

TRANSFORMACIONES CULTURALES DE LAS PRÁCTICAS DE MEDICINA
ANCESTRAL WAYUU, SEGÚN LAS NARRATIVAS DE LAS TRES ÚLTIMAS
GENERACIONES DE DOS RESGUARDOS DEL SUR DE LA GUAJIRA

YOSELYN BEATRIZ DAZA TOVAR

Estado del arte

Área de Salud, Conocimiento Médico y Sociedad,

Línea Construcciones Socio- Culturales de Salud y Enfermedad

Universidad Externada de Colombia

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Programa de Psicología

Bogotá, D.C

ESTADO DEL ARTE

El presente capítulo comprende, por un lado, una aproximación teórico conceptual acerca de lo que implican los términos de cultura y salud intercultural y un abordaje sobre los aspectos generales de la etnia wayuu, tales como su cosmovisión, su organización sociocultural y la medicina ancestral como foco de la investigación.

Como el centro de esta investigación es la medicina ancestral y las transformaciones que la misma ha atravesado, y este incluye la salud y la enfermedad en el wayuu, resulta necesario comprender que la cultura juega un papel importante ya que esta implica los diversos factores en este caso de la etnia wayuu, que se deben tenerse en cuenta y ponerse en juego a la hora de diseñar programas asociados a la salud. La cultura entonces es un factor determinante en la salud y en la enfermedad de cada sociedad. Por su parte, la salud intercultural, no podría faltar en esta investigación en la medida en que este concepto como se desarrollará más adelante nace con el objetivo de contribuir a generar diversas políticas de salud en base a las necesidades que presenta cada cultura, así como tomar en cuenta la diversidad de saberes con la que cuentan las mismas.

Cultura

El término que hoy conocemos como cultura proviene de la Alemania de finales del siglo XVII, cuando el alemán adopta el término francés *culture* que hace referencia al cultivo de la tierra para aplicarlo con la intención de señalar cómo el ser humano se cultiva y forma una cultura llena de valores característicos. (Hernández Verónica, 2005).

Diversos autores han proporcionados varias formas de entender la cultura, dentro de ellos encontramos:

Tylor (1871), propuso que la cultura vista desde una perspectiva etnográfica amplia constituye un conjunto que abarca las creencias, la moral, el conocimiento, el derecho, el arte, entre otros; es decir, comprende todo aquello que el hombre adquiere y que lo caracteriza como miembro de una sociedad.

Boas (1938), por su parte afirma que la cultura se puede definir como un conjunto de relaciones y actividades físicas e intelectuales, que sirven para caracterizar la conducta de individuos que hacen parte de una comunidad o grupo social, vistos desde la individualidad y la colectividad de manera natural, teniendo en cuenta la forma relacionarse tanto con ellos mismos como con los demás.

Kroeber (1953) aporta, que la cultura puede verse de dos formas una orgánica y otra individual. La orgánica por su parte es producida y la individual no es un patrimonio innato, sino que se aprende y se transmite de un individuo a otro. Es la cultura quien se encarga de decir al individuo qué, cómo y por qué hacer x o y cosa, y debido a esto cada acción realizada por el mismo, estará determinada ya sea de manera consciente o inconsciente por la cultura.

Según Beuchot (2005), la cultura debe verse desde una perspectiva amplia, que contribuye a que el individuo se ubique en su entorno tanto social como natural. La cultura

se hace con diversos propósitos; como sobrevivir y convivir con personas que pertenecen a otras culturas.

Cultura entonces, en esta investigación se entiende como el conjunto de saberes, estilos de vida, costumbres y tradiciones que caracteriza a cada sociedad, en este caso la wayuu y la occidental, que se ponen en dialogo, para construir así nuevos conocimientos compartidos, en búsqueda de un beneficio colectivo.

Salud intercultural

Se puede entender como una serie de acciones que implican en primer término tomar conciencia de la cultura del paciente, para poder asimilarla y luego incorporarla en el proceso de atención de salud (Aparicio Mena, A.J. 2003).

Según la *Guía sobre interculturalidad, proyecto Q'ani (1999)*, este término se puede definir como la manera de vivir en forma equilibrada con lo que nos rodea respetando la cultura, la cosmovisión y aportando un trato igualitario para todos.

La interculturalidad promueve estrategias y acciones que permiten establecer habilidades y actitudes en los profesionales de la salud, que les permitan fomentar la diversidad de saberes y prácticas médicas de las distintas sociedades. Según el censo del DANE del 2005, Colombia es uno de los países con más diversidad cultural, ya que cuenta con innumerables leguas y pueblos amerindios, que constituyen gran parte de su riqueza y patrimonio.

La interculturalidad entonces viene siendo un proceso de interrelación que parte de la reflexión frente al reconocimiento de las diversidades y del respeto a las diferencias. Son relaciones complejas, negociaciones e intercambios culturales que permiten a los individuos una coexistencia basada en el respeto y la armonía.

