

Cuando cambian los sueños. La cultura wayúu frente a las iglesias evangélicas*

Nelly García Gavidia y Carlos Valbuena

*Unidad de Antropología, Departamento de Ciencias Humanas,
Facultad Experimental de Ciencias, Universidad del Zulia. Maracaibo,
Venezuela. E-mail: gargavi@cantv.net ~ carlosvalbuena@hotmail.com*

Resumen

En este artículo se estudia la incidencia de las iglesias evangélicas en las comunidades wayúu ubicadas en el corredor costero fronterizo de la Guajira venezolana. Los objetivos a lograr son: describir los cambios experimentados en la cosmovisión con respecto a los sueños, la práctica de los ritos de encierro y de segundo velorio e interpretar el impacto de estos cambios en la vida social del grupo. Se utilizan como métodos la etnografía y la comparación. Se concluye con la constatación de la aparición de cambios radicales en las prácticas que tradicionalmente han cohesionado al grupo.

Palabras clave: Cultura wayúu, sueños, práctica ritual, iglesias evangélicas.

Recibido: 15 de diciembre de 2003 • Aceptado: 09 de marzo de 2004

* La realización de esta investigación ha sido posible gracias al financiamiento del Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología (FONACIT) y del Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de la Universidad del Zulia. Forma parte del programa de investigación: "El pueblo wayúu: Continuidades, dinámicas de vida y negociación de identidades" y es un avance del proyecto de investigación Dinámicas de Identidad en la Costa Guajira.

When Dreams Change: The Wayuu Culture Meets the Protestant (Evangelist) Churches

Abstract

The impact evangelical churches have had upon the wayuu communities located along the coastal area in the Venezuelan Guajira is studied in this article. The main objectives are: a) to describe the changes that have taken place in their cosmic vision as to dreams, the practice of confinement of women when they come of age, and the second death-watch rituals, and b) to interpret the impact those changes have had upon the social life of the group. Ethnographic and comparative studies of the communities under analysis were used as the basic methodology. The conclusion is that radical changes have indeed occurred in those communities.

Key words: Wayuu culture, dreams, rites, evangelical churches.

INTRODUCCIÓN

El escenario religioso en la sociedad venezolana es dinámico y está lleno de múltiples voces y sentidos; sin embargo, como campo de estudio ha provocado poco interés entre los estudiosos de las ciencias sociales, a pesar de que en otros países de la región la mirada científica puede encontrar en ella tanto “lo <diferente> como lo <exótico>” (1). En esta carencia son más escasos todavía los estudios sobre los sistemas religiosos de los pueblos amerindios y sobre las interacciones e intercomunicaciones que éstos mantienen con otros grupos de creyentes, tanto de los diferentes cristianismos como de manifestaciones religiosas menos ortodoxas como es, por ejemplo, el culto a María Lionza.

Asimismo, a pesar de las denuncias realizadas por los antropólogos, desde las décadas setenta-ochenta del siglo pasado, para llamar la atención sobre la presencia de diferentes confesiones evangélicas conversionistas entre los pueblos indígenas, no existen investigaciones sobre los efectos que el proselitismo de las misiones protestantes pentecostales han producido sobre las prácticas y creencias religiosas de los nativos. En este artículo abordamos esta problemática en la cultura wayúu. Estudiamos la incidencia de las nuevas iglesias evangélicas.

cas en el sistema religioso wayúu, particularmente en sus creencias sobre el sueño (2) y en la práctica de los ritos del encierro y del segundo velorio. Estos elementos de su cosmovisión han jugado un papel fundamental en la preservación de la cultura wayúu y de la cohesión de los miembros de los grupos familiares. Sin embargo, desde hace aproximadamente dos décadas, los espacios de la Guajira venezolana y colombiana han sido escenario de campañas de reclutamiento de diferentes grupos de evangélicos pentecostales y un grupo significativo de wayúu ha abrazado la nueva religión.

Los objetivos a lograr son: determinar los cambios experimentados en la cosmovisión y práctica de: el sueño y su interpretación, los ritos de encierro y el segundo velorio wayúu a partir de la conversión de un importante grupo de pobladores a estas iglesias; de igual manera, se describe la experiencia religiosa wayúu y se interpreta el impacto de los cambios de su cosmovisión en la vida del grupo.

La investigación se enmarca dentro de la intención antropológica de aprehender la vida del otro (individuo, grupos, o pueblos) en un tiempo histórico del cual no están excluidos quienes realizan la investigación (Cardoso de Oliveira, 1988: 70). En consecuencia, la etnografía y la hermenéutica fueron útiles tanto para producir los datos como para su interpretación. La información la obtuvimos en la práctica de campo que realizamos, durante el 2002 y el 2003, entre las comunidades wayúu del corredor fronterizo de la Guajira venezolana. El artículo lo hemos redactado a partir de: las notas de la observación de campo, de nueve (9) entrevistas semi estructuradas a wayúu conversos, la mayoría de ellos pastores, de la asistencia a los oficios religiosos, de una entrevista en profundidad al maestro wayúu Miguel Ángel Jusayú y de las conversaciones con Eliodora, una mujer wayúu no conversa -quien es maestra y dirigente comunitaria de uno de los poblados donde realizamos el trabajo de campo y en cuya casa nos hospedamos en algunas de nuestras visitas-. Se ha organizado el artículo en tres partes: en la primera se exponen los conceptos y los aspectos más importantes de las teorías que guiaron la investigación, las cuales sirvieron para contrastar con los datos y para la interpretación de los mismos; en la segunda se describe la experiencia religiosa wayúu contextualizándola para finalmente compararla con la nueva situación y presentar nuestra interpretación a manera de conclusión.

