

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA

ANNEL MEJÍAS GUIZA Y CARMEN TERESA GARCÍA

(EDITORAS)

TOMO I



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA
RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR

Annel Mejías Guiza y Carmen Teresa García

Antropologías hechas en Venezuela / Annel Mejías Guiza y Carmen Teresa García
(Editoras);

Antropologías hechas en Venezuela. Tomo 1 / Rodríguez Lorenzo, Miguel Ángel, Jiménez-Arvelo, Nelly, Bior
Castillo, Horacio... [et al.]; editado por Carmen Teresa García y Annel Mejías Guiza. Mérida: Asociación
Latinoamericana de Antropología, Red de Antropologías del Sur.

1. REFLEXIONES SOBRE LAS ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA: SUS ANTECEDENTES Y
SENTIDO COMÚN. 2. DE Y SOBRE MAESTROS DE LAS ANTROPOLOGÍAS EN VENEZUELA. 3. ESTUDIOS
SOBRE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS. 4. ANTROPOLOGÍA LINGÜÍSTICA APLICADA.

1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología /
Red de Antropologías del Sur. 2020
6740p.; tablas.; gráficos; mapas.

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY:

Depósito Legal: ME2020000195

ISBN: 978-980-18-1452-8

Libro de distribución gratuita con fines pedagógicos y educativos.
Hecho en Venezuela

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020

© Annel Mejías Guiza y Carmen Teresa García (Compiladoras), 2020

1era Edición, 2020

© Asociación Latinoamericana de Antropología

© Red de Antropologías del Sur

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: Annel Mejías Guiza. Los Nevados, Mérida, Venezuela.

Diagramación: José Gregorio Vásquez C.

Diseño de carátula: José Gregorio Vásquez C.

Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

El libro *Antropologías hechas en Venezuela. Tomo 1* por
[Asociación Latinoamericana de Antropología, Red de Antropologías del Sur](#)
se distribuye bajo una
[Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](#).
Basada en una obra en <https://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/>.
Permisos más allá del alcance de esta licencia pueden estar disponibles en
<https://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/>.



Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2020

Contenido

Agradecimientos	13
Presentación	15
ANNEL MEJÍAS GUIZA Y CARMEN TERESA GARCÍA	
Reflexiones sobre las antropologías hechas en Venezuela: sus antecedentes y sentido común	
Protoantropologías venezolanas: afanes para eludir otredades y construir identidades	47
MIGUEL ÁNGEL RODRÍGUEZ LORENZO	
La antropología en Venezuela: balance y perspectivas	79
NELLY ARVELO-JIMÉNEZ Y HORACIO BIORD CASTILLO	
Una historia de la antropología venezolana según Roberto Lizarralde: investigadores de campo entre los pueblos indígenas desde la Colonia hasta 1990	93
MANUEL LIZARRALDE	
Introducción a la antropología venezolana: historia y perspectiva	135
EMANUEL AMODIO	
Diversidad y transculturalidad: recorridos del ejercicio de la antropología hecha en el Zulia	145
NELLY GARCÍA GAVIDIA	

Antropología venezolana y género: abonando a su diagnóstico 167
CARMEN TERESA GARCÍA

La construcción de la antropología en Venezuela 189
JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO

De y sobre maestros/as de las antropologías en Venezuela

Esquema de las áreas culturales de Venezuela 207
MIGUEL ACOSTA SAIGNES

Miguel Acosta Saignes y la antropología en Venezuela: antropologías hegemónicas, antropologías subalternas 217
SILVANA CAULA

El paleoindio en Venezuela: el nuevo mundo, un viejo mundo 245
J. M. CRUXENT

Visión de J.M. Cruxent, trazo de una vida generosa 255
CAMILO MORÓN

La antropología económica de Gustavo Martín: una antropología para repensar lo económico en Venezuela 275
HENRY MONCRIEFF

Guayana: la historia del Nuevo Dorado 293
IRAIDA VARGAS ARENAS

Proyecto Guayana de arqueología social: Santo Tomé y las misiones capuchinas catalanas de Guayana 309
MARIO SANOJA E IRAIDA VARGAS ARENAS

Jacqueline Clarac, el legado de una antropóloga integral en Venezuela 323
ANNEL MEJÍAS GUIZA