“La interculturalidad tiene en cuenta no sólo las diferencias entre personas y grupos, sino también las convergencias entre ellos, los vínculos que unen, la aceptación de los derechos humanos cuando éste es el caso, los valores compartidos, las normas de convivencia ya legitimadas y aceptadas, las instituciones comúnmente utilizadas, aunque requieran adaptación y mejora, los intereses comunes en desarrollo local, la identidad nacional en algunos casos, y otros puntos en común.” (Proyecto Q'ani, 1999, pág. 8).

Desde la visión intercultural, se pretende ubicar la importancia del reconocimiento de la diversidad en la necesidad de interacción entre las personas que conviven en espacios compartidos; en este sentido, se aplican sus principios cuando se pretende establecer una relación específica con respecto a los grupos indígenas y campesinos, las mujeres, ancianos, niños, personas con orientaciones sexuales diferentes, migrantes, pacientes con VIH-Sida, con enfermedades mentales, etc., ya que los diferentes grupos sociales constituyen identidades y necesidades diferenciadas no sólo en relación a los servicios de salud, sino en la cotidiana interacción con las personas.

En un país multicultural y pluri-étnico como el nuestro, este conjunto de acciones o políticas son mucho más necesarias y trascendentes, porque estas circunstancias de diversidad cultural generan diferentes expectativas y percepciones del proceso salud-enfermedad entre proveedor y el usuario y suelen provocar dificultades y desavenencias en la relación médico-paciente. Estas discrepancias se deben primordialmente a que se suele ver solamente a través del "cristal" de la cultura que se convierte así en un dispositivo para percibir el mundo y la lente a través de la cual miramos la realidad; produciendo que todas las sociedades tengan la sensación de que sus modos de convivencia son superiores a todos los demás.

La relación desigual en las sociedades produce una sobrevaloración de las ideas de los grupos humanos mejor posicionados, que se imponen por encima de otras formas de pensar, avasallando las percepciones de grupos con menores oportunidades de desarrollo. A estos grupos humanos se les hace sentir devaluados, se les maltrata su autoestima, limitando de esta manera ejercer de manera digna sus derechos sociales.

Lo común es que a estos grupos de personas les sean negados sus derechos ciudadanos, se ejerzan prejuicios y descalificativos producto de una cultura machista y discriminatoria que utiliza estereotipos para aprovechar la vulnerabilidad de diferentes grupos de población para generar o perpetuar privilegios, condiciones de despojo, explotación, o violación de sus derechos humanos o ciudadanos, con mayor gravedad cuando estas condiciones puedan generarse desde las propias instituciones de salud. (Alarcón A, Vidal A, Neira J. 2003).

Finalmente, en la actualidad, la interculturalidad como proceso de interacción social, se infunde cada vez más como una necesidad en la sociedad moderna globalizante, donde coexisten pueblos con diferentes lenguas y culturas en diferentes ecosistemas. Entonces, la interculturalidad es un desafío de sociedades multiculturales; donde es urgente impulsar procesos de intercambio, mediante acuerdos y consensos sociales, políticos y comunicativos, que permitan construir espacios de encuentro y dialogo. Alianzas entre seres y saberes, sentidos y prácticas distintas; todo esto planteando objetivos comunes.

CULTURA WAYUU

Los wayuu son el grupo indígena más grande en Colombia, la mayor parte de ellos se encuentra ubicado en la península de La Guajira, ubicada en el extremo noroccidental del país. Esta península tiene una extensión de 13.000 km², con un clima marcado por altas temperaturas.

La península está dividida en tres regiones:

Alta Guajira: Ubicada en el extremo norte, de características semidesérticas con presencia de tres serranías: El Cerro de La Teta, Serranía de Jalala y Serranía de La Makuira (la más elevada de la Alta Guajira).

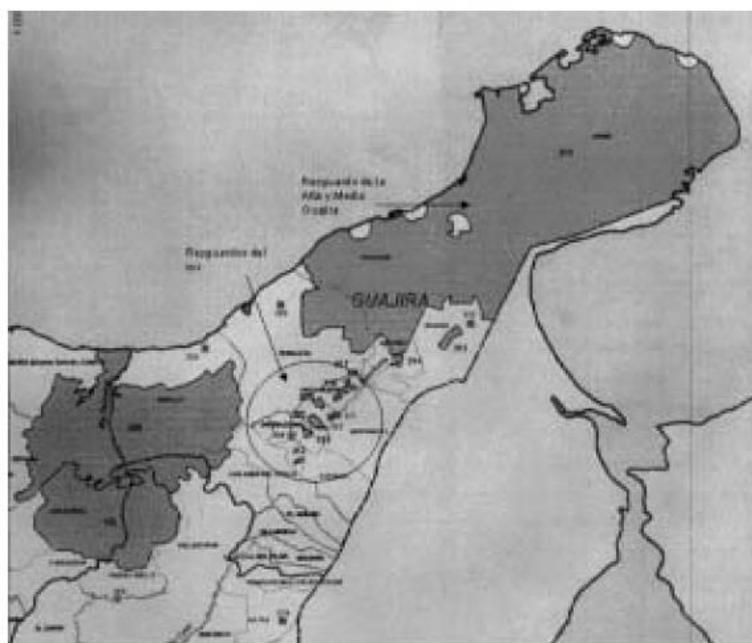
Media Guajira: Abarca el centro del departamento, con predominancia de arenales y tunas.