1. DE LAS NOCIONES Y LOS CONCEPTOS

En este trabajo se asume a la sociedad venezolana como un sistema sociocultural complejo que mantiene flujos de intercambio e información tanto con su entorno como con sus componentes, entre los cuales están otros sistemas socioculturales particulares (de allí su carácter de multisocietaria y pluriétnica) también complejos, que interaccionan entre sí y con el macro sistema (García Gavidia, 2002:3).

Un buen ejemplo de lo afirmado anteriormente es el sistema sociocultural wayúu, del cual nos ocupamos en esta oportunidad. En su existencia ha estado constreñido (como de hecho lo están todos los sistemas socioculturales) tanto por las condiciones y las contradicciones internas (tecnoeconómicas, tecnoecológicas, históricas, políticas, culturales) lo que le ha permitido autodefinirse como wayúu, defender su autonomía, mantenerse y reafirmarse; como por el transcurso del tiempo y las condiciones externas que le asaltan y le impone el mundo exterior, en este caso -principalmente- los dos estados nacionales (Venezuela y Colombia) donde está ubicado su territorio y a los cuales se ha integrado.

Todo sistema sociocultural -y el wayúu no escapa de esta situación- está en disposición de regular, mediante sus pruebas y riesgos, las relaciones entre las personas (sujetos-actores), las cosas, los signos y los símbolos, de la misma manera sus respuestas crean y revelan sus diferencias (Balandier, 1981: 284). Es pues, por medio del contacto y del intercambio que los sistemas socioculturales están sometidos a un constante proceso de redefinición, reconstrucción y reajuste; de allí que dentro de sus características estén: el carácter flexible, dinámico de recombinaiones y negociaciones selectivas de formas, modos de hacer y significados simbólicos (García Gavidia, 2002: 3).

Este contexto es un buen escenario para la presencia recurrente de grupos religiosos: nuevas y viejas creencias que ponen en evidencia que dentro de la Antropología el estudio de la religión y lo religioso es un dominio bien constituido, que se impone a los especialistas de una forma natural cuando se pretende interpretar cualquier sistema sociocultural.

Particularmente, la noción de religión es uno de esos conceptos desgastados que han sufrido un número ilimitado de deslizamientos que los estudiosos del fenómeno han hecho (3). Ya Benveniste (1969) lo expresaba en su conocida obra sobre el origen de las instituciones indoeuropeas, cuando se refería a que el sustantivo religión expresa ante todo la

idea central de retomar, de asir por el pensamiento los hechos y las actividades ordinarias de la vida social. Ha sido difícil para el científico social darle un sentido único al concepto de religión; al mismo tiempo que impresionado por la constatación evidente de la universalidad de prácticas y creencias calificadas de religiosas, y del interés de la ciencia occidental por nombrar sus instituciones y pensarlas de una manera separada, condujo en unos casos a pasar por alto la diversidad de este fenómeno y en otros a multiplicar las clasificaciones que a la larga en lugar de dar luz, han hecho más oscuro el problema.

Ahora bien, es innegable que la producción de teorías y estudios que hasta ahora se conocen han contribuido a la reflexión, con el aporte de nociones útiles para la revisión crítica y radical de los conceptos y han abierto innumerables ventanas a las investigaciones actuales. No está entre los objetivos de este trabajo señalar cuáles han sido esos aportes, sólo se remarcará que el campo religioso es uno de los más abordados dentro de la antropología y donde menos homogeneidad hay entre las aproximaciones que se hacen, y en las definiciones que se utilizan; de tal manera que asumimos la aseveración de Peter Berger (1971/1999: 241), al afirmar que cuando hay muchas discrepancias “entre las definiciones en un campo determinado, es interesante discutir con respecto a su utilidad” (Berger, 1971/1999: 241). De allí la utilidad que tiene para nosotros definir como religiosa toda aquella experiencia que contenga:

- a) Una definición del individuo, de la persona, aun cuando sea de manera imprecisa. Esta noción es la que conduce al sujeto creyente a situarse en relación con el sistema intelectual y simbólico (mitos), y a resolver las contradicciones entre lo social y lo individual a través de mediaciones sociales, sean éstas: dios, los dioses, los espíritus, el espíritu, el santo, los santos, las fuerzas vitales, la energía, etc.
- b) Un modelo de vida colectivo que le proporcione al individuo un saber específico que le permita el dominio, si no pleno por lo menos medianamente, de su destino (Julliard, 1991: 54).
- c) Las categorías de persona y de sociedad a través de las cuales se hace propuestas a los individuos orientadas por un modelo de vida.
- d) Un cuerpo de mitos y creencias, asumidas como verdades que modelan los comportamientos.
- e) Un conjunto de mecanismos, ritos y rituales, que guían todos los sucesos ordinarios de la vida social hacia lo fundamental de la existen-

cia (muerte, nacimiento, enfermedad, permanencia de lo sagrado, inflexibilidad de lo visible o invisible) y hacerlos inteligibles, de manera tal que tomen allí significación y sirvan de modelo para las acciones y las interpretaciones que se hagan dentro de la vida individual/social del grupo.

De lo dicho en líneas anteriores, hemos deducido los indicadores que nos han servido de guía para determinar los referentes con los cuales vamos a operar, ya que el núcleo de interés de este trabajo son experiencias religiosas diferentes como el cristianismo evangelismo pentecostal, y un sistema de prácticas y creencias religiosas de un pueblo amerindio como es el wayúu.