Estudios sobre comunidades indígenas

Indigenismo de dominación o indigenismo de liberación 339
GERALD CLARAC

Estado del arte de la antropología en la Guayana venezolana NALÚA SILVA	347
Etnología contemporánea [de los cumanagotos] MARC D'CVRIEUX	403
Movimientos etnopolíticos contemporáneos y sus raíces organizacionales en el sistema de interdependencia regional del Orinoco NELLY ARVELO-JIMÉNEZ	421
Multilingüismo, etnias y culturas indígenas en el "Noroeste Amazónico" del estado Amazonas de Venezuela OMAR GONZÁLEZ ÑÁÑEZ	447
El potencial teórico de los sistemas interétnicos del Oriente de Venezuela FRANCISCO TIAPA	457
Sobre la violencia entre los barí y los criollos en Perijá, estado Zulia 1600-1960 ROBERTO LIZARRALDE	485
La acción violenta e incontrolada de los garimpeiros: contexto y situación actual del pueblo yanomami LUIS JESÚS BELLO Y AIMÉ TILLET	505
Desencuentros y encuentros en el Alto Orinoco: incursiones en territorio yanomami, siglos XVII- XIX HORTENSIA CABALLERO ARIAS	529
Aspectos relevantes que deben ser tomados en cuenta a la hora de demarcar los territorios indígenas FILAELFIO MORALES, SUYÍN MÁRQUEZ, DANIEL SUÁREZ, JAVIER MADRID	561
Visibilización de la población indígena en los censos de Venezuela a partir de 1980 MARÍA LUISA ALLAIS	577
Nociones sobre los Guajiros prehispánicos y su procedencia NEMESIO MONTIEL	597
Soñar y hacer los sueños desde la perspectiva de los wayuu CARMEN LAURA PAZ	605

La moral está en el cuerpo 621
YANETT SEGOVIA

Mito y cultura 637
RONNY VELÁSQUEZ

Antropología lingüística aplicada

La antropolingüística en Venezuela:
estado del arte y perspectivas en tiempo real 653
ESTEBAN MOSONYI Y PEDRO RIVAS

Estado actual de las investigaciones 687
en las lenguas indígenas de Venezuela
JORGE MOSONYI

Estado actual de la enseñanza intercultural bilingüe 699
ESTEBAN MOSONYI

El comportamiento asimétrico de las consonantes laríngeas 709
en la lengua wayuu
JOSÉ ÁLVAREZ

Experiencias en la elaboración de materiales de lectura 727
y desarrollo de una norma escrita en lengua pemón
MARÍA EUGENIA VILLALÓN

Lectura intercultural del relato yukpa 735
LUIS OQUENDO

Soñar y hacer los sueños desde la perspectiva de los wayuu¹

CARMEN LAURA PAZ REVEROL²

Introducción

Para ser wayuu hay que nacer de un vientre wayuu, soy wayuu porque nací de una madre wayuu, es por la vía materna que se hereda la adscripción a un clan o eirükü; la matriz biológica es importante para la reproducción de los wayuu, así mismo la matriz cultural hace posible el aprendizaje de: valores, normas, idioma, creencias, significados, prácticas que nos hacen wayuu. Estoy vinculada a la tierra y a la gente de la Península de la Guajira, es un medio inhóspito, donde escasea el agua, donde las distancias son lejanas y el sol abrasador, pese a estas circunstancias hay hermosas playas llenas de misterio, están los restos de mis antepasados, está mi casa materna, también se observan parajes hermosos. La tierra Guajira despierta en mí sensaciones, es la conexión con mis querencias, con

1 Una versión similar y más corta de este trabajo aparece publicado en: Carmen Laura Paz Reverol. 2017. Hacer los sueños. Una perspectiva wayuu. *Entre Diversidades: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. (9): 277-287.

2 Carmen Laura Paz Reverol, mujer del pueblo wayuu del Municipio Guajira, Venezuela. Es doctora en Antropología Médica y Salud Internacional por la Universitat Rovira i Virgili (URV). Profesora titular de Antropología de la Unidad de Antropología, del Departamento de Ciencias Humanas de la Facultad Experimental de Ciencias, de la Universidad del Zulia. Miembro de Número de la Academia de la Historia del Estado Zulia (2016-presente), presidenta de la Asociación Venezolana de Antropología (2013-presente) y miembro externo del Medical Anthropology Research Center (MARC, de la URV). Trabaja las siguientes líneas de investigación: significados sociales y cuidados de las enfermedades; cultura y cambio social, problemática de las identidades. Es autora de numerosas publicaciones, entre ellas: el capítulo "Itinerarios interculturales, espacio y feminidad en *El Regreso* (2013)", en el libro *El cine va de viaje* (Université, París-SUD, 2019); *Pueblo wayuu. Rebeliones, comercio, autonomía. Una perspectiva histórica-antropológica* (Abya-Yala, 2017); artículo "Los ritos de muerte y dobles enterramientos en el pueblo wayuu" (*Interacción y Perspectiva. Revista de Trabajo Social*, 2018); artículo "The santaroseros: configuration of their identity and willingness to participate in studies involving a genetic component" (*The International Journal of Interdisciplinary Cultural Studies*, 2016).