Baja Guajira: Corresponde a las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta y los Montes de Oca, lo que la constituye una región con diferentes climas, bañada por las aguas de los ríos Ranchería y Limón, con predominancia de cultivos de arroz, yuca, plátano, entre otros y el pastoreo de vacas, búfalos y chivos.

Desde el punto de vista político administrativo, el departamento de La Guajira está dividido en 15 municipios y 44 corregimientos. La Alta Guajira cubre totalmente el municipio de Uribia, y parcialmente los municipios de Maicao y Manaure.

El territorio indígena wayuu (15.000 km²) es binacional (12.000 km² de Colombia y 3.000 km² de Venezuela). Esto hace que las relaciones con el vecino país sean fundamentales y muy dependientes, ya que el wayuu cuenta con la doble nacionalidad y libertad de desplazamiento entre un país o el otro. (Acosta, 2005)

RESGUARDOS DE LA GUAJIRA



Fuente: tomado de Igac. "Mapa de resguardos indígenas". 2003.

En Colombia hay 21 resguardos titulados colectivamente al pueblo wayuu (1.084.026,67 Has). Los resguardos más grandes son los de la Alta y Media Guajira (1.067.505,45 Has), Carraipía (5.115,00 Has) y Trupiogacho y la Meseta (2.309,76 Has)¹. En Venezuela no hay titulación de resguardos, la constitución venezolana reconoce el territorio de los pueblos indígenas bajo la categoría de hábitat, pero la titulación real de tierras ha avanzado poco.

¹ Resguardos titulados al pueblo Wayuu: Alta y Media Guajira, Carraipía, Trupiogacho y la Meseta, Lomamoto, Cerrodeo, El Zahino- Guayabito-Muriaytuy, Mayabangloma, Mañature, Soldado-Parate Bien, Cuatro de Noviembre, Caicemapa, Una Apuchon, Provincial, Okochi, Las Delicias, Cerro de Hatonuevo, Perratpu, Rodeito El Pozo, San Francisco, Monte Harmon, Potrerito.

Según el Censo del 2005 (DANE, 2005), 270.413 personas que se reconocen como pertenecientes al pueblo wayuu, cifra que posiciona a este pueblo indígena como el de mayor cantidad de población del país. En Venezuela, la población de este pueblo llega a la suma de 293.777 (INE, 2001). La suma de la población wayuu (564.190 personas) en Colombia y Venezuela los posiciona como uno de los pueblos indígenas más numerosos de Sur América.

Cosmovisión wayuu

La mitología constituye el medio fundamental por el cual los wayuu narran el origen de toda la creación.

Para hablar del origen del wayuu, me remontaré a un mito narrado por medio de la tradición oral por la docente Amelia Tovar, quien labora en la institución etnoeducativa Mayabangloma, del resguardo indígena Mayabangloma, como un aporte a esta investigación.

Mito sobre la historia de Wolunca

Cuentan los ancianos que había una joven de nombre Wolunca de vagina dentada, hija de semidioses llamados Mma (tierra) y Juya (lluvia), que solía bañarse en el arroyo de Wotkasainru ubicado en la alta Guajira en compañía de los jóvenes semidioses Maayüi y Ulepale. Juya siempre le decía a Wolunca que no se bañara con esos jóvenes porque ellos eran malos, sin embargo, ella no hacía caso y por el contrario se bañaba todas las tardes. Un día normal de baño, cuando se lanzó al agua abrió las piernas y Maayüi alcanzó a verle los colmillos de la vagina. Entonces llamó a Ulepale y le comentó lo que había visto, por lo que decidieron hacer un plan para tumbarle los colmillos a Wolunca. Así fue como Maayüi elaboró una flecha con un cuerno de cauquero. A día siguiente como de costumbre tocaron su silbato invitando a wolunca al arroyo, Juya le repitió a Wolunca que no fuera al arroyo porque los mellizos podrían hacerle daño, pero ella corriendo se alejó y se fue. Cuando llegó Maayüi le dijo a Ulepale invita a Wolunca a zambullirse, cuando ella abra las piernas yo le tumbaré los colmillos, y así sucedió, cuando Wolunca se tiró al agua abrió las piernas y en ese momento Maayüi apuntó con la flecha y le tumbó los colmillos; al instante wolunca salió del agua y se sentó en una piedra llorando amargamente. Al salir del arroyo el agua se puso roja por la sangre, entonces llegaron las aves a bañarse. El primero que se bañó fue el cardenal por eso hoy en día es de color rojo, y así fueron sumergiéndose las diferentes aves que posee vistosos colores, luego con el resplandor del sol y el agua se formó el arcoíris. Después Wolunca como pudo se arrastró hacia una piedra y luego se marchó dejando la marca de sus huellas que aún permanecen en la alta Guajira. Al llegar a su casa de desmayó, y al verla su padre Juya se enfureció y se fue en persecución de los mellizos, al encontrarlos lo encerró en una enorme piedra pero como ellos eran