Las denominaciones evangélicas pentecostales son una de las ramas más recientes del Protestantismo, que basan su prédica en ciertas partes de la Biblia poniendo el acento en el rol central del Espíritu Santo, cuya recepción es un elemento esencial en las prácticas que conduce, según las creencias, en un renacer; este último se expresa con evidencias a diferentes niveles: en el corporal, con trance y posesión; en el discursivo, por el don de lenguas o glosolalia; en el nivel espiritual, con el don de la profecía y los dones de curación (Manferrer, 2000: 27-28). Este grupo ingresa a Venezuela en las primeras décadas de la segunda mitad del siglo pasado y ha ido, paulatinamente, ocupando un espacio -tanto en el medio urbano como en el rural- que fue desatendido por parte de la iglesia católica. A diferencia de las iglesias Protestantes, llamadas tradicionales o históricas, estas nuevas iglesias evangélicas pentecostales son duros críticos del cristianismo católico con quienes compiten y descalifican como falsa religión.

La experiencia religiosa de los wayúu contiene los elementos culturales que han sido vitales para su organización social, para realizar toda y cada una de sus acciones sociales y mantener su vida, ya que a través de ésta se solventan los problemas. Esta experiencia religiosa la describiremos más adelante en detalle.

Otra noción sobre la cual hay que llamar la atención es la de sagrado, ya que en su uso se percibe un carácter polisémico y equívoco. Para nosotros lo sagrado es una noción diversificada, compuesta de muchas nociones (4) que pueden ser descritas a partir del análisis. Así, por ejemplo, se reconocerá en la noción de sagrado la relación con un concepto de orden hierático; de la misma manera, dentro de este orden se reconoce el

carácter sagrado en la forma como el objeto religioso garantiza los imperativos rituales. Igualmente se percibe en esta noción un concepto liminal destinado a anunciar que el actor social penetra en un dominio concebido y sentido de otro orden, con este significado puede utilizarse para calificar la experiencia religiosa. Finalmente, también se le reconoce para hacer referencia a lo sagrado mítico como objeto antropológicamente discernible en las religiones (Isambert, 1982:274).

2. LA SITUACIÓN Y EL CONTEXTO

Los wayúu, de filiación lingüística arawak, son los integrantes de uno de los sistemas socioculturales precolombinos que sobrevivió a la conquista y colonia; habitan la Península de la Guajira en la frontera colombo venezolana (5). La etnografía para este trabajo se realizó en las poblaciones de Paraguipoa, Campamento, Los Filúos, Los Cocales, El Rabito y Moina. En estas localidades están ubicadas las iglesias evangélicas: Israel, Monte Oreb, Centro Evangelístico, Rey que viene, Emmanuel, Samaria, Salmo XXIII, Viviente que me ve, Luz del Mundo, Luz del Mundo N° 2, Tabernáculo Bíblico y Escuela de Cristo. Entre las mencionadas, la primera en ser establecida fue la iglesia Emmanuel, cuya fundación fue realizada -hace unos veinte años- por el pastor Agapito Morales y su esposa Rosa Polanco de Morales, quienes fueron precursores de las misiones evangélicas en la Guajira.

Desde el inicio del contacto interétnico entre las antiguas poblaciones que originan a los actuales wayúu, los grupos europeos y más tarde los criollos venezolanos y colombianos, los elementos claves del sistema sociocultural wayúu han sido la capacidad de establecer estrategias eficientes para aprovechar selectivamente la experiencia del contacto, a pesar de las relaciones de hegemonía/subalternidad, con alteridades de las cuales adoptaron prácticas como la crianza del ganado, el pastoreo, el uso de los medios de transporte, etc. Además de su habilidad para llevar a cabo distintas formas de negociaciones, tanto de bienes materiales como de complejos simbólicos, lo cual les ha permitido sobrevivir eficientemente y defender su particularidad.

Dentro de los elementos propios del sistema sociocultural wayúu están los que caracterizan su experiencia religiosa. Ésta forma parte de su patrimonio cultural heredado de las generaciones anteriores. En ella existe una definición del individuo, de la persona, la cual comprende al

individuo en su totalidad, al medio social, al ambiente que lo rodea y al cosmo. El individuo transcurre en realidades diferentes que corresponden a los ciclos por los que debe pasar todo ser humano: el ciclo vital que corresponde a la realidad anasü o “mundo natural” (de lo tecno económico, lo tecno ecológico y de lo sociocultural), el mundo de los muertos o Yoluja y el mundo de más allá de la muerte que corresponden a la realidad pülasü, que nosotros traduciremos como sagrada. Entre estas realidades hay un continuum, lo que justifica la necesidad de la muerte, ya que los muertos van a continuar una cadena de transformaciones que asegura la reproducción simbólica de la sociedad. En el mundo pülasü se ubica Jepirra, tierra mítica, localizada en un islote del noroeste del territorio guajiro, donde van los espíritus después del segundo entierro. En ese lugar, el wayúu se encuentra con sus parientes difuntos, y el rebaño que fue sacrificado en sus funerales.