mi niñez, con mis antepasados y todo lo que forma parte de mi historia personal, es mi patria, nuestra cosmogonía relata que de Mma nacimos los wayuu, es la tierra que nutre y a ella volvemos cuando morimos.

Al no poder substraerme de esta realidad descrita, han pasado años de reflexión acerca de cómo posicionarme como investigadora del pueblo wayuu.³ Tal como dice Smith hay que estar “a favor de nuevas maneras de conocer y de descubrir, y nuevas formas de pensar sobre la investigación con pueblos indígenas” (Smith 2016: 17). Es así como surge este renovado ejercicio reflexivo como antropóloga indígena. Es importante señalar que una de las primeras sugerencias que me realizaron como investigadora wayuu, es que no trabajara con mi propio grupo. Sin embargo, al iniciarme como personal docente en formación o becaria académica en el área antropología de la medicina me adscribieron al proyecto: “Representaciones y Prácticas Wayuu sobre la Enfermedad, Salud, Curación y Prevención”, que formaba parte del programa *El Pueblo Wayuu: Continuidades, Dinámicas de Vida y Negociación de Identidades*. Es así como desde este momento inevitablemente me formé para ser antropóloga de mi propio pueblo, pues con anterioridad ya era historiadora de mi propio pueblo, sin embargo, no percibí ninguna contradicción ni contraste en esta decisión de vida, pues al trabajar con documentos del periodo monárquico y republicano, ya hacía mi propia distancia temporo-espacial. Como antropóloga en formación empecé a buscar información sobre la autoetnografía y las experiencias de investigadores acerca de la investigación del propio pueblo de pertenencia.

Smith (2016: 31) plantea los problemas que enfrentamos los investigadores indígenas que trabajamos en contextos indígenas. Si pertenecemos a la comunidad (*insiders*) somos frecuentemente juzgados con los criterios de la comunidad –su origen familiar, estatus, política, edad, género, religión–, de igual modo de acuerdo a la percepción que se tiene de sus habilidades técnicas. Hay varias razones que explican este comportamiento: considerar que no somos suficientemente competentes, que podríamos divulgar aspectos confidenciales o que pudiéramos tener una agenda escondida, además de distinguir que no seríamos idóneos para realizar la investigación o quizás señalar que es por falta de credibilidad.

Al estar dentro del pueblo, hay que poner en una balanza nuevos retos y oportunidades, pero además de armarse de la necesaria sensibilidad, madurez, experiencia, destreza y sabiduría para sortear todos los obstáculos y dificultades. Tuve que hacer posicionamiento epistemológico como investigadora de mi propio pueblo, tomé distancia al tratar de deslindar en mis observaciones e interpretaciones

3 En el año 2016 gané una estancia postdoctoral corta por la Fundación Carolina en la Universidad de Barcelona bajo la dirección de la doctora Gemma Orobitg Canal, quien me animó a escribir como una antropóloga wayuu aportando mis conocimientos y experiencias.

las visiones etic (la del investigador o científico que adquirí en mi formación en la antropología) y emic (la visión como integrante de mi cultura). Así que decidí trabajar con ambas posiciones pero deslindarlas en su justa dimensión.