semidioses empezaron a llamar a los animales para que los sacasen de allí, el primero que intentó sacarlo fue el loro por eso hoy en día tiene el pico encorvado, después llegó el oso, luego las hormigas y finalmente llamaron al ratón quien empezó a cavar alrededor de la piedra logrando hallar una salida por la cual pudieron escapar y más nunca supo Juya de ellos.

Desde entonces las mujeres menstrúan, y Wolunca es la madre de todos los wayuu.

Los wayuu poseen un pensamiento circular simbolizado en el tejido de la mochila, donde la primera puntada da cuenta del vientre la madre tierra, los círculos todo lo vivido durante el trayecto de la vida, por un lado, y por el otro lado el regreso de donde vienen, es decir, a la madre tierra. La gaza simboliza los conocimientos transmitidos a las nuevas generaciones. El pensamiento circular se refiere a que dentro de la cultura todo se relaciona con todo y no hay un principio de causa y efecto ni linealidad.

Los wayuu consideran que al morir pasan a otro mundo llamado *Jepirra*, que está ubicado en un costado al fondo en el Cabo de la Vela en el departamento de la Guajira, donde se reencuentran con sus antepasados ya fallecidos para continuar con la segunda vida.

Existe una estrecha relación de las personas wayuu con la naturaleza puesto que de ella vienen y a ella vuelven, además es quien suministra los medios necesarios para subsistencia de wayuu. (Ipuana, A. 2014)

Organización sociocultural

La organización socio cultural de la etnia wayuu se caracteriza por estar conformada por grupos familiares denominados *Eiruku*, que traducido significa carne. Estos grupos o clanes están regidos por un sistema de parentesco matrilineal, donde este es el que da lugar a que un grupo tenga continuidad dentro de la comunidad.

Antiguamente, cuentan los ancianos, los wayuu no sabían quiénes eran y a dónde pertenecían, pero un día que se apareció *Maleiwa* (dios del wayuu) envuelto en un remolino, y al ver a los wayuu desorientados, produjo un gran trueno acompañado de un rayo el cual dividió la tierra en dos partes, y de entre medio de ella apareció una enorme piedra en la cual estaban grabados todos los clanes que hoy en día conforman las familias de los wayuu. *Maleiwa*, ordenó que cada uno escogiese un símbolo representativo de cada clan acompañado con un animal totémico; desde entonces los wayuu se identifican cada uno con su clan.

Cada familia clanil, es representada por el tío materno debido al sistema de parentesco matrilineal. (Uliana, O. 2014)

En cuanto a jurisdicción se refiere, los wayuu poseen leyes y justicia propia encabezada por los *putchipu* quienes son los mediadores de conflictos (abogados) de la cultura. Los *putchipu* son autoridades importantes en el sistema normativo de la comunidad indígena wayuu, encargados de mediar entre las familias cuando se presentan problemas de mayor magnitud. La palabra constituye un factor importante dentro de la

cultura pues es por medio de ella que se pueden solucionar los problemas de manera tal que todas las partes implicadas queden conformes y las cosas se hagan de forma justa. (Epieyu, 2014).

En lo que respecta a la política, para los wayuu del sur de La Guajira, donde se centra esta investigación, cada comunidad está liderada por un cabildo indígena conformado por: un cacique gobernador, segundo cacique y alguaciles. El cacique cumple la función de ser el representante legal de la comunidad, el segundo cacique es el que se encarga de remplazar al cacique en asuntos referentes a la comunidad cuando el cacique no se encuentra, los alguaciles se encargan de convocar a la comunidad a las asambleas que realizan en la comunidad y mantener el orden en las mismas. Por otro lado, se encuentran las autoridades tradicionales, que son las se encargan de solucionar los conflictos generales de la comunidad, dar la aprobación sobre una decisión en pro del beneficio colectivo y de apoyar al *putchipu* en la solución de problemas. (Solano y Epieyu. 2014)

Medicina ancestral wayuu: salud y enfermedad

Para el wayuu, la medicina ancestral, además de ser un referente identitario como se mencionaba anteriormente, representa el medio por el cual se curan y previenen enfermedades y males que se hacen al pueblo, bien sean físicos o espirituales. La medicina ancestral está constituida por diferentes elementos sin ningún orden jerárquico; es decir, todos poseen igual importancia y son utilizados por los diversos agentes tradicionales de la salud, que se mencionan a continuación.