Los mundos pülasü están poblados por mediadores, seres míticos y sagrados, que tienen incidencia directa en la vida de los wayúu y en algunos casos forman parte de su cotidianidad. Entre los seres míticos pueden citarse:

- a) Maleiwa, quien después de organizar la sociedad wayúu se apartó y se transformó en una deidad ociosa y distante.
- b) Juyá, deidad masculina única, ambivalente, dueño de la lluvia y de la cacería, errante, asociado a la vida que renace, a la fecundidad, a la horticultura, al reverdecer de los pastos y a la cría de ganado; se representa como la lluvia y su arma es el relámpago.
- c) Pulowi, deidad femenina, fija, múltiple y polifacética, ambivalente, dueña de la caza subterránea, de todos los animales que se arrastran, de las piedras, de las cavidades y de los islotes rocosos; está asociada a la muerte, a la sequía y a la oscuridad, a la tierra y al mar; se manifiesta en lugares llamados también Pulowi, sobre todo en aquellos que están situados entre la vegetación o próximos a los ríos; debe evitarse para no caer gravemente enfermo o morir.
- d) Los Yoluja o espíritus de los wayúu muertos que adoptan formas humanas. Al morir, los seres humanos se convierten en Yoluja, nuevos soportes del alma, siluetas imprecisas y sin huesos; estos espectros residen en Jepirra. Según los mitos, los Yoluja tienen una sexualidad incontrolable.

- e) Los akalapui, enanos de apariencia humana que atacan a los humanos hasta matarlos.
- f) Los epeyüit y los marüla, también asociados a las diferentes enfermedades y a la muerte.
- g) Los wanülü, que son emisarios de Pulowi y están, igualmente, asociados a la enfermedad y a la muerte, toman la apariencia humana; por las noches, ellos lanzan sus flechas invisibles con las cuales hieren o matan a los humanos. Sólo los piaches en el momento de su viaje se ponen en contacto con ellos.
- h) Sueño o Lapü, tiene un lugar especial en la cultura wayúu y en nuestra opinión puede ser considerado como una deidad; él es quien señala el destino de tal manera que hasta Maleiwa le ha consultado; pone, poco a poco, el alma en el recién nacido, así como la quita de aquél que se está muriendo. Está cotidianamente en contacto con el wayúu por medio de la actividad de soñar al momento de dormir, en la cual cada uno se reencuentra con su doble, y donde cada suceso es anticipado bajo la forma de reflejos o de sombras, fuera de la espera y de los tiempos y las condiciones ordinarias; los sueños son los mensajes de Lapu, son premonitorios y prescriptivos. Lapu o Sueño puede ser algunas veces violento como en las pesadillas, o en la amenaza de muerte cuando no hay sueños, porque no soñar es signo de enfermedad grave. Quien no sueña es como si estuviera muerto, porque ha desaparecido con el sueño la prueba de la existencia de su alma. Los mensajes de Lapu o Sueño son interpretados por los outsü o chamanes o por las personas mayores del grupo familiar.

En el mundo anasü se ubica el universo social, donde existen tres categorías de seres humanos: los wayúu, que según el mito de origen son “los hombres, personas como nosotros de nuestra misma raza”, los alíjuna, término con el cual se define al extranjero: “llamaréis ALÍJUNA a todos los extraños e intrusos que no sean de vuestra raza” (Paz Ipuana, 1972:198) y los kusína, término utilizado para designar a los indígenas no wayúu. En la contemporaneidad, el principio mítico es corroborado por voces expertas como las del maestro Miguel Ángel Jusayú, quien afirma que:

“El indígena es un ser viviente compuesto por un cuerpo y por un espíritu. En muchos aspectos es diferente del ali’juna (gente no indígena), al kusi’na (aborigen de otras tierras), al parróuja

(indígena añú), al fantasma, al irracional y al vegetal. En lo colectivo, el waiu habita en la extensión de tierra, que el ali'juna ha denominado la Guajira que debería llamarse Jú-main Waiú, Tierra de Waiú" (Miguel Ángel Jusayú, 1999).

La definición de persona sitúa a los wayúu en relación con su sistema intelectual y simbólico; los mitos le enseñan cómo se generó la vida y la humanidad. Así Maleiwa (6), demiurgo y héroe civilizador, al crear la humanidad quiso dispersarla y para ello decidió darles algunos atributos y asignarles nombre:

"Le he dado vitalidad en sus huesos, energía en su sangre y actividad en sus carnes. Ellos son reflejo de mi ser a quienes les he dado entendimiento para que razonen sobre las causas de las cosas y sepan los efectos del bien y del mal. Les he dado el espíritu libre para que no teman. Les he dado miembros para que anden libremente sobre la tierra; les he dado energía en sus corazones para que se solacen; aire para que respiren; luz en sus ojos para que no estén en las tinieblas; agua para que mitiguen su sed; animales y plantas para que se sirvan de ellos, se alimenten y se abriguen. Pero...ahora faltan sus nombres... (Paz Ipuana, 1972:185).

Según el mito, después que Maleiwa barajó muchos nombres, cansado, tuvo que acostarse a dormir para consultar a Sueño; una vez despierto, decidió que fueran otros quienes cumplieran esa función. En un primer momento fue el mono, Mako, quien fue imprudente e irrespetuoso en el cumplimiento de la tarea que se le asignó, por eso está condenado a vivir en la selva de rama en rama. En un segundo intento le asignó la tarea al viejo pájaro Utta, quien la cumplió a cabalidad; para ello mandó a desfilar a las criaturas de diferente sexo, de dos en dos, y les dijo:

"-Bueno, esta pareja de macho y hembra; de hombre y mujer, de dos naturalezas opuestas; se aparejarán, se juntarán en celo todo el tiempo que ellos quieran (...) Cuando se aparejen, copularán en las noches, no en el día, lo harán en la soledad, no a la vista de nadie; (...) no toméis el día para ello a fin de que no olvidéis vuestro trabajo, ni vuestros deberes y os convirtáis en unos holgazanes indolentes. (...)