Mis oportunidades o ventajas para realizar la investigación fueron: hablar el idioma wayuunaiki, conocer a mis parientes tanto mis apūshii o familiares por vía materna como mis o'upayuu o familiares por vía paterna, escuchar conversaciones acerca de sueños de mis parientes en wayuunaiki o en castellano cada día, asistir a los ritos como los velorios wayuu tanto de mis familiares como de amigos. Además, mis parientes claniles, es decir todo el que sea Ipuana, debe ser considerado como de mi familia, aparte del respeto y consideración que se le debe a todo wayuu que pertenezca a otro clan o eirükü, el cual debe ser tratado con las maneras wayuu, por ejemplo, a una persona mayor: referirse a ellos como “mi tío o mi tía”, “mi abuelo, mi abuela” o *ta'iru*, *talaiüla*, *tatiishi*, *ma'achon*, respectivamente. De igual manera, conozco la cultura wayuu (los mitos, creencias, ritos, valores, normas, costumbres, modos de pensar, de sentir y de actuar). Las desventajas que tuve presente: dejar pasar por cotidiano o sin importancia algo vital, ser tan próxima no me permitiría ver las contradicciones, las diferencias y, por último, la subjetividad que está presente en todo investigador, pero se hace más marcado cuando uno forma parte del grupo y uno puede tender a la militancia.

En cada experiencia etnográfica, surgían interrogantes en mi interior que han marcado mi experiencia como investigadora del hecho central, así: ¿cómo establecer la distancia y desprenderme de toda subjetividad al abordar esta situación tan cercana?, ¿cómo dejar de lado toda subjetividad?, ¿podré ir más allá de la descripción anecdótica de los acontecimientos que forman parte de mi cotidianidad o que me ha tocado vivir? Esta investigación es un desafío, estoy consciente de esta responsabilidad que implica un proceso de extrañamiento y cercanía, al mismo tiempo que proximidad y distancia de la propia cultura.

Señalar las transformaciones económicas, políticas, históricas y tecnológicas amerita un esfuerzo, pero no constituye una misión difícil, sin embargo, abordar los pensamientos, las actitudes, los comportamientos y sentimientos, es más complejo, por cuanto establecemos relaciones sociales, somos partícipes y actores sociales de esos cambios. Estamos involucrados en ellos y nos atañe esa realidad que nos pertenece, constriñe y coacciona en el sentido durkheimniano. Es el desafío que tiene este trabajo, en el cual he pretendido darles a mis observaciones la exactitud, la objetividad, exorcizarla de prejuicios y de afirmaciones militantes o indigenistas; se toma como pauta el que todo hay que registrarlo e interrogar cada institución y persona. Igualmente, considero que después de la formación recibida, y como wayuu intercultural, me siento en capacidad de asumir posición frente el mundo de los sueños desde la perspectiva de los wayuu.

Incorporo en el análisis mi propia experiencia de sueños conmigo misma y el sueño de una curadora wayuu que era hermana de mi abuela sobre una enfermedad producida en mi niñez, *apülainwaa* *pülajuu* que hará posible una nueva manera de hacer análisis social en la cual un integrante de la cultura wayuu toma la palabra desde la academia. Esta experiencia será analizada desde un punto de vista crítico en el sentido de utilizar las herramientas de la antropología para analizar dicha experiencia como un objeto separado del sujeto investigador.

La península de la Guajira, está situada en el Mar Caribe, en el extremo norte de las tierras bajas de la América del Sur, es el espacio geohistórico del pueblo wayuu. La extensión de la península alcanza los 25.000 km². Se encuentra ubicada entre los 11° y 12° 28' de latitud norte y los 71° 06' y 72° 55' longitud oeste.⁴ Los wayuu distinguen por su parte, en relación con la península de la Guajira, cuatro direcciones principales: Wuinpümüin, la alta guajira, “hacia las aguas”, en dirección al litoral norte y noreste; Wopümüin, la baja guajira, “hacia los caminos”, en dirección sur; Uuchimüin, “hacia la formación montañosa”, esta es una región abrupta con elevaciones al este de la península; y por último, Pala'amuin, “hacia el mar”, que se enfila hacia el litoral norte y noreste.

Los wayuu, conocidos desde tiempos de la corona española como guajiros, son de filiación lingüística arawak. El término wayuu expresa el sentido del nosotros. El término wayuu equivale a gente, designa la autodenominación del grupo. Los wayuu históricamente fueron inconquistables durante los tres siglos de dominio hispano. Desde la República, la península de la Guajira está entre dos Estados-nación o países (Colombia y Venezuela), lo cual representó un problema para ambos gobiernos porque no fue sino hasta finales del siglo XIX que se definieron los límites que se superpusieron por encima del hábitat del pueblo wayuu, dividiéndolo entre ambos estados. Sin embargo, los wayuu aún en la actualidad no reconoce esa división porque para ellos no existen fronteras, estas eran reconocidas solo en relación con la distribución de las tierras entre los clanes y la distribución en su territorio. Los wayuu se reconocen como una unidad gracias a su forma de organización social en clanes matrilineales (grupo formado por uno o más linajes que permite mantener la fuerza de unión del grupo, y le da cohesión social) (Paz Reverol 2017).