Entre los diferentes elementos que se usan para la medicina tradicional están los sueños, las plantas medicinales, los animales medicinales, los lugares sagrados del territorio, las *lanias*, y las aseguranzas. Estos elementos son utilizados por diversos agentes tradicionales de la salud como los sobanderos, las parteras, los compondores de huesos, los *outsü* (médicos ancestrales), entre otros. Estos últimos son los de mayor importancia e incidencia en la medicina tradicional y quienes poseen los *seyu*, que son los espíritus auxiliares de los *outsü* a través de los cuales obtienen el saber para curar.

Rincón (2006), en su investigación *Enfermarse y curarse en la Guajira: la salud entre tradición y modernidad* afirma que para los wayuu la enfermedad viene por dos lados: *ayuulii* y *wanulii*. El primero, da cuenta de las enfermedades de fácil alivio; es decir, las enfermedades que pueden ser tratadas en casa y que no requieren tratamientos o rituales exhaustivos. Y el segundo, son enfermedades fuertes en donde el enfermo puede estar a las puertas de la muerte, y por lo tanto al abandono del cuerpo por parte del alma. En este caso el único autorizado para actuar es el/la *outsü*, del cual se hablará más adelante.

Los wayuu interpretan los males, como generadores de grandes angustias y el resultado del rapto del alma, así como la introducción en el cuerpo de elementos patógenos por seres del otro mundo (los *pülasü*): espectros de los muertos, dueños de los animales o sus emisarios. Este tipo de interpretación corresponde al tipo de enfermedad *wanulii*.

Outsü: Médicos ancestrales

Dentro de la cultura, los *outsü* son los médicos ancestrales encargados de llevar a cabo todas las prácticas de medicina tradicional.

Tanto hombres como mujeres pueden ser *outsü*; sin embargo, dentro la cultura wayuu se destaca el papel de la mujer como una gran guía espiritual en los diversos procesos que se llevan a cabo dentro de la misma.

Etimológicamente hablando, la palabra *outsü* se divide de la siguiente manera: *o'u* que tiene como significado ojo y *sü* que es un sufijo que caracteriza el género femenino. (Ojeda, 2013)

La mujer *outsü*, es la intermediaria entre los wayuu y el mundo espiritual, a partir de su función lo que se pretende es que se pueda preservar la vida del wayuu por medio de ritos que se llevan a cabo por la misma.

La función principal de la *outsü* es llevar a cabo las prácticas de medicina tradicional para sanar la vida y el espíritu del wayuu. (Ojeda, G. 2013)

No todos pueden ser *outsü*, ya que esto es un don que se puede presentar de varias formas: una es de forma innata, es decir que nace con la persona, otra es por medio de sueños y otra es transmitido por alguien que ya lo posee teniendo en cuenta la capacidad que demuestra la persona que lo va a recibir. Los *outsü* poseen un *Seyuu* (espíritu auxiliar), cuyo propósito es brindar a los *outsü* la ayuda necesaria en el proceso de curación de los enfermos. Son los *Seyuu* quienes por medio de los sueños le revelan a los *outsü* lo que aqueja al wayuu, además de tratamiento y la dieta que debe seguir el mismo para obtener su sanidad (Pushaina, N. 2014)

Para ilustrar un poco lo dicho anteriormente, tomaré como referencia un testimonio narrado por medio de un relato de tradición oral:

Mi nombre es Alida Epieyu y lo que yo sé sobre medicina tradicional, lo aprendí por medio de un sueño, cuando uno de mis hijos se enfermó gravemente y a través de ese sueño me indicaron cual era la planta y como debía administrársela a él; desde entonces cada vez que me llega alguien enfermo sueño y allí me dicen que proceso debo tener en cuenta para realizar el tratamiento necesario para la sanidad. Mis conocimientos aplican para niños y adultos.

Los sueños

Como se ha mencionado anteriormente, los wayuu basan la medicina ancestral en sueños y han hecho incluso del Sueño una especie de dios llamado *Lapiüü*. Asimismo, para ellos hay una sustancialidad entre Sueño y los espíritus auxiliares de los *Outsü*, considerados como soñadores. Las palabras del espíritu ‘que hablan en la cabeza del *Outsü*’, reemplazan o se superponen a la voz del sueño. Las almas, los espíritus auxiliares y los sueños dependerían todos del Sueño (*Lapiü*), el ser del otro mundo que los engendra o los rige.

Los sueños denominados en la cultura como *Lapiüü*, siempre han sido un fenómeno de suprema importancia para el wayuu, puesto que permite crear vínculo entre lo terrenal y lo divino.