- Os asignaré un animal como símbolo de unión y fraternidad, que habréis de respetar como progenitor común de vuestra tribu” (Paz Ipuana, 1972:193).

El pájaro Utta nombró las tribus (7) wayúu y les dio a éstos las pautas de comportamiento para su vida sexual y social, ofreciéndoles así un modelo de comportamiento para los sucesos ordinarios de la vida social. De igual manera, en el mito se determina los principios de filiación y la descendencia: la transmisión exclusiva del eirruku (carne y huesos) a través de las hembras... “De suerte que la descendencia tendrá que tomar el nombre de la tribu a que pertenece la madre” (ob.cit. 197). Con el padre, los hijos comparten la sangre, ashá. Todos los parientes uterinos conforman el apüshi; ellos tienen la obligación de enterrar los restos de sus muertos en un mismo cementerio después del segundo velorio. A los parientes paternos se les llama oupayu, y es un tipo de filiación complementaria a la de los parientes uterinos y diferentes en cada alianza. Con los parientes apüshi se tienen las obligaciones más importantes y actúan como colectividad. Por medio de las categorías del parentesco los wayúu ordenan áreas importantes de su vida: el matrimonio y la procreación, la sucesión y la herencia, la indemnización por heridas y por asesinatos.

Además de la carne (y los huesos) y la sangre que constituyen su cuerpo físico, el wayúu está constituido por l’ aa’in que puede traducirse como alma o mejor espíritu, según opinión de nuestros informantes. Ella tiene su asiento en el corazón, se va formando desde el momento del nacimiento, se desarrolla y fortifica lentamente, a medida que el individuo va creciendo, hasta independizarse de los padres y de los ancestros. L’ aa’in es como el doble de cada quien, es inmaterial, es una realidad pülasü, asociada a las experiencias de la enfermedad, de la muerte y a Sueño. Aparece en los sueños bajo la forma de reflejos o de sombras, persiste en la memoria, la conciencia, el juicio y la razón; tener alma es ser reflexivo, pausado, no tenerla es estar inconsciente, loco, marginal, es casi la muerte. L’ aa’in puede evadirse en el crepúsculo, al caer el sol, cuando las sombras alargan nuestros cuerpos. Después de la muerte se transforma en Yoluja, y se pierde relativamente mucho tiempo después, cuando como espectro se funden en el más allá de la muerte con Juyá y Pulowi. Cuando l’ aa’in se pierde largo tiempo, en el más allá de la muerte significa el olvido, se convierte en una rara imagen de los difuntos que resurge muy pocas veces en los sueños, después que se celebra el segundo velorio.

Sueño regresará l' aa'in de los muertos en las almas de los recién nacidos, en los espíritus de los chamanes y en los sueños individuales cuando por las noches el aa'in de cada uno vagabundea. Dormir y soñar están ligados a la muerte, despertar es estar vivo, desmayarse o adormecerse es ir hacia la muerte y perder el alma que se oculta. La enfermedad es un descalabro del cuerpo por una disminución temporal del alma que puede aproximarse o alejarse, señalando así la evolución del mal. Después de la muerte l'aa'in se transforma en Yoluja o espectro (Perrin, 1992:33-36).

Entre el mundo anasü y los pülasü hay transiciones marcadas por el primer y el segundo entierro. Este último es una ceremonia especial que permite la cohesión del grupo, al mismo tiempo que inicia el camino del olvido. Todo wayúu muere dos veces y dos veces se entierran a los muertos: la primera vez puede ser en cualquier parte donde la persona haya fallecido y la segunda en la Tierra del wayúu.

El sistema sociocultural wayúu, como cualquier otro sistema sociocultural, no vive permanentemente en equilibrio, y así como los mitos dan pautas de comportamiento y modelan los sucesos ordinarios de la vida social, los ritos recrean y restauran el orden, reafirman la cohesión y permanencia del grupo. Entre los más comunes se encuentran aquéllos que marcan el paso de la vida a la muerte, de la enfermedad a la salud, de la niñez a la vida adulta en las mujeres, del desorden al orden. En este trabajo sólo haremos referencia a: a) los segundos entierros o velorios de restos que son los ritos de tránsito al mundo de más allá de la muerte y al olvido; en este rito del cuerpo del individuo sólo quedan los huesos, los cuales se limpian, se acomodan en un pequeño saco, y se disponen en la urna o en el osario donde se reúne con los de sus otros parientes, allí se encontrarán todos y se mezclarán, se unirán a los ancestros sin nombre, serán los huesos del linaje. Los segundos entierros son una oportunidad para hacer evidente las relaciones sociales entre los wayúu. b) Los ritos de entierro que se realizan: en el caso de la adolescente después de su primera regla, en el caso de enfermedad, para cumplir un mandato de Lapu, o cuando se ha violado la norma. En todos estos casos al individuo se le encierra durante algunos días, se le somete a ayuno, se le baña hasta lograr su purificación y una vez lograda, se realiza una convocatoria del apüshi para celebrar con una comida y una ionna (danza) para reinsertarlo nuevamente dentro del grupo.