En el siglo XX, los wayuu, con una economía de tipo pastoril, se vieron afectados por varios factores: las sequías, los conflictos entre clanes o eirrükü, guerras intra y extraétnicas, el robo de ganado, la trata de indígenas, entre otros, que los presionaron a salir de su territorio en la Península de la Guajira. Estos factores desencadenaron el proceso de migraciones y reubicaciones territoriales que permitieron defenderse ante tal combinación de factores en aras de la supervivencia

4 Ver: https://es.wikipedia.org/wiki/Pen%C3%ADnsula_de_La_Guajira.

(Vásquez Cardozo y Correa 1982). Es así como los wayuu salieron recorrer y a poblar otras tierras dentro de la geografía de Colombia y Venezuela.

Actualmente los wayuu o guajiros, según el Censo Indígena de 2011 realizado por el Instituto Nacional de Estadística,⁵ alcanza una población estimada de 413.437 individuos en Venezuela, lo que representa 57% de la población indígena del país. En Colombia, según datos suministrados por la Dirección Nacional de Estadística,⁶ la población alcanza los 500.000 distribuidos en las poblaciones de Riohacha, Uribia, Maicao, Manaure y Barrancas. En este momento, los wayuu se han extendido a las zonas urbanas de Maracaibo, a la Serranía de Perijá y a otras áreas rurales y urbanas del estado Zulia.

La organización social del wayuu está basada en clanes matrilineales, eirrükü. Esta organización social se caracteriza por ser segmentaria y de carácter no corporativo, cada clan reconoce un ancestro mítico común, el cual es su epónimo y generalmente está representado por un animal. Los Uriana, los Ipuana, los Sapuana, entre otros. Cada clan, a su vez, está constituido por linajes matrilineales o apüshi, verdaderas unidades políticas del grupo o “parientes de carne”, que comparten antepasados humanos comunes y están asociados a tierras, fuentes de agua y a un cementerio (Guerra Curvelo 1993).

Cuentan los mitos wayuu que la generación de wayuu actuales, fue producto de la “cuarta generación humana”, a la que Maleiwa, una de las deidades del mundo wayuu, les asignó sus nombres además de los códigos de conducta al interior y al exterior del grupo; un solo gentilicio, pero diferenciando los diversos clanes o eirrükü y los ubicó en un territorio en particular (Paz Ipuana 1973: 185). Esta deidad utilizó como mediador al pájaro Utta, que debía cumplir con la misión de asignarles a los clanes sus nombres. Con esta acción otorgaba a los wayuu la categoría de persona, vinculándolos a un ancestro mítico común. “Os asignaré un animal como símbolo de unión y fraternidad, que habéis de respetar como progenitor común de vuestra tribu” (Paz Ipuana 1973: 193). De esta manera, el demiurgo Maleiwa asignó cualidades a los eirrükü y los ubicó en un territorio particular.

Los wayuu asumen que son hijos de Mma, Tierra. La referencia se encuentra en los mitos, del vientre de “mma –la tierra– germinó a’üü; la semilla, que fue la primera simiente de la cual nacieron los wayuu” (Paz Ipuana 1973: 193). En este sentido, el germen de los wayuu, según los mitos, está en la tierra de la Guajira, de allí que ningún wayuu renuncia fácilmente a su territorio. Si llegara a abandonarla por alguna causa siempre vuelve a ella; hay lazos que lo unen a la familia, a los

5 INE, 2011. *Censo Nacional de Población y Vivienda*.

6 DANE, 2018. *Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda*.

antepasados, a la tierra. Esta es la madre que pare y nutre; al morir se regresa a ella en un ciclo que se repite hasta la eternidad. Así lo decretó el pájaro Utta:

Ya tenéis asignados vuestros nombres. Todas vuestras tribus reunidas formarán leyes, seréis sedentarios y nómadas a la vez dentro del marco de vuestra propia tierra. Una misma sangre movilizará vuestro empuje, una tierra sin fronteras os habrá de sustentar; unas mismas costumbres os habrá de congregar; con una misma lengua os habréis de comunicar. Y con ese caudal de proyecciones seréis solidarios hasta que la adversidad os aflija (Paz Ipuana 1973: 198).