Los sueños pueden tener dos objetivos: la sanación del cuerpo y del alma y el aviso de acontecimientos independientemente de que sean buenos o malos. Los sueños para la salud están a cargo de los *outsü*, quienes son los médicos ancestrales de la cultura. Es así como, por medio de los sueños, su espíritu revela lo que tiene el wayuu y lo que necesita para su mejoría. Los sueños que avisan los tienen cualquier wayuu, pero son los ancianos quienes cuentan con la sabiduría necesaria para hacer una buena interpretación. Todo sueño tiene un significado. (Uliana, O. 2014)

1.3.3. Los ancianos

A comparación de otras culturas, los ancianos constituyen dentro de la cultura wayuu la memoria viviente de todos los conocimientos. Ellos son de vital importancia ya que, por medio de sus relatos de tradición oral, se van transmitiendo de generación en generación los conocimientos. Los ancianos son maestros, consejeros, sabios y autoridades reales de las familias wayuu. Además, son ellos quienes capacitan a los jóvenes para enfrentar cada etapa de la vida, por ejemplo, las abuelas preparan a las niñas recién desarrolladas durante el encierro. El encierro es un rito que se hace cuando una niña pasa de ser niña a ser mujer luego de su primera menstruación. Durante el encierro, la abuela instruye a la nueva mujer sobre cómo debe ser su comportamiento de ahí en adelante, las tareas de la casa que ahora debe aprender, como el tejido, y se les suministran alimentos especiales para cuidar de su cuerpo. (Gouriyu, J. 2014)

Medicina ancestral más allá de las plantas

En el rastreo de los antecedentes de la investigación, fue muy común encontrar que la literatura sobre la medicina ancestral wayuu se refería casi de manera exclusiva a las plantas medicinales y a los sueños.

Si bien las plantas medicinales y los sueños son parte importante de la medicina ancestral wayuu, como ya lo hemos visto, las narraciones de los entrevistados de todas las generaciones siempre señalaron que la medicina es más que plantas y que la medicina tiene que ver con la identidad, con el sentir, con el soñar, con el visionar. *“Un consejo puede ser medicina porque puede evitar algo en la vida de alguien”*.

Existen otros elementos importantes para la medicina tradicional como son, por ejemplo, los animales que sirven para curar numerosas enfermedades, y que, según los testimonios, la medicina propia puede curar cualquier tipo de enfermedad siempre y cuando se trate a tiempo y como debe ser.

Igualmente, los baños con plantas u otros elementos son también parte de la gran gama de remedios que sirven para sanar al wayuu y ahora al *alijuna*. Los lugares sagrados del territorio tales como los cementerios, los manantiales; son utilizados de acuerdo con las peticiones del *seyu* (espíritu auxiliar) en el sueño del *outsü* (médico ancestral). Las *Lanías* (amuletos) también hacen parte importante de la medicina ancestral.

Acudo a uno de los fragmentos de una de las conversaciones realizadas, para ilustrar lo anteriormente dicho. (p1: investigador; p2: participante):

P1: ¿A qué te refieres con que la medicina va más allá de las plantas?

P2: “a que los remedios no solo las plantas hay muchas cosas, por ejemplo, hay un remedio que nace del agua salada (mar) y es la tortuga marina el cual se mata y esa sangre se toma y eso sirve para tener fuerza, pero no solo la muscular sino también la fuerza espiritual y su importancia radica en la cercanía con Jepirra, de donde nuestros antepasados nos envían su fuerza y fortaleza y Maleiwa puso ese animal para que nos sea útil. Otro animal es el mapurito, y sirve para hernias y vesículas como dicen los alijunas (no wayuu), antes no había necesidad de hacer cirugías y ese animal evitaba eso, hay que matarlo asarlo y comérselo, entonces cuando uno eructa bota todo eso malo que tiene uno adentro y ese olor es tremendo, vomitan dependiendo la gravedad de la enfermedad”

La medicina tradicional no se limita para curar enfermedades físicas, sino también espirituales. Sin embargo, también se aplica medicina cuando hay algún problema con los miembros de una familia, pues es costumbres realizar baños que alejen las malas energías o impedir que algo similar vuelva a suceder.

Es importante saber que, en cada proceso relacionado con la medicina ancestral, se debe llevar una dieta especial y cumplir con todas las peticiones que se hagan independientemente de que estas sean hechas por el *outsü*, o algún mayor que esté a cargo del caso. No se puede dejar de lado que dadas las suplantaciones que se están presentando en estos roles, debe ser una persona muy recomendada para evitar engaños y consecuencias que pueden llegar a ser inevitables.

Acudo a un fragmento de una de las conversaciones para ilustrar lo dicho:

*“son muchas, y no solo tiene que ver con las plantas y las enfermedades sino con otras cosas, como cuando uno tiene un problema a uno lo encierra y lo bañan con plantas especiales para que no le vuelva a suceder o también cuando uno tiene algún accidente o le pasa algo inesperado, para eso debe cumplirse una dieta, sino se cumple, el *seyu* (espíritu), se enoja y no nos da la liberación que necesitamos y eso no lo hace el alijuna”.*

Papel de la medicina ancestral en la identidad del wayuu

La identidad cultural para el wayuu da cuenta del conjunto de valores, costumbres y tradiciones y todos los ritos que hacen parte de la cultura wayuu. Al igual que otros factores como el vestido típico wayuu, la medicina ancestral también es un medio de identidad y tal vez uno de los más importantes porque en él se ve arraigada la cultura y quien practica y cree en la medicina ancestral posee un gran sentido de pertenencia.