3. CAMBIAN LOS SUEÑOS Y LOS RITOS

Es innegable que los primeros cambios y desestructuración que sufre la experiencia religiosa wayúu se remonta al inicio de los procesos de conquista y colonización, a partir de ese momento el sistema simbólico sufrió modificaciones a tal punto que Maleiwa se convirtió en el Dios cristiano, los mitos perdieron fuerza constrictiva y los ritos referidos al culto de las deidades desaparecieron, quedando sólo algunos aspectos de ellos y de todo el sistema de prácticas y creencias que hemos resumido en líneas anteriores. Desde la década 70-80 del siglo pasado ingresaron los grupos pentecostales a la región. Este grupo basa su prédica en ciertas partes de la Biblia, y resalta el rol del Espíritu Santo, su recepción es un elemento esencial en las prácticas y produce en los creyentes una gran satisfacción que se expresa en la noción de haber renacido. Este renacimiento en el Espíritu se expresa por signos evidentes como por el ejemplo el trance a nivel corporal, el *don de lenguas* o glosolalia, la capacidad de interpretar las verbalizaciones expresadas en los momentos de trance, el don de la *profecía*, y el don de la *curación*. Igualmente, en esta experiencia religiosa se le da mucha importancia a las prácticas rituales que tienen un carácter ceremonial, festivo, participativo y dinámico, y se desarrollan prácticas de solidaridad grupal (Masferrer, 2000:28). En el proselitismo realizado por estas iglesias evangélicas toda creencia anterior es juzgada y acusada como demoníaca. Sin embargo, en muchos casos, en la conversión de los grupos se da un reacomodo de las prácticas y creencias.

En el caso wayúu, en el proceso de conversión se han readaptado aquellos elementos de su experiencia religiosa que tienen algunos aspectos que pueden ser caracterizados como analógicos entre las dos experiencias. Es el caso del don de la profecía, que en los wayúu se expresa recurrentemente a través del sueño; son los mensajes de Lapu, en visiones indicadoras de misiones y tareas a cumplir. Veámoslo en los discursos de nuestros informantes:

“Sí, me pasó una cosa muy rara pues, como se llama, una cosa del mundo, entonces soñé una noche, después de eso, soñé que llegaron tres tipos con flechas, entonces yo escuché una voz y vi una iglesia y corrí para la iglesia, y entonces los tres tipos se regresaron otra vez, eso es en el sueño . . .Entonces yo conversé con mi abuelita, porque mi abuelita es evangélica y me dijo a estos son los diablos conviértete a Cristo, esto, esto, entonces yo me convertí a Cristo” (Brinulfo González, 2003).

“Cuando somos evangélicos, Dios habla a través de los sueños, dice la Biblia, mas el hombre no entiende esos misterios de Dios, que...Dios le revela las cosas que tenemos que hacer, las cosas en las que creemos que tener cuidado, las cosas donde tenemos que tomar una decisión, pues como una advertencia, un aviso de Dios hacia nosotros cuando somos cristianos” (René Fernández, 2003).

Para los wayúu conversos los sueños se convierten en mensajes bíblicos o en revelaciones, cuando quien sueña es un converso: “Bueno soñamos con la Biblia, con el señor, las cosas de Dios, los avisos.Nosotros se nos presenta como una revelación” (Juan Palmar, 2002) En caso contrario se clasifican en sueños buenos y sueños malos “porque hay dos clases de sueños, los sueños que vienen de Dios y hay sueños que vienen del mundo, que es visión, revelación para el hombre cristiano. Los cristianos no sueñan los sueños que vienen del mundo” (Juan Palmar, 2002). En los sueños de los wayúu conversos a la nueva iglesia ya no es Lapu quien envía los mensajes ni son los Yoluja que vienen a comunicarse con los vivos durante el vagabundeo de l' aa' in sino Dios, Jesús o los apóstoles:

“A bueno, una de mis experiencias fue que soñé con los apóstoles cuando el señor comenzó a tratar conmigo para llegar a ser pastor wayúu. Yo no pasé por seminario o por curso teológico, simplemente trato personal. Empecé a soñar con los apóstoles fui muy amigo del apóstol Mateo, y conocí a Mateo yo pienso firmemente que como lo ví en sueño así tiene que ser Mateo en su vida, cuando vivía y he soñado una y otra vez, y eso indica pues que tengo que pertenecer a ese grupo de hombres que estuvieron en el ministerio de Jesús” (Hugo González, 2003).

Los sueños de Dios son diferentes a los de los wayúu no conversos :

“Tenemos que cumplir cuando esta de acuerdo con la palabra, tengo que guiarme por la Biblia, y si esta fuera de la Biblia no podemos cumplir ¡aja ¡ tiene que sé decisión de Dios por que si no es de Dios..., por que el diablo también nos hace soñar para equivocarnos. ¡Eje¡” (Wister Gozález).

“Los sueños de los wayúu muchas veces son significantes, por ejemplo, hubieron sueños que completaron mi llamado en Cristo Jesús, pero hay sueños que realmente no vienen de

parte de Dios y son cosas que nosotros deseamos, que no tomamos en cuenta” (Ruth Urdaneta, 2003)

Los sueños pueden ser el medio a través del cual se conoce el “llamado del Señor”:

“Los sueños del llamado podemos colocar como el apóstol Pablo, que estaba encarcelado cuando Dios le habla por medio del sueño y le dice que él iba a salir de esa cárcel y cuando abre sus ojos unos ángeles abrieron esa cárcel y él salió, al igual que a nosotros Dios nos habla a través del sueño, al igual que cuando Dios me dijo que iba a estar pastoreando la iglesia Emmanuel fue por medio de un sueño, por medio de revelaciones a parte de los sueños que fueron complementando la misión que he tenido” (Ruth Urdaneta, 2003).