En la Guajira los wayuu se desplazan constantemente por todas las rutas y los rincones dispersos. Allí cada lugar tiene su nombre, su historia. Recorren las tierras de la Guajira en la estación seca, cuando la sed abrasa y amenaza de muerte a hombres y rebaños. E Igualmente la recorren en los pocos meses de lluvia, cuando Juya, el amo y señor las lluvias, castiga sin consideración la tierra, donde se corre el riesgo de morir por exceso de agua.

Los miembros del “Apüşhi sí actúan como colectividad y contraen responsabilidades para el cumplimiento de obligaciones tribales como los pagos matrimoniales, indemnizaciones por diversas faltas” (Guerra Curvelo 1993: 76). Los integrantes de un mismo apüşhi se conocen todos, conocen sus primeros padres o ascendientes y pueden vivir en una misma área, aunque no necesariamente. Reconocen la pertenencia a un eirrükü, que existen otros clanes y que otros grupos que tienen su mismo linaje y su ancestro mítico, que están emparentados por la pertenencia al mismo clan. Al contrario, los apüşhii constituyen verdaderos vínculos de lazos fuertes y es la primera estrategia utilizada por el wayuu en caso de cualquier tipo de problemas.

También existe entre los wayuu otro tipo de parientes, los o’upayu, que son los parientes patrilineales, son los más cercanos al padre y diferentes en cada alianza. En algunas ocasiones, los o’upayu toman una posición primordial con respecto a los apüşhi, como, por ejemplo, cuando se fija la dote en la boda de la hija mayor, así mismo en ocasión del primer entierro pueden encargarse de los funerales, les corresponde igualmente un pago menor adicional por muertes violentas llamado “nuwila noupayu” dirigido a compensar las lágrimas del padre por la muerte de su hijo (Guerra Curvelo 1993: 77).

No existe en el pueblo wayuu un poder centralizado como en otros pueblos indígenas; no existe un cacique único, no hay un consejo de ancianos o de alguna institución permanente que una a todos los jefes políticos de los matrilineajes wayuu. Todo matrilineaje wayuu reconoce como autoridad política al Alaüla o tío materno que goce de más prestigio dentro y fuera del apüşhi.

Para ejercer dicha distinción se toma en consideración la edad, la sabiduría, riqueza en ganados y dinero.

De la misma manera, existe el derecho consuetudinario wayuu que regula las obligaciones de la sociedad y proporciona mecanismo de arreglo a los conflictos al interior del grupo. Su función es mantener el equilibrio entre los matrilineajes wayuu, propiciando relaciones de equidad, respeto y honor al proveer mecanismo de arreglo de los conflictos entre los clanes. En Maracaibo, de igual manera cuando un wayuu es agraviado, acuden a esta forma de resolver los conflictos (Paz Reverol 2007).

Este artículo constituye y recoge una experiencia y una inquietud. La experiencia de pertenecer y participar en un grupo social que ha vivido cambios acelerados en su hábitat, en sus costumbres, en sus creencias y prácticas en los últimos cincuenta años. Y la inquietud de conocer cómo piensa el wayuu en la actualidad; cómo siente, qué sueña y cómo sueña; cómo crea, innova y redefine su identidad en la Guajira y en Maracaibo, cómo interpreta sus sueños para guiar su realidad llena de desafíos y retos. De igual manera aspiro a contribuir con esta investigación a despertar el interés en este tipo de hechos sociales.

De las teorías y el método

En este apartado me referiré a las teorías y método que han guiado este trabajo. Van Gennep (2013) aporta reflexiones sobre el movimiento secuencial del rito que lo aplicaré al sueño y a hacer los sueños. Los ritos de paso son ceremonias que se agrupan en torno a las grandes crisis de la vida o periodos de transición de un estado a otro, especialmente el nacimiento, la pubertad, el matrimonio, la muerte. En el rito se da una estructura ternaria: una fase de separación: en esta fase el individuo sale del estado anterior, es decir, antes de hacer el sueño. Una fase liminal: en la cual el individuo está entre dos estatutos, mientras se hace el rito enviado por el sueño. Por último, una fase de agregación: en la cual la persona adquiere su nuevo estado en el que ha alejado mediante la práctica del sueño el evento adverso que le habían referido.