Además, constituye una de las formas más importantes para acercar al wayuu con la madre naturaleza, quien es la encargada de suministrarles los medios necesarios

para su subsistencia tanto en lo que a alimentos se refiere como a los medios de curación. (Uliana, 2014).

Sin embargo, los wayuu al encontrarse en constante contacto con culturas no indígenas, se ven obligados a replantear sus creencias, valores y posturas. Han invadido su identidad con aspectos que han tomado de Occidente (cultura no indígena), y para contrarrestar sus enfermedades han adoptado modelos de curación ajenos a los propios; lo que ha generado que hoy en día cuenten con una diversa gama de posibilidades a la hora de elegir, dónde quieren tratar las enfermedades que los asechan, si donde el médico ancestral (*outsü*) o en los centros médicos de salud dispuestos por el gobierno. A raíz de esto, los wayuu han hecho más extenso el concepto que tenían de salud, ya que hoy en día además de estar enfermos por las enfermedades que ellos conocían, ahora han adquirido enfermedades de la sociedad occidental.

Según Perrin (1990)

“La evolución de la nosología wayuu de los últimos cuarenta años acerca sus nociones de chamanería a las de la hechicería criolla, con el fortalecimiento de enfermedades basadas en ideas criollas como el ‘mal de ojo’ y la ‘envidia’, y el debilitamiento o pérdida de un cúmulo de conocimientos sobre el origen y causa de enfermedades que prácticamente no existen en la actualidad y que eran muy comunes en el pasado. Este proceso podría ser atribuido al creciente contacto con la sociedad mayoritaria, así como al cambio de las condiciones en la que se da la enfermedad y la cura, la primera más propensa a incluir patologías derivadas del contacto, o de los cambios en estilo de vida que éste genera, y la segunda más dependiente del acceso creciente a la biomedicina. Los ancianos de la comunidad también hacen referencia a un gran número de enfermedades y agentes patógenos simbólicos que los afectaban frecuentemente en el pasado y que hoy no existen, producto de su extinción o de su reclusión en sitios lejanos, ahuyentados por la biomedicina, la cristiandad o la tecnología moderna”. (Perrin, 1990)

Muchos wayuu, han reconfigurado el sentido de la medicina ancestral, en la medida, en que han incorporado diversos elementos de la cultura occidental (no indígena) que de una u otra manera contribuyen a la salud de la población misma. Lo anterior da lugar a que se hable de un modelo dinámico, donde diferentes elementos (medicina ancestral, medicina occidental, espiritismo) y agentes (médicos ancestrales (*Outsü*), médicos occidentales, espiritistas), entran a formar un papel importante en la prevención y curación de las diversas enfermedades que aquejan al pueblo wayuu. (Perrin, 1993/1994).

Para concluir, considero importante resaltar que la medicina ancestral wayuu no se limita únicamente a la existencia de las plantas medicinales, los médicos ancestrales, los sueños, entre otros elementos, como partes separadas de una totalidad, sino que todas ellas constituyen parte fundamental del proceso identitario de la cultura wayuu, en el que la transmisión de saberes permite la existencia y pervivencia de la memoria viviente.

Cuando hablo de memoria viviente, hago referencia a todos esos conocimientos que se transmiten de generación a generación por medio de la tradición oral, como parte de la riqueza cultural wayuu; ya que, a pesar de las innumerables investigaciones acerca de la etnia, las diversas recopilaciones que se han realizado en torno a elementos culturales, como, los sueños, plantas y animales tradicionales, agüeros y prohibiciones, incluso manuales en lo que se dan a conocer procesos de remedios tradicionales (por medio de plantas generalmente), es la tradición oral lo que caracteriza al pueblo wayuu, por lo que resulta de gran importancia cada espacio en el que se fomentan encuentros generacionales de transmisión de conocimientos, pues esto contribuye de manera significativa a que se mantenga viva la cultura y por ende la medicina ancestral.

Desde el inicio del wayuu, este trae consigo la medicina ancestral arraigada a su vida, por lo que su papel en la identidad del mismo resulta vital; ya que, es por medio de la medicina ancestral que se genera la existencia misma, que se genera una conexión con el medio natural que posteriormente favorecerá el desarrollo humano y espiritual del wayuu. La medicina ancestral al permitir mantener vivo al wayuu (debido a que su misión es prevenir y curar las enfermedades que aquejan al pueblo), mantiene viva también la cultura como tal, por lo que se habla de una identidad cultural.

Actualmente, la medicina ancestral atraviesa por una resignificación debido a las diversas corrientes provenientes de occidente, que han traído consigo diversos elementos y agentes asociados a la salud, que los wayuu han incorporado de forma notoria en su estilo de vida. Sin embargo, aunque esto ha generado una gran transformación en las diversas prácticas de medicina ancestral como veremos en el capítulo siguiente, esta resignificación ha dado lugar a que se construya un modelo dinámico de salud, que incluye tanto elementos internos de la cultura, como elementos externos, donde cada uno genera impactos sobre los mismos, permitiendo así una gama de opciones con las que pueden contar, por un lado, para sanar sus enfermedades y por otro, generar espacios de intercambio de saberes.

REFERENCIAS

- Beuchot, M. (2005). *Interculturalidad y derechos humanos*. Primera edición.
- Boas, F. (1938). *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Buenos Aires: Solar.
- Fernández, G. (2006). *Salud e interculturalidad en América latina: antropología de la salud y crítica intercultural*.
- Gaviria, N. Valbuena, C. *Cuando cambian los sueños. La cultura wayuu frente a las iglesias evangélicas*.
- Jordán, J. A. (1992). *La educación multicultural*. Barcelona: CEAC.
- Kroeber, A. L. y otros. (1953). *Anthropology today: an encyclopedic inventory*. Chicago: University of Chicago.
- Ojeda, G. 2013. *Contexto social y lingüístico de la mujer outsü autoridad espiritual*. Ministerio de cultura.
- Rincón (2006). *Enfermarse y curarse en la Guajira: la salud entre tradición y modernidad afirma que cuando un wayuu padece una enfermedad*. Recepción enero 2006
• Aceptación marzo 2006
- Tylor, E. (1976): *Cultura primitiva. Los orígenes de la cultura*. Madrid: Ayuso
- Alarcón, A. Vidal, A. Neira, J. (2003). *Salud intercultural: elementos para la construcción de sus bases conceptuales*. *Rev Méd Chile* 2003; 131: 1061-1065.
- Bákula, C. (2000). *Reflexiones en torno al patrimonio cultural*. En: *Turismo y Patrimonio*. GONZALEZ, I. (2000). *Patrimonio cultural: conceptos, debates y problemas*. Editorial Catedra.
- Black, F. 1992. "Why did they die?", en *Science* 258: 1739-1740.
- Denevan, W. 1992. "The pristine myth: the lands cape of the Americas in 1492", en *Annals of the Association of American Geographers* 82(3): 369-385.
- INE. 2008. "Esperanza de vida al nacer de ambos sexos, según entidad federal, 2002-2007", en *Estadísticas Vitales*. Gobierno de Venezuela: <http://www.ine.gov.ve/registrosvital/estadisticasvital/estadisticasvital.asp>
- Heckenberger, M "Amazonia 1492: pristine forest or cultural parkland?", en *Science* 301(5640):1710-1714.
- Hall, G. y H. A. Patrinos. 2005. *Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina:1994-2004*. Banco Mundial: PDF.
- Gray, A. 1997. *Indigenous Rights and Development: Self-determination in an Amazonian Community*. Oxford: Berghahn Books.
- Lathrap, D.W. 1970. *The Upper Amazon*. Nueva York: Praeger Publishers.

Mcewan, C.2001. Unknown Amazon. Londres: The British Museum.

New son, L. 1998. "A historical-ecological perspective on epidemic disease", en Advances in Historical Ecology, editado por William Balée. Nueva York: Columbia University Press.

Vásquez Cardozo Socorro y Hernán Correa. 1993. Los wayuu, entre Juya (el que llueve) Mma (la tierra) y el desarrollo urbano regional. En Geografía Humana de Colombia, 215-292. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Wirsing, R. 1985. "The health of traditional societies and the effects of acculturation", en Current Anthropology 26(3): 303-322.

Freire, G. y A. Tillett. 2007. Salud Indígena en Venezuela, volúmenes 1 y 2. Caracas: Ministerio de Salud.

1982. Antropólogos y médicos frente al arte guajiro de curar. Biblioteca Corpozulia/U.C.A.B., Caracas-Maracaibo, IV, 136 pp. Nueva edición en Estudios de Antropología Médica 4. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986: 139-268.

Perrin, M. (1976). El Camino de los Indios muertos. Mitos y símbolos guajiros. Caracas: Monte Ávila-ed., col. "Es tu dios", 1980, 2a edición, con prefacio del autor, Monte Ávila, 1993.

Perrin, M. 1993/1994. "La cure chamanique et son efficacité", en Ethnologica Helvetica 17(18) : 381-396.

Perrin, M. 1992 Practicantes del sueño. El chamanismo wayúu. Caracas: Monte Ávila -la Editores (1997).

Perrin, M. (1990). Antropología y experiencias del Sueño. Quito: Abya-Yala editores.

Guía sobre interculturalidad. Primera parte. Proyecto Q´anil.

RELATOS DE TRADICIÓN ORAL

Epieyu Alida	Gouriyu Josefa	Solano Enrique	Uliana Francisca
Epieyu José	Gouriyu Rosa	Solano Isabel	Uliana Oscar
Epieyu Milenis	Ipuana Alberto	Tovar Amelia	Uliana Tulia

Epieyu Olga

Pushaina Natalia

Uliana Ana