Igualmente, también en el sueño se revela el don de curación, por la fe y la oración, cuyas características encuentran una expresión paritaria en las prácticas de piacheo y sanación de los outsü y outshi wayúu, quienes en el ejercicio de su relación con el mundo pülasü recurren también al trance:

“Si ellos suelen hacerlo, pero nosotros lo tomamos en cuenta porque tenemos principios bíblicos, pero cuando está fuera del principio bíblico, ahí es cuando nosotros rechazamos, como por ejemplo que nos digan que matemos un animal para que el niño de tal o cual sea sano, entonces ya eso va fuera del principio bíblico, porque Dios dice que la sanidad es gratis, solamente que tenemos que tener fe en Él (Ruth Urdaneta, 2003).

Otro elemento que posee entre los wayúu evangélicos una resonancia significativa como práctica, es el segundo entierro o velorio de los restos; ritual que los wayúu han logrado identificar como presente en las sagradas escrituras judeocristinas, específicamente en el éxodo, como se expresa en los siguientes testimonios:

“Hay muchos que lo hacen y eso aparece en la Biblia, cuando sacan los restos de José cuando salen de la tierra de Egipto, que los israelitas se fueron pero es por eso que muchos dicen que los guajiros tienen casi las mismas costumbres de los israelitas, y muchos lo hacen y yo respeto mucho a esos hermanos (Dalia Palomino, 2003).

“Sí; por lo menos yo he participado de ver el proceso que ellos hacen, estoy de acuerdo que lo mantengan, pero no con el propósito de mandarlos para jepirra, no porque me gustaría que fueran con bases bíblicas, no con ese propósito de mandarlo al Jepirra, que si se lo hizo, conforme, está bien, pero no con ese propósito de mandarlo a ese lugar, con esa mentalidad (Anderson González, 2003).

En cuanto a los encierros, todos nuestros entrevistados asumen que el encierro de las niñas púber es necesario, ya que permite su fortaleza como mujer y prepararse para asumir las responsabilidades como adulta, tanto física como culturalmente.

“Yo si estoy de acuerdo con eso, porque yo veo que a parte del encierro, yo le he preguntado a mi abuela, ciento y piquito de años, no se cuanto es el piquito, pero pasa de los cien y me dice que cuando la encierran, esa muchacha por lo menos que bebe es chicha, le dan consejos le dan vitaminas y en ese tiempo, me comentaba mi abuela, que si ella usaba un espejo, ese es para ella sola, lo que es su ropa íntima no hay que prestársela a nadie porque eso es de ella, me gustaría por esa parte no con el propósito de castigar a la muchacha, de no dejarla de comer carne y mantenerla ahí a fuerza de chicha, es porque si el tiempo ha cambiado, pero me gustaría en esa parte, que fuera instruida por manos de los viejos” (Anderson González, 2003).

Pero el contenido y el significado de los otros ritos de encierros cambia totalmente:

“Cuando el wayúu es evangélico ya no practica el encierro,..pero cuando no es evangélico sí, porque es su tradición del guajiro encerrar....Pero si al hermano le nace encerrarse y orar cuando hay un problema de sangre o accidente en una familia, el hermano lo puede hacer, no hay ningún problema...Él dice vamos a orar por este hombre o por la familia de este hombre que acaban de matar para que el señor de consuelo” (Dalia Palomino, 2003).

Cambios en la cosmovisión de los wayúu			
Antes	Después	Cambios	
Sueño Sueños	Es la deidad Lapu, sus designios que deben ser atendidos se manifiestan en los sueños que corroboran la existencia del alma Aa'in, El alma vagabundea y se pone en contacto con el mundo de los muertos.	Se convierten en la actividad onírica por medio de la cual tanto Dios como el Diablo pueden enviar sus mensajes. Pueden ser buenos o malos. Algunas veces son premoniciones o revelaciones.	Lapu, pierde el carácter de deidad. Los sueños no pierden significación sagrada, pero su contenido es diferente.
Encierro	Son ritos de pasaje y de purificación que permiten restablecer la norma.	El encierro sólo se justifica en el pasaje de la pubertad a la adultez de las jóvenes.	Es sustituido por el ayuno y la oración que se realizan en el templo.
Segundo Velorio	Es el rito de tránsito a la realidad pūlasü, más allá de la muerte. Es uno de los ritos cohesionadores de la sociedad wayúu	Permanece como expresión cultural por la fuerza de la costumbre.	La lectura que se hace de este rito es a través de las referencias bíblicas

CONCLUSIÓN

En este trabajo se abordó la incidencia de las nuevas iglesias evangélicas en el sistema religioso wayúu, particularmente en sus creencias sobre el sueño y en la práctica de los ritos del encierro y del segundo velorio. Estos elementos de su cosmovisión han jugado un papel fundamental en la preservación de la cultura wayúu y de la cohesión de los miembros de los grupos familiares. Sin embargo, desde hace aproximadamente dos décadas, los espacios de la Guajira venezolana y colombiana han sido escenario de campañas de reclutamiento de diferentes grupos de evangélicos pentecostales y un grupo significativo de wayúu ha abrazado la nueva religión.

La presencia de las iglesias evangélicas pentecostales dentro del medio wayúu ha tenido repercusión en la comunidad, porque en la nueva creencia se busca darle sentido a la tradición con relectura de los ritos más importantes de la experiencia religiosa wayúu. Lo que pareciera contradictorio, dadas las restricciones de acceso a lo que es la doctrina de las iglesias pentecostales, generando así una ambivalencia en los comportamientos cotidianos y en los rituales.

Otra de las razones por las cuales las iglesias cristinas pentecostales han sido exitosas en este medio es por su carácter de organización simétrica, lo que facilita un acoplamiento con la unidad de organización política y social wayúu, el apüshi. Esto también permite a quienes se convierten en pastores conservar su autoridad local.