Además de la fase que permite ver la dinámica del proceso ritual a partir del mensaje del sueño, se observa que entre los dos momentos (separación, agregación), hay una fase central (liminal) que constituye una espera en la que se acumulan procedimientos más desconcertantes –ritos de inversión, muerte, resurrección– u otros tránsitos o recorridos que permiten alejar o anular sucesos poco afortunados o desenlaces fatales. Para esta investigación es importante el aporte de Van Gennep (2013) en lo que respecta al tránsito que la persona realiza

y el cambio –que lo convierte en una nueva persona–, el nuevo estatuto que va a refrendar la eficacia del rito.

Además del autor citado también se enriquece este trabajo con los aportes de Turner, quien retoma y profundiza la teoría de Van Gennep e incluye la noción de liminalidad; de igual manera es importante para nosotros la exégesis que el autor hace de los símbolos, los atributos de la liminalidad o de las personas liminales:

[...] son necesariamente ambiguos, ya que esta condición y estas personas eluden o se escapan del sistema de clasificaciones y posiciones en el espacio cultural. Los entes liminales no están en ningún sitio ni en otro; no se les puede situar en las posiciones asignadas y dispuestas por la ley, la costumbre, las convenciones y el ceremonial. En cuanto a tales, sus ambiguos e indefinidos atributos se expresan por medio de una amplia variedad de símbolos en todas aquellas sociedades que ritualizan las transiciones sociales y culturales. Así la liminalidad se compara frecuentemente con la muerte, con el encontrarse en el útero, con la invisibilidad, la oscuridad, la bisexualidad, la soledad, los eclipses solares y lunares (Turner 1988: 102).

El rito como tal va a establecer “una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas” (Turner 1987: 21). En el caso wayuu, cuando hay mensaje a partir de un sueño, hay la obligación de compartirlo con la persona y familia con la que está relacionado, pues al ejecutar lo que manda el sueño la persona puede estar en un estado liminal debatiéndose entre la vida y la muerte. Si la persona logra salvarse, anular el estado negativo que se avecinaba y/o curarse de la enfermedad, suceso trágico, peligro, pérdida material, fracaso, muerte, ya podrá vivir su vida tranquilamente sin ninguna complicación.

Por otra parte, el rito a partir del sueño tiene como objetivo prevenir el contacto indebido entre el individuo cargado de impurezas y lo sagrado. El rito precisamente establece distinción entre estos dos órdenes. Implica el respeto y temor que inspira lo sagrado. El no realizar un rito enviado a partir de un sueño atemoriza sobre las consecuencias que puedan acaecer (Douglas 1973). Todo aquello que no puede clasificarse claramente según los criterios tradicionales es considerado como “contaminante y peligroso” (Douglas 1973: 20). Este concepto de contaminación o mancha ritual constituye “una reacción que sirve para proteger de categorías y principios altamente estimados contra la contradicción” (Douglas 1973: 25). Mediante la realización del rito a partir del sueño puede alejar desgracias, sucesos adversos, enfermedades, sufrimientos. Si hay una acción que debe hacerse a partir del sueño y esta no se cumpliera, el wayuu cree que tendrá consecuencias desafortunadas, la gravedad de la enfermedad e incluso la muerte.

¿Cómo se realizó la investigación? El método que se utilizó fue la autoetnografía en constante diálogo con los distintos actores sociales. Se recopilaron varios sueños tanto de la autora como de su familia y curadores (*oütsbiü*). El primer nivel de aproximación de esta investigación fue la autoetnografía, en la que el actor social que realiza la investigación pertenece a la propia cultura estudiada. Este método de análisis se aplicó a través de sus componentes: la observación de campo, descripción y los comentarios interpretativos. Se trabajó con dos sueños, uno relacionado con una enfermedad relacionada con la cultura wayuu ocurrida en mi niñez desde la perspectiva de mi madre y el sueño que le fue transmitido por una *oütsü* o curadora wayuu, y el otro fue un sueño que tuve sobre los procesos de vida y muerte desde la perspectiva de mi cultura.

Sueño como rito obligatorio que hay que cumplir

Los conceptos del ser y la existencia de la vida en el universo de los wayuu se fundamentan en la distinción ontológica entre “materia” y “energía vital”. Esta última proviene de “*aa’in wayuu*” y habita en todos los seres vivos, plantas y animales. La *aa’in* está relacionada con la vida, la enfermedad y la muerte, es una unidad inalterable, su presencia o ausencia del cuerpo produce la enfermedad o la muerte. Según los *outshii* o curadores wayuu, del proceso de alejarse o acercarse *aa’in* va depender el tipo de enfermedad y la curación. La *aa’in* se hace presente en el wayuu de tres maneras: a) mediante los sueños, la *aa’in* tiene un vagabundeo nocturno; b) cuando se enferma el wayuu la *aa’in* deambula prolongadamente, la enfermedad es un “desboronarse del cuerpo a causa de la salida de la *aa’in*”; c) cuando el wayuu muere la *aa’in* se va –realiza un viaje– definitivamente al *Jepira* o lugar de los muertos, “esta se vuelve a encarnar en el espectro, donde permanece intacta” (García Gavidia 2000: 690).

