
Entretextos - Artículos/Articles/Pütchi

Revista de Estudios Interculturales desde Latinoamérica y el Caribe

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

ISSN: 0123-9333 / e-ISSN 2805-6159, Año: 16 N.º 31 (julio-diciembre), 2022, pp. 47-59

Este trabajo fue depositado en Zenodo: DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7352509>

Recibido: 1-07-2022 · Aceptado: 7-10-2022

Tejido numérico ancestral para la vivencia, pervivencia y supervivencia de los *e'irukuu*: una mirada desde el papel de la mujer *wayuu*

Numerical ancestral tissue for the experience survival of the eirukuu. A look from the paper of the wayuu woman

Jüiniakuayaa jukua'ipa nayaawajia wayuu jüpüla kataa o'uu, kainyoulee jee malechein tü e'irukuukaa, jünalaayalu'ujee jukua'ipa wayuu kierü

Gabriel Segundo Iguarán Montiel

<https://orcid.org/0000-0002-4926-4838>

giguaran@uniguajira.edu.co

Universidad de La Guajira, Colombia

Resumen

La presente disertación que pongo en consideración de la sociedad académica, es una ampliación de la primera versión registrada en el documento “La Palabra en la Cultura *wayuu*” del fondo editorial de *Wayuu Araurayu*, en la cual funjo como autor, dicha temática ahora se amplía para la vivencia, pervivencia y supervivencia de los *e'irukuu*, como abordaje desde el papel de la mujer *wayuu*, se refiere a una serie de ideas y posturas que se desprenden y que seguirán desprendiéndose del sentido y significado de los números cardinales en *wayuunaiki*; desde sus particularidades los números comprendidos desde el uno hasta el diez, es sin duda alguna, un camino de sentidos y significados que se abren en la medida que se dan las interacciones entre pueblos, en este sentido, los números se consideran un basamento para analizar y comprender nuestra historia y nuestra mismidad *wayuu*, iniciando desde los principios del sistema ecológico hasta las distintas lógicas del modernismo arayante a los ojos de los *wayuu* monolingües, que son las personas *wayuu* en principios de sus usos y costumbres dentro de su propio medio fuera de lo urbanístico. Su importancia radica en su riqueza polifónica que salvaguarda todos los procesos socioculturales del pueblo de la cultura del desierto.

Palabras clave: palabra, pervivencia, mismidad, números cardinales, supervivencia, vivencia, *wayuunaiki*, *wayuu*.

Abstract

The present paper is a dissertation I put into consideration of the academy society, is an enlargement of the first registered version in the document “The word in the *wayúu* Culture” from the Editorial found *Araurayu* in which I serve as author, this topic get expands for the *e'irukuu* survival like approach from the paper of the *wayúu* woman, It refers a series of ideas and postures that comes off and it will come off the sense and meaning of cardinal numbers in *wayuunaiki* language; from its particularities the numbers from one to ten are without a doubt a way of sense and meaning open to the extend the interactions arise between the towns, in this sense the numbers are considered a basing for analyzing and understand or history and our *wayúu* selfhood, starting from the beginning of the ecological system to different modernism logical appealing to the eyes of molingües *wayuu* people, they are the *wayuu* person at the beginning of uses and manners into the own environment out of the town. Its importance lies in the polyphonic richest that safeguard all the town desert sociocultural process.

Keywords: word, surviving, selfhood, cardinal numbers, experiences *wayuunaiki*, *wayuu*.

Aküjia palitpüchiru'u

Karaloutta taitaaka najapulu'u karalouttamaajana, jüchikimaajatü wanee a'yatawaa taküjünma'a achikirü julü'u kataloutta “Nachikima'aa nakua'ipa wWayuu” ju'yatayalu'ujee Wayuu Araurayu, taka'amüinjün akua'ipalü joolu'u jüpüla wanee kataa o'uu, Kainyoulee jee Malechee tü E'irujukaa, maka jaa'in wanee akuyamajuushi jünainjee jütsün jukua'ipajieyuu, waneesa kasa e'iyalaasü jee ayateerín e'iyalaain jünainjee jukua'ipa tü ayaawajiakaa julü'u wayuunaiki, eejee ayaawajia Wanee eemün Po'loo, e'iyatakaa wopo'u akanüijakaa kasa eepünalee atüjüneeka a'u nakua'ipalu'u wayuu kepiajiraaka amawaa. Müsise jia, tü ayaawajiakaa jia aijale'eraka jupushu'aya tü kasa ennaajüneeka, achikua jee tü waneejatüka juulia wanee akua'ipaa, eeje jikiinain akua'ipaaka, eemünree tü akua'ipa joolujatkaa alijuneemakaa mayaasüjee nainjünma'aa wayuu. Kamalainka'aka jia, jaujee mainmakua'ipain jünüiki, anaajakaa kasa kama'airü nachikua wayuu noumainru'u.

Pütschi katsüinsükat: Pütschi, Kataa o'uu, akua'ipajiraalaa, ayaawanajia, katajiara'alaa o'uu, eejira'alaa epipe'a.

El presente tejido, es una ampliación epistémica y conceptual de los números en *wayuunaiki*, configurado en el documento “La Palabra en la Cultura *Wayuu*”, de mi autoría, publicado en el Fondo Editorial Wayuu Araurayu (2014), bajo la perspectiva de la Mujer *Wayuu*, de acuerdo a la dinámica de coexistencia entre pueblos.

Es de esta manera que *wanee* según la oralidad, se refiere a la existencia del ser *wayuu* de acuerdo a su percepción y manera de convivir con la naturaleza y el cosmos, elementos primarios que nutría al ser *wayuu* dándoles vitalidad y energías a su cuerpo. Entonces, *wanee* es un deseo colectivo visionado por los médicos espirituales, a partir de su sabiduría transmitida por las deidades primigenias y se refería a la existencia *wayuu* en armonía con la naturaleza, interpretando sus códigos y acatando los mandatos a través de los sueños como también de las plantas.

Por consiguiente *wanee* puede ser considerada como la raíz de todo lo existente que es *waneepia* “nosotros, siempre entero en nuestra propia casa”, es decir, nosotros los *wayuu* en nuestra propia casa, en nuestro territorio que estábamos enteros en nuestras prácticas culturales, utilizando el mismo código sin interferencias de otras lenguas, mientras que al cambiarse en el tiempo, se convierte en *waneejataa* “nosotros siempre envueltos en otra piel”, es decir, *wanee* es un deseo de un cuerpo envuelto en su propia piel, que es su casa, que en este caso sería la tierra, el territorio y las territorialidades envolviendo a los primeros *wayuu* que habitaron en la *oumanii* “territorio ancestral de cada *e'irukuu* materno”, es decir, el territorio que acobijó a nuestros ancestros, heredados por los *apiüshii* “familias de sangre” de generación en generación; en este sentido, *wa wanee nee* es una expresión de deseo colectivo, pese que en castellano representa un solo cuerpo, pues el cuerpo desde el pensamiento *wayuu* es un cuerpo de toda una familia extensa, de allí es que los *wayuu* nos conglomeramos ya sea a la entrada de las clínicas o los hospitales, cuando internan a un *wayuu* enfermo, o cuando estamos en la entrada de las estaciones de policía o del ejército cuando reclutan o encierran a uno de la etnia, lo que le sucede a cada una de esas personas, es de toda la colectividad, es decir, cuando el cuerpo se contamina, se enferma, es una contaminación y enfermedad de todos, es el dolor de una colectividad, de igual manera para las otras dualidades como salud/muerte, abundancia/escasez, vida/muerte son también de toda la familia matrilineal, nadie puede excluirse, de ahí es que las prácticas *wayuu* son de tipo comunitario como el *ounuwawaa* “recolecta para saldar una deuda para llegar nuevamente a la armonía”, las *yanamaa* que significa “trabajo colectivo”. Ambas tienen un propósito, para el primero mantener la supervivencia de los *e'irukuu* “la carne que es vida”, el segundo, un llamado que se le hace a la familia, al amigo, al vecino a hacer parte de una *ku'uyama* “acción abocado en trabajo no remunerado” para la pervivencia de las personas necesitadas y urgidas en hacer vivir sus prácticas culturales

En *wanee*, nuestros ancestros eran cobijados bajo un solo patrón, hablaban una sola lengua sin interferencias, se curaban y sanaban con las propiedades de los seres que habitaban en el mismo territorio, aprendían de la observación, de la escucha de la naturaleza y se salvaguardaban a través de lo instituido desde la Ley de Origen, aplicaban sus prácticas de manera natural. En consideración a esto, los médicos espirituales a través de sus sabidurías provenientes de los seres anclados en la misma naturaleza, predijeron la llegada de personas desconocidas que iban a estar con ellos, en este caso las personas del viejo continente, de allí es el sentido de deseo, como una manera de alerta para las nuevas generaciones.

Una primera perspectiva a abordar desde los números *wayuu*, es el papel de la mujer *wayuu* en el ayer y el hoy, como una manera de reemergir sus prácticas de vida desde la academia, como un re encuentro con el trinomio Ser/Naturaleza/Cosmos, que es la razón de ser en la Cultura del Desierto y demás Pueblos Originarios. Entonces, este reemergir es una manera de hacer *koporooloo* ‘agrietar’ como lo que acuñó Katherine Walsh a partir de las grietas que observó sobre una piedra que es similar a romper lo que se ha colonizado para volver por el camino y ritmo de lo propio, que para ella según disertación en red de Walsh (2020), es como ‘reemergir’, que lo interpreto como

“*volver nuevamente en el surgir*” es decir, los hechos nefastos que están contruidos, anclados y amalgamados en nuestro cuerpo y pensamiento como los componentes químicos para construir y formar las paredillas de las nuevas casas que es el *waneepia* moderno, metáfora que debe ser agrietada con nuestras voces, nuestro pensamiento como una manera de reclamar lo nuestro, nuestra manera de pensar.

Veamos este primer ejemplo del extinto sistema de entierro que se hacía anteriormente y que era conocido como ‘*apüü*’, donde se enterraba el cuerpo de un difundo dentro de su propia casa y se seguía habitándola tal como si estuviera viva la persona, ahora no se realiza, solo se observa como una práctica de los religiosos católicos cuando sepultan a sus hermanos en cristo dentro de las Iglesias, para el caso *wayuu* y con la entrada del modernismo, sepultamos a nuestros muertos en bóvedas construidas en dos y más pisos, características de los edificios de las grandes ciudades, con la forma de manipular los primeros misioneros capuchinos los materiales venidos de afuera como el cemento y la cal, iniciamos a retomarlo para construir lo que también enajenamos como *woowira* que es una aglutinación de dos palabras *wo’uu* y *wawüira* “nuestros ojos y nuestras lágrimas” para interpretar lo que los misioneros llamaban bóvedas, con ello elevamos primero el cuerpo de nuestros muertos para sepultarlos en esas casas de varios pisos, antes de construir nuestras casas elevadas estando en vida, esto quiere decir que preferimos tener cómodos a nuestros muertos que a nosotros mismos, ellos son nuestros protectores, guías y emisarios moradores del espacio etéreo.

Un segundo ejemplo es el matrimonio *wayuu*, el mal llamado “compra venta”. Anteriormente la mujer para alcanzar el matrimonio, era preparada durante el blanqueo o el encierro de la niña cuando le aparece su primera menarquia, encierro que duraba de cinco y más años, del cual algunas jóvenes se enamoraban (del encierro) para toda su vida, y son las llamadas *paüsa* “las encerradas en paü” que anteriormente era una especie de encierro en algo pequeño e incómodo, sea una cueva cerca de las casas mientras se construía uno más cómodo donde va a permanecer por muchos años hasta que ella decida romper su vida claustrada. También están las denominadas *kulamia* “las cercadas para considerarse casta hasta su muerte”, son aquellas personas que mueren clausuradas por amor al arte y el servicio a su *e’irukuu*, entregándoles sus labores desde el encierro.

Entendamos el proceso del encierro, se inicia con la llegada de la primera menarquia, cuando la niña es apartada y conducida al interior de un recinto pequeño donde la ponen boca abajo en el suelo mientras le hacen los preparativos por parte de su mamá o su abuela, tenerla en esa posición tiene un significado -que ella pueda recibir las energías de la Madre Tierra-, mientras que anteriormente ella recibía las energías desde una palabra no enajenada que ha caído en desuso o arcaísmo llamada *peeku*, se refiere a una cueva que cobijaba a la niña por dos o tres días mientras captaba las energías de la tierra, luego la conducían al interior de una casa construida de eneas o cactus de manera rápida.

Después de la atención prestada a la niña, ella es recostada en un chinchorro colgado en lo alto de la casa, cerca del techo durante tres días sin probar bocado, solo bebidas con plantas amargas, para expulsar lo malo recibido en su niñez y algunas que otras

mazamoras sin dulce. Después de tres días es bajada del chinchorro para raparle el cabello e iniciar múltiples tareas de las que se derivan aprendizajes como el tejido, el conocimiento sobre plantas medicinales, la manera de comportarse en familia, en sociedad, en la forma de responder ante las personas e incluso ante algún pretendiente; el encierro tiene por objetivo la modelación de la mujer a ser destinada a la prolongación del *e'irukuu* que es la misma carne de ella que debe respetar por formar un cuerpo único en su esencia.

A la salida del encierro de la nueva señorita, después de varios años, ella es presentada ante la sociedad a través del festejo de la *yonna*, danzando el ritmo *akua'ala* “paso común”, con el cual demuestra sus habilidades y destrezas derribando al parejo, además es ella quien abre el baile para iniciar el festejo y dar entrada a los demás pasos como *peetkuayaa* “como la perdiz”, *soroikuayaa* “como la tórtola”, *samutkuayaa* “como el zamuro”, entre otros más que se abstraen de los movimientos y destrezas de los animales

A partir de ese momento de libertad de la señorita, queda a disposición de cualquier pretendiente que sin conocerlo ella, es solicitada a sus padres. Unas sin decir no, aceptan la voluntad de los padres y se pacta el matrimonio, otras a pesar de su negación son obligadas por sus padres, luego de hacerle ver las cualidades y bondades del pretendiente. Algunas mujeres obligadas a desposarse logran terminar con su matrimonio con el tiempo, así sea con hijos, otras se refugiaban en la casa de algún pariente que sale en su defensa y son quienes terminan comprometiéndose con el primer hombre que sea de su agrado. En fin, detrás de cada matrimonio, sea gustoso u obligado, hay un acto que se llama *paiinaa* “bienes dados en alianza entre *e'irukuu*”; es la dote representada en animales y collares que simbolizan la carne y la sangre viva que se llevan, los collares por ser piedra roja tienen sangre y vida, es como decir, “a cambio de esta vida expresiva, le entrego esta otra vida silenciosa”. De igual manera, los animales que se entregan como dote, los reciben los familiares que asisten durante la celebración que es una alianza entre dos *e'irukuu* como un manifiesto de salvaguardar al nuevo miembro de la familia que entra para cuando haya algún inconveniente de *kasachiki* “la cosa que cae después de un acto”, son los familiares de la mujer que van a enfrentar los arreglos por conflictos inter *e'irukuu*, donde el esposo de la mujer no puede intervenir directamente.

Asimismo, los familiares que reciben parte de la dote, tienen el deber de custodiar a los hijos de la pareja por ser de su propio *e'irukuu*. No es como se entiende de manera errónea, que un hombre llega con sus bienes y especies a comprar una mujer, no es así, en el matrimonio hay unos diálogos entre familias, entre mayores y bajo la ética y la moral *wayuu* de manera preestablecida sin que la mujer se dé cuenta. Ahora, llegado a fallecer el esposo de una mujer, un familiar del muerto por línea materna, tiene derecho a heredar a la viuda *eisalaa* “derecho de un hombre a acostarse con una mujer heredada de un hermano o tío fallecido” el heredero no entrega dote, sigue el curso del primer matrimonio heredado.

En cuanto a la palabra como expresión oral, su feminismo se halla oculto detrás de cada palabra representada ahora en grafías que sigue la estructura del pensamiento hegemónico, como los nombres de los planetas y los demás objetos tenían un carácter femenino, es el caso *ka'i sol*, es masculino en las mañanas y en las tardes, cuando sus rayos son débiles, se le dice *ka'ikai* que traduce “el sol” como en español; cuando está en lo alto, cuando sus rayos caen perpendiculares es femenino, se le dice *ka'ikat*, allí representa el poder de lo femenino, de ser fuerte, inclemente, no se puede soportar la intensidad que es caliente. La luna, es femenina en castellano, en *wayuunaiki* es masculino, es el primer marido de toda mujer que es flechada por él y la hace sangrar, con ello se inicia la etapa de madurez en la mujer *wayuu*. Lluvia '*juya*' siempre será masculino, es el esposo de *mma* la tierra.

Un cuarto ejemplo es la expresión *iwaa* o *yuwaa* según el contexto de quien lo enuncia, de ambas expresiones surge '*e'iwajawaa*' “una manera de generar un hecho momentáneamente que puede ser traducido como el hijo producido por una reacción del cuerpo en un momento dado”, es decir, el cuerpo se inquieta por algo, en este caso la mujer por el hombre y el hombre por la mujer, ese inquietarse corpóreo de las personas que produce *iwaa* o *yuwaa*, se aparta de lo que se dice en castellano ‘prostitución’ o de acuerdo a lo que se vive y se practica en el mundo de occidente, donde la mujer ejerce ese oficio comerciando el cuerpo por dinero o placer.

En la cultura *wayuu* se hace por una reacción que pide el cuerpo para tener hijos, de ahí que una mujer *wayuu* soltera o separada que tenga un hijo con un hombre con quien ella no convive dice *tojulejanain* que precariamente puede traducirse como “mi limosna”, de igual forma el hombre diría *tojunain* “mi expulsado” para referirse al hijo que semeja al semen expulsado y arrojado a la deriva o fuera de un matrimonio, se expulsó por una necesidad del cuerpo.

En este orden de ideas, la mujer se acuesta con un hombre de manera natural, sin utilizar preservativos ni nada por el estilo, lo hace por una reacción que hace el cuerpo en madurar algo que está en su tiempo, de allí el término *iwaa* proviene de *iiwa*, que es una clase de estrella que produce lluvia sin tempestades en una época del año y, es la primavera que representa la fecundación. Esto quiere decir que los abortos no son concebidos como prácticas de la mujer *wayuu*, contrario a ello, la mujer se somete a tratamientos con personas expertas en plantas medicinales para poder concebir, es decir, la acción de parir, es hasta cuando el cuerpo lo disponga, acude a las sabias en arreglar el vientre de las mujeres embarazadas, en donde esas expertas le cantan, le hablan al bebé en el vientre de su madre. De igual manera después del parto se hacen las ceremonias como recostar al bebé en una cubre esterilla de montura para que el niño tenga larga vida y para que sea próspero como el pasto o las *eneas* con que se hacen las esterillas de los asnos.

Piama, surge de la predicción de los sabios, que el pueblo *wayuu* iba a estar con alguien, es de esta manera que *piama* es *pia-* tú (pueblo *wayuu*) y *-ama* es *amaa* “con alguien”. De esta aglutinación de rasgos de palabras para conformar una sola. Es de esta manera que a partir de *piama* surgen transformaciones en la cultura y en la lengua *wayuu*, se inicia una aculturación a partir del contacto traído de afuera, la lengua se

vuelve más dinámica en contra de su propia manera de estructurar las palabras, asomando con ello préstamos lingüísticos que van enterrando poco a poco algunas como las que son de sonido geminado, van incorporando el sonido de la lengua que llega. Aunque inicialmente el *piama* llegó de manera distante, poco a poco la cultura que llega va acercando hasta entrar con mucha fuerza en *wanee* y, con él surgen nuevas prácticas de vida, como el matrimonio eclesiástico y civil.

Con el dos, se inicia un feminismo en los objetos materiales venidos de afuera, de acuerdo a sus características y cualidades, como las tecnologías, los útiles escolares, los vestidos, los alimentos y las medicinas, son feminizadas por sus aportes al cuerpo y a la mente para el bienestar de las personas, por lo tanto hay que darle el estatus que se le daba a la mujer desde las deidades primigenias; en la mujer de cuarta generación el sentido de lo sagrado ha disminuido tal como se explica en los números ocho y nueve más adelante.

Las primeras tecnologías como la radio y el sistema de teléfono radioaficionado eran llamadas *kachuweera* “la que tiene chispa y es ruidosa” por tener energías que son hierro que rechinan y hacen traspasar los sonidos a otras partes.

Apünüin, surge del resultado del dos que llegó con mucha fuerza, como cuando se da un proceso de eclipse que va intersectando de manera rápida al otro planeta cuya piel se va desvaneciendo y oscureciendo. En consideración a esto, la intersección formada entre las dos partes, son las prácticas surgidas que no son las mismas de *wanee*, ésta es una práctica surgida por una envoltura que no es la piel original, es otra ajena, enajenada y apropiada que deja entrever expresiones de menor magnitud, pues se ha desprendido de algunos de sus accesorios que adorna todo un cuerpo, es decir, lo que en *wanee* se hacía enterrando el cuerpo de un difunto, en *apünüin* enterramos la lengua por consecuencia de los sistemas de afuera, que es un sistema colonizador, surge de la entrada de la cultura de occidente con la cultura *wayuu*, que forman una intersección que equiparan nuevos códigos y prácticas en la cultura *wayuu* bilingüe, dejando a un lado algunas expresiones propias por incorporar a otras. Es de esta manera, *apünüin* es *apü-* surge de *apüü*, un sistema de entierro que se hacía anteriormente dentro de las casas de los fallecidos y, *-naiki* viene de *anüikii* “lo expresado en palabras”. Entonces *apünüin* significa el entierro de la lengua propia por las Instituciones educativas, por el comercio, las tecnologías mal utilizadas y el mismo modernismo que es la réplica de lo ajeno. Aquí ya no se feminizan los objetos de acuerdo a sus cualidades y características, ahora son feminizadas colocándoles un sufijo ‘*kat*’ a las palabras del castellano, como en el caso de ‘*pantalonkat*’ que era “*katsuunakat* o *katsuunakaa*”, ‘*liibrokak*’ era “*karalouttakat* o *karalouttakaa*”, “*merisiinakat*’ que era “*epieseekat* o *epieseekaa*”, ‘*soopakak*’ que era “*kerasükat* o *kerasükaa*”, entre otras más.

De igual forma, con el comercio al introducir a los territorios indígenas, productos como la caña de azúcar y sus derivados la panela y el azúcar refinado, rompe con el esquema social y cultural *wayuu*, se aleja un poco de practicarse las maneras de elaborar el sustento que se hacía en las grandes actividades de *yanamaa*, donde se tomaba la chicha fermentada a base de maíz, actividad que hacían solo los mayores y

de cuya actividad terminaban borrachos después de un trabajo forzoso en cualquier época del año.

Para aclarar un poco sobre la *ishiruuna* “la cosa amarga que se deposita en múcuras y son enterradas en el suelo” para referirse a la chicha fermentada que se hacía del maíz o de otras frutas o tubérculos, esta era una bebida que se tomaba para las grandes actividades que requería el esfuerzo de un colectivo y se hacía por temporadas, como para construir y limpiar una huerta, se tomaba durante la marcación de los animales, construcción de una casa, entre otras actividades que requiere fuerza. Entonces, las doncellas eran las que fermentaban la chicha masticando la masa de maíz cocido *yaja* ‘bollo’ que luego es guardado y enterrado en una cerámica en el suelo durante tres días para añejarse y se servía en una totuma grande. La chicha era utilizada solo para las labores fuertes. Tiempo después fue remplazado por el mal llamado chirrinchi destilado en alambiques de manera artesanal.

La chicha que se consumía en una totuma grande, hoy con el chirrinchi cambió las prácticas de la mujer y del mismo hombre, ahora se consume un licor que se sirve en una totumita y de cada rato llamado ‘*yootshi*’ que es masculino por su terminación -*shi*- y se refiere al licor dentro de su recipiente, se le dice ‘*yootsü*’ femenino por su terminación -*sü*-, ahora cuando es depositado en el estómago de las personas. Entonces *yootsü* significa “lo que se toma de a miguita de cada rato y que hace hablar mucho” Iguarán (2019). Allí está presente el poder de lo femenino en el licor cuyo efecto no se aguanta y, es un licor nuevo que entra en todas las prácticas casi que, a diario por los adultos, jóvenes e incluso la mujer.

En otra perspectiva, pareciera que nosotros los *wayuu* bilingües ahora saliéramos de ser indígenas a convertirnos en indigenistas que es otra manera de entender las realidades sociales y culturales. Es decir, nos hallamos aquí los *wayuu* resultado de un sistema escolarizado, los profesionales que aplicamos en los territorios ancestrales lo que aprendimos de las universidades como la máxima expresión válida y única, que acudimos a ella para obtener un beneficio que provenga para los indígenas, ‘pechamos’ utilizando expresiones como “mi abuela usaba manta y tenía casta”, como una manera de decir que ya salimos de eso, acudimos a la historia que enterramos por el sistema del modernismo; en fin, acudimos a una folclorización para silenciar la historia de vida que se haya registrada en el gran libro *Ale’eya* “principio de todo lo existente” (Paz; 2016), por asumir una historia que falsea nuestra realidad.

Pienchi, surge de una autorreflexión de nosotros mismos los *wayuu* al expresar *jalia jia, ee jaa’in jüpüleerua wanee kasa alü’ütsü woumainpa’amüin* “estén prevenidos, revivan y pongan todo su corazón, pues algo nefasto se aproxima a nuestros territorios” y redefinido por los *wayuu* académicos como poner nuestro perfil profesional al servicio de nuestra cultura, luego de desvanecerse como la acción de un eclipse que en *wayuunaiki* es *ekuuwaa* ‘comido’, es decir, en *wanee* cuando había eclipse, el *wayuu* sonaba la *kaasha* ‘tambor’ para alertar al sol o la luna, para reanimar al sujeto planetario comido, para hacerlo volver a su estado natural.

Es por esto que la palabra *ekuuwaa*, también se emplea para referirse a las heridas que no sanan, que están necróticas, en fin, para denominar algo que va carcomiendo un

cuerpo de su estado natural, de igual manera se le dice de manera jocosa *ekuuwaa* a una mujer andariega, que puede ser merendada por un abusador, es decir, abusada sexualmente.

Entonces, *pienchi*, surge de ña aglutinación de *piee* o *püyee* “lengua como órgano gustativo” y *-chi-* que viene de *eichii* que es nariz, se refiere al norte, el perfil de los *wayuu* en asumir lo que les gusta, es decir, retomar las cosas sanas de antes para su coexistencia desde las distintas profesiones del saber científico, para estar equilibrado en un mundo intercultural y entender su diversidad en otro globalizante.

Ja'rai que es cinco, representa la ayuda colectiva y mutua del grupo social *wayuu* representados en *e'irukuu*, que es la esencia de la vida. *Ja'rai* viene de *jaratta* ‘rastrarse’ y de ‘*ajarattaa*’ arrastrar, se refiere a ayudar a las personas que están rastreros en malas prácticas como alcoholismo, drogadicción, vandalismo entre otras malas prácticas, esto quiere decir que las personas sanas deben arrastrar a los caídos en malas prácticas, ayudarlos a incorporarse a su vida sana de antes y en familia, se hace desde las miradas de *e'irukuu* que es femenina, es la carne y esencia del pueblo *wayuu*. Una manera de redireccionar el sentido de *jarattaa* y *ajarattaa* como práctica negativa, anteriormente la mujer *wayuu* utilizaba el chinchorro que es femenino, como herramienta de regenerar la vida, representa la matriz de la mujer *acho'unlaa* de la cual se origina *o'ulaa* chinchorro que remplaza la placenta que envolvió al bebé desde su fecundación hasta el día del parto, en ese sentido, el bebé fuera del vientre de su madre debe tener un objeto que representa la placenta, es el objeto material conocido también como *süüi*, chinchorro elaborado con hilos. Es de esta manera que el chinchorro *wayuu* tiene cuerpo, cabeza, ojos, hígado, tetas, venas, arterias, intestinos y ombligo, tal como aparece en el desarrollo del feto dentro del *acho'unlaa*.

Anteriormente los objetos materiales se utilizaban como herramientas para castigar y direccionar a los menores, es el caso de algunas mochilas grandes y rústicas como la *kattoi* “talego de grandes ojos erguidos” que era guindado a un árbol, donde se introducía al menor en ella, meciéndolo hasta hacerlo marear para que pudiera vomitar y expulsar lo malo que tenía el menor por dentro. Además de la mochila, se utilizaba el chinchorro para dialogar la mamá o la abuela con las personas de malas prácticas. Se hacía un diálogo al amparo de la noche, la mujer *wayuu* usa un diálogo persuasivo, ameno y amoroso, mientras la otra persona escucha sin contra-argumentar ni refutar las palabras referidas como un llamamiento a la reflexión, a la reactualización y a la convivencia pacífica, como una manera de expulsar del cuerpo los malos actos, vaciar del estómago las expresiones negativas para luego depositar otras nuevas, como una manera de volver a nacer de la noche las personas rastreras y caídas en actos violentos y nefastos en la armonía del *e'irukuu* materno y extenso, tal como las mujeres *wayuu* concebían a sus hijos durante la noche.

El número seis que es *aipirua* originado de *-ai-* noche; *-pi-* tu mamá y *-rua-* que es la desinencia que indica plural en *wayuunaiki*.

En este sentido, las mujeres utilizaban la noche para realizar los actos sexuales como mandato de la gran abuela Noche/Oscuridad, que encontró de su oscuridad los nacimientos de deidades primigenias, de esa manera la sexualidad es una práctica de

carácter sagrado que se debe realizar bajo la prudencia y el silencio de la noche; el día es para hacer los trabajos, recorrer el territorio hallar los buenos materiales de construcción como también saber de la mujer laboriosa que es contemplada desde la distancia por su destreza y conocimiento en el arte de tejer y su desempeño como mujer.

El número seis se entrelaza con el siete que es *akaratchi* que proviene de *akaraalaa'* erguir y/o *karattaa* erguido que se traduce en la virilidad que se reconoce con el marcador de género masculino singular *-chi-*, de tal manera que el *akaratchi* se refiere a la virilidad para poder tener relación sexual con la mujer y engendrar su descendencia.

El número ocho que es *mekiisalü* o *mekiisat*, ambas terminaciones *-lüt-* y *-sat-* son sufijos que indican femenino. En ambas encontramos una negación marcada por la letra /m/ que es la negación de *nnojoluu* (no ser, no existir). En tal sentido *mekiisalü* o *mekiisat* es la negación de la cabeza de una mujer, que de manera literal sería “una persona femenina sin cabeza”, es decir, una mujer que no razona y no entiende los llamados de atención.

El número Nueve *mekiietsalü* o *mekiietsat*, que también ostenta la negación y feminidad que posee el ocho, solo que la cabeza *ekii* en el nueve está contenida en un recipiente *ekie'e* “recipiente donde se sirve los alimentos”, es decir, dentro de la cabeza que envuelve y protege el cerebro se halla la cordura, que al resquebrajarse el recipiente que es una especie de capsula, se rompe todo un equilibrio y armonía del cuerpo con los principios fundamentales de la ética y la moral *wayuu*.

Aquí la mujer actual que no tiene el fundamento y principio de las normas constituidas desde la Ley de Origen, tiene prácticas erradas como igualarse o sobrepasarse al hombre, se aprecia en sus prácticas cotidianas de vida, una dejadez en poner el estatus de la mujer formadora y gestora de la sociedad que ha sido, debido que desde esa figura creada por el Estado, la mujer *wayuu* asume o sobrepasa en algunos roles del hombre, en cuanto a autoridad en ejercicio de un poder otorgado ministerialmente, para el manejo del Sistema General de Participación; ser autoridad en la cultura *wayuu* va más allá de esto, implica un oficio que atender la dinámica de la palabra en todo acto cultural y de conflicto inter *e'irukuu*.

El último número base *po'loo* diez se configuró a partir del sueño de un señor mayor, de nombre Morokiishi, le fue indicado en sueño, sobre donde construir un pozo profundo, a él le dijeron que la señal para saber dónde había suficiente agua, era donde había guayacán, árbol llamado en *wayuunaiki* ‘polo’, cuya madera es fuerte y resistente, su raíz recorre distancias en el subsuelo en busca de agua para sobrevivir y estar reverdecido todo el tiempo, es un árbol por tener sus moléculas muy compactas entre sí, igual forma para *polopolo* otro árbol endémico de las zonas desérticas de *wüinpümüin*, de mediana altura, hojas resistentes al verano y doblemente resistente que los demás arbustos, es de esta manera que se completa la interpretación de los números, acudiendo a los sueños como una “ruta metodológica”, en ese orden de ideas, el diez hace alusión a la resistencia y liderazgo que desempeñaba la mujer anteriormente para salvaguardar lo relacionado con el ser *wayuu*, ella era quien custodiaba a la familia,

llamaba a la unidad, a la reflexión, rodeaba de manera silenciosa a los *pütchipu'u* “el mediador de conflictos”, es decir, la que regulaba el “Estar Bien” a manera de reciprocidad y complementariedad entre su propio *e'irukuu* y la naturaleza. Es decir, la que callada iba meditando sobre los contra-argumentos del homólogo de su asistido, lideraba diálogos al interior de su familia, se desprendía de sus prendas para llegar a un arreglo y obtener la paz, prefería quedar sin bienes para salvar vidas, solicitaba ayuda y armonía a los sueños a través de diálogos con la naturaleza para armonizar el equilibrio Ser/Naturaleza/Cosmos.

De igual manera, la mujer era y es aun quien levanta el cuerpo de un muerto por homicidio para su sepultura de manera inmediata, dejando a un lado su dolor y los ritos fúnebres, el hombre no puede hacerlo por ser vulnerable a las malas energías, es la que baña el cuerpo de los fallecidos por muerte natural, exhume los restos de los muertos guarda dieta por varios meses, privándose de sus actividades de mujer, acudía sin ser llamada a socorrer a las familias maltratadas y humilladas por su condición de pobreza y hacía valer sus derechos a ser indemnizado, distinto a la manera del hombre que acudía y acude cuando le solicitan sus servicios que son remunerados en especies, en cambio la mujer no, ella hacía valer la palabra por ser mujer igual a ella, por ser gestora de vida y por ser madre, lo hacía sin pensar en remuneraciones, a ella no se le atribuye la función de *pütchipu'u*, puesto que ella misma es la palabra femenina que debe llevar el hombre en los tres estadios del cuerpo, cabeza, corazón y estómago, es la que interactúa con la naturaleza cuando requiere las propiedades de las plantas medicinales, se comunica y recibe la sabiduría de las plantas medicinales sin caer en ritualidades que requiere materiales de velación, imágenes y otros objetos introducidos de afuera, tal como se aprecia en las prácticas de algunos *outshii* “médicos espirituales” que acuden a las imágenes de “el Negro Felipe”, “María Leonza”, ‘*Guaicaipuro*’ entre otras imágenes que remplazan la solicitud a la naturaleza que hacían los *outshii* anteriormente.

Ahora, el papel de la mujer *wayuu* contemporánea, ha dado un vuelco desde la academia, la modernidad y el mismo contacto cultural hegemónico, su liderazgo se ostenta a partir del dominio en la lecto-escritura del castellano e interpretar normas estatales que las normas propia, con ello surge una nueva faceta de ser indígena y pasa a ser indigenista, a ser gestora cultural, de cuyo rol se aprecia una nueva faceta en la mujer, traducida en elegancia, colorido del vestido, diseñado con lentejuelas, pedrerías, canutillos, hombreras y sujetadores, el uso de telas transparentes que hace entrever el cuerpo, se maquilla el rostro con productos cosméticos como lo hace la mujer no indígena, festeja su cumpleaños, anteriormente no lo hacía, solo era recordada después de su muerte, es decir, se acude al cementerio en la fecha de su muerte para pasar el día al lado de la tumba para compartir con ella algún alimento consumido en honor a su memoria.

Conclusiones

Se considera de gran vitalidad el papel de la mujer indígena (caso *wayuu*) para la redefinición de prácticas en las instituciones educativas, toda vez que su dinámica gire en torno a la crianza de la vida, a la formación del ser en principios de la ética y la moral propia, es decir, asumirlo como una política que diste de movimientos feministas e inclusivos, es más bien incorporar el papel de la mujer en su estado natural para no desnaturalizar los fenómenos presentes tanto en la lengua como en la cultura.

A partir de allí, la palabra cobraría vida y desarrollo lingüístico, para que la identidad no sea asumida solo como una retrospección de predicar sobre la historia cultural y lingüística, es también llevarla a las prácticas, visibilizarlas en el currículo escolar, hasta ahora la identidad propia se percibe como un afán de ser indígena solo para el manejo de proyectos de carácter fácil de lucrar que beneficie la individualidad, por el apego a la economía ajena que dista de la propia.

Referencias bibliográficas

- Bonfil, G. (1991). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 4(12), 165-204.
- Bonfil, G. (1989). Estudios Preliminares de la teoría del control en el estudio de procesos étnicos. *Anuario Antropológico / 86*. Editora Universidad de Brasilia / Tempo Brasileiro 1988.
- Iguarán M. Gabriel (2010). Reflexiones en torno a las cosas concepto y la etnoeducación. *Revista Entretexos*, Universidad de La Guajira. Colombia.
- Iguarán M. Gabriel (2019). Etnoeducación en la perspectiva de la palabra mujer: matriz de las cosas concepto en la cultura *wayuu*.
- Mercado, E. R., & Iguarán, M. G. (2012). *La palabra en la cultura Wayuu. Fundamentación teórica para el desarrollo del SEIP (Sistema Educativo Indígena Propio)*. Riohacha, La Guajira: Fondo editorial Wayuu Araurayuu.
- Paz Ipuana, Ramón (1972). *Mitos, Cuentos y Leyendas Guajiro*. Caracas, Venezuela.
- Paz Ipuana, Ramón (2016). *Ale'eya: Cosmovisión Wayuu Relatos Sagrados*. Tomo I.
- Paz Ipuana, Ramón (2016). *Ale'eya: Conceptos y Descripciones de la Cultura Wayuu*. Tomo II
- Walsh, Katherine (2020). disertación en red

Biodata

Gabriel Segundo Iguarán Montiel: Doctor en Ciencias de la Educación, CADE Universidad del Magdalena, RUDECOLOMBIA. Magister en Ciencias Sociales, Universidad de La Guajira, Especialista en Pedagogía para el Desarrollo del Aprendizaje Autónomo, Universidad Nacional Abierta y a Distancia -UNAD-, Licenciado en Lenguas Modernas, Universidad de La Guajira. Docente T.C. Universidad de La Guajira, Grupo de Investigación Aa'in, Semillero de investigación Historias de Vida.