Finalmente, ante los cambios que se observan en la experiencia religiosa wayúu y las combinaciones de las expresiones religiosas que se están gestando pudiera originarse un nuevo tipo de sincretismo.

Notas

1. Tal como lo señala Carlos Rodrigues Brandao (1995:9) para Brasil, México, Haití, Colombia y Perú.
2. Existen diferentes acepciones para la acción de soñar: *alapü´já*, para soñar, *kalpü´ní* tener un sueño y *alapü´jauá* que es tener un sueño con significado. Sin embargo, la expresión *lapü´* refiere al contenido del sueño, diferenciado de la acción de dormir *atúnká*.
3. Así, por ejemplo, si se atiende sólo al significado etimológico de la palabra, este mismo es ya múltiple. En primer lugar, puede provenir del verbo latino *ligare* que significa unir, ligar; a partir de este significado se originó una definición de religión que implica la constitución de lazos efectivos y afectivos de unión en un doble sentido: horizontal y vertical entre las deidades y los creyentes. En segundo lugar, otros autores -inspirados en el autor latino Cicerón-, han derivado la noción de religión del verbo latino *legere*, que significa coger, recolectar, recoger, reunir. Éstos, igualmente, han deducido dos posibles sentidos, no necesariamente contradictorios. El primero de ellos hace referencia a la reunión de los hombres (significado que se aproxima al del verbo anterior, lazos de amor entre los hombres); el segundo, más referido al recogimiento, al aislamiento para concentrarse en la vida interior.
4. De una revisión del significado etimológico de la palabra *sagrado* en inglés, alemán, latín, griego y hebreo se observa que el adjetivo *sagrado* puede tener las siguientes acepciones: permitido por la ley divina; puesto aparte por el uso exclusivo de un dios o una deidad; que indica la presencia de una deidad, separado, despegado, consagrado, purificado, santificado, prohibido, proscrito, tabú, fuerte, dotado de

poseer sobrenatural, de aquí, el poder mismo, sano saludable, entero, puro, limpio, libre de imperfecciones, brillante, luminoso, celestial.

5. En la actualidad, de acuerdo con los datos del Instituto Nacional de Estadística, en Venezuela el grupo wayúu representa el 8,9% de la población total del estado Zulia, lo cual significa 265.547 personas; sin embargo, estas cifras no consideran la población wayúu diseminada en distintas ciudades del país, como Valencia, Caracas y Maracaibo.
6. En la catequización cristiana católica se convirtió a Maleiwa en el Dios creador cristiano.
7. Las tribus nombradas por Utta son: Epefyuu, Epínayuu, Pusháina, Shooliyuu, Ipuana, Woluwoliyuu, Wale'epushanayuu, Sapúana, Skúana, Patsayuu, Juusayú, Jayaliyuu, Tou'touyuu, Uraliyuu, Uliyuu, Wouliyuu, Peeriyuu, Uleewana, Wái'púshana, Ucháláyuu, Jinnuu, Oro'olujunayuu, Olou'lujunayuu, Alaapainnayuu, Ulíana, Siijuna, Unanaliyuu, Pi'ipishanayuu, Mekiijanayuu, Jayaliyuu, Atpayuu, Kookocheryuu, Shutterayuu, Ishoinayuu, Sebiinayuu, Pü'siuyuu o Kushémottatyuu.

Bibliografía

- BALANDIER, G. 1981. **Sens et puissance**; Quadrige/PUF, Paris.
- BENVENISTE, E. 1969. **Le Vocabulaire des institutions Indoeuropéennes**; t.2: Pouvoir. Idéologie. Religión. Ed. Minuit, Paris.
- BERGER, P. 1967/1999. *El Dosel Sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*; Kairós, Barcelona.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1988. "A Categoria de (Des) Ordem e a Pós-Modernidade de Antropología" en **Anuario Antropológico** 86; Editora Universidade de Brasilia. Tempo Brasileiro, Brasilia, Distrito Federal, p. 57-73.
- ISAMBERT, F.A. 1982. *Le sens du sacré, fête et religion populaire*; Les Éditions de Minuit; Paris.
- JULLIARD, A. 1991. "Champs et concepts de l' anthropologie religieuse" en MARTIN, J.-B (comp.) **Corps, Religión, Societé**; CREA, PUF, Lyon.
- JUSAYÚ, M.Á. 1998. *Temas sobre los Tópicos de la Cultura wayúu*; la Universidad del Zulia, Maracaibo.

- GARCÍA GAVIDIA, N. 2002. "Máscaras y representaciones del diablo en las fiestas del Corpus Christi. Un estudio de Antropología comparada entre España y Venezuela"; en Fermín del Pino (coord.) **Demonio, Religión y Sociedad entre España y América**; Departamento de Antropología de España y América, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- MASFERRER KAN, E. 2000. "La configuración del campo religioso latinoamericano. El caso de México"; en Manferrer Kan, Elio (comp.) **Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos**. Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones y Editorial Plaza y Valdés, Bogotá, p. 19-83.
- PAZIPUANA, R. 1972. *Mitos, Leyendas y Cuentos Guajiros*; Instituto Agrario Nacional Gerencia de Promoción y Desarrollo, Caracas.
- PERRIN, M. 1976. **Le chemin des indiens morts**; Payot, Paris.
- PERRIN, M. 1992. **Les Praticiens du rêve**; Les Champs de la santé, PUF, Paris.
- RODRIGUES BRANDAO, Carlos. 1995. "El rastro de la mirada. Sobre La antropología de las religiones en Brasil"; en **Antropología**, Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos, N° 10, octubre. Grupo Antropología, Madrid, p. 7-39.