La *aa’in* tiene una formación compleja; en los primeros años de vida se va conformando. El wayuu tiene su *aa’in* centrado y consolidado, pero al final de la vida se va debilitando hasta que parte del cuerpo. Entonces, el *aa’in* o alma es una partícula que se desarrolla y fortalece en la medida que el niño crece. De allí se explican los cuidados esmerados al nacer para evitar las enfermedades y otros acontecimientos. La fragilidad del niño es la explicación dada por el wayuu a la mortalidad infantil. Los wayuu afirman que el *aa’in* no se ha asentado definitivamente en ese cuerpo, no hay una conexión fuerte todavía por eso es que hay mucha fragilidad. A medida que el niño va creciendo, a pesar de que el *aa’in* no se ha asentado definitivamente, se va haciendo fuerte y no es presa fácil de enfermedades.

Para los wayuu, cuando uno sueña *aa’in* deambula y se encuentra con seres queridos que pueden darle mensajes refiriéndose a sucesos que pueden pasar y

las acciones que hay que realizar para que no se cumplan los sucesos adversos para algún familiar.

Los sueños forman parte de la vida cotidiana, generalmente entre los miembros de la familia y los amigos se dice: *¿jamaya pū'lapüin?* (¿cómo estuvo tu sueño?), para iniciar una conversación en torno al sueño. Pero no todos los sueños son iguales, depende de quien sueña y el mensaje que transmite sobre la acción a realizar por parte de la persona con la que se ha soñado. Los sueños de un curador wayuu, o de un Purashi, como dice Montalvo (1995), son de carácter sagrado e indican con claridad lo que hay que hacer porque ya tiene el don para interpretar los mismos por medio de su aseyuu.

Los sueños son para los wayuu una realidad, pues se considera que los sueños “se cumplen” y “hay que hacerlos”, esto quiere decir llevarlos a la realidad (Matos Romero 1978: 167). Generalmente se sueña con un familiar “que falleció hace mucho tiempo, te dice a ti para que te ayudes a ti misma o a otra persona, especialmente a niños, mira fulano(a) tiene esto, pobrecito hay que hacerle esto para que se mejore” (Ana Andrade, entrevista, 2001).

La práctica del sueño orienta los diversos tipos de enfermedades: las de tipo ayülee, que son enfermedades comunes, y las de tipo wanülüü, relacionadas con la cultura. Es así como mediante el sueño se indican plantas medicinales, productos animales o minerales. El tratamiento a seguir es transmitido por la persona que soñó, ya sea un miembro del grupo doméstico o del curador u oütshi.

Hay prácticas curativas realizadas a partir del sueño, la cual indica cómo curar enfermedades de un miembro del grupo, permite remediar situaciones mórbidas tanto en las enfermedades de tipo ayulee como wanülüü. Perrin (1990) señala que las claves de las interpretaciones de los sueños obedecen a la lógica del infortunio, estoy de acuerdo con él, pero añadiría que además en muchos de los sueños tienen claves para señalar lo irresoluto de un final trágico o, al contrario, las pistas para la resolución del conflicto, el restablecimiento del orden y evitar que algo poco afortunado acontezca.

El sueño con Maza'achon: la niña que no podía caminar por causa del Báquiro⁷

Este sueño ocurrió durante mi niñez, quedó en mi memoria porque lo escuché muchas veces siendo niña y en la adultez de boca de mi madre y de mi abuela. Este sueño se dio por una enfermedad relacionada con la cultura denominada *apülainwaa*, por causa de un animal contaminante en este caso, el báquiro. Esto ocurrió cuando tenía seis años, señala que repentinamente las piernas se me debilitaron, me caía mucho, estaba desnutrida y no quería comer. Según el testimonio de mi madre, “no podía caminar, gateaba, no quería comer, no hablaba, estaba muy débil, lloraba todo el tiempo y tenía sus manos apretadas”. En un primer momento, mi madre acudió al hospital conmigo, allí me dejaron hospