana Virginia (16 de abril de 2012). Tradiciones orales: fuente viva del saber popular. *Cifra Nueva. Revista de Cultura*, 24, 75-84. <http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/34843>
- Gutiérrez, Marcela (julio de 2011). Pluralismo jurídico y cultural en Colombia. *Revista Derecho del Estado*, 26, 85-105. <https://revistas.uexternado.edu.co/index.php/derest/article/view/2880>
- Kazianka, Bárbara (25 de abril de 2020). Transformaciones en la relación entre los Wayuu y Yolujaa a causa de las creencias cristianas evangélicas. *Tabula Rasa*, 36, 247-266. <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.10>
- Ley de Idiomas Indígenas (2008) art. 5.3, 2. <https://derechodelacultura.org/wp-content/uploads/2018/07/LEY-DE-IDIOMAS-INDIGENAS-VENEZ.pdf>.
- Mercado Epieyu, Rafael Segundo (1 de julio de 2022). Ale'eya conformación de todo lo que existe: la ley de origen de la cultura wayuu. *Literatura: teoría; historia, crítica*, 24(2), 269-284. <http://doi.org/10.15446/lthc.v24n2.102228>
- Montaño Salas, Leonardo Alberto (junio de 2017). Las ceremonias ancestrales y tradicionales de la etnia wayuu, un estudio a través de su ceremonial y protocolo. *Revista Estudios Institucionales*, 4(6), 165-178. <http://dx.doi.org/10.5944/eeii.vol.4.n.6.2017.18995>
- Montemayor, Carlos (1996). *El cuento indígena de tradición oral*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Instituto Oaxaqueño de las Culturas (CIESAS).
- Morales, Mario Roberto (30 de octubre de 2016). Oralidad, Literatura y 'Oralitura'. <https://mariobertomorales.info/2016/10/30/oralidad-literatura-y-oralitura/>.
- Mosonyi, Esteban Emilio (diciembre de 2012). El discurso sobre la irreversible extinción de las lenguas: un atentado contra la interculturalidad. *Boletín de lingüística*, 24(37-38), 197-215. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-97092012000100009&lng=es&tlng=es.
- Murillo, Daniel (agosto-octubre de 1999). Especie de Prefacio a Comunicación y Oralidad. *Razón y Palabra, revista electrónica Oralidad y Comunicación*, 15. <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n15/edit1-15.html&ved=2ahUKewi66oacOOFAxW2AvsDHRslBmEQFnECA4QAQ&usq=AOvVaw3SOH98-ywTlxMokicW086k>
- Ong, Walter J. (2006). *Oralidad y escritura*. Tecnología de la palabra. Fondo de Cultura Económica.
- Parry, M. (1971). *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*. Oxford: Clarendon Press.
- Paz Ipuana, Ramón (1976). *Mitos, Leyendas y Cuentos Guajiros*, Instituto Agrario Nacional (IAN).
- Paz Ipuana, Ramón (24 de noviembre de 2014). La literatura wayúu en el contexto de su cultura. *Revista De Literatura Hispanoamericana*, 28-29, 70-80. <https://www.produccioncientificaluz.org/index.php/rlh/article/view/18882>
- Pérez Van-Leenden, Francisco (1998). *Wayuunaiki: Estado, sociedad y contacto*. Universidad de Zulia.
- Perrin, Michel. (1980). *El camino de los indios muertos*. Monte Ávila.
- Pimienta Gómez, Soraya; Almanza Vides, Robert y Almanza Vides, Karen (17 de marzo de 2017). Reflexiones sobre la cosmovisión y cosmogonía de la etnia wayuu: relevancia para la práctica educativa. *Revista electrónica de Humanidades, Educación y Comunicación Social (REDHECS)*, 23, 198-217. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6865658>
- Pocaterra, J. (2009). *Narraciones de los abuelos Wayuu*. Gobierno Bolivariano de Venezuela. http://bibliotecadigital.fundabit.gob.ve/wp-content/uploads/2019/10/ColeccionMaestro/Narraciones_abuelos_wayuu_1-32.pdf
- Salcedo, Alberto (11 de mayo de 2005). La palabra de Juan Sierra, palabrero Wayúu. <https://www.aporrea.org/actualidad/a13939.html>
- Sánchez, B. (septiembre-diciembre de 2005). Filosofía mítica Wayúu. *Revista de Artes y Humanidades UNICA*, 6(14), 41-54. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=170118766003>
- UNESCO (2002) *Resoluciones Actas de la Conferencia General* (París 15 de octubre- 3 de noviembre de 2001, 1, 1-178. <https://www.unesco.org/es/legal-affairs/unesco-universal-declaration-cultural-diversity>.
- UNESCO (10-12 marzo de 2003). Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas. Salvaguardia de las lenguas en peligro. 1-26. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000183699_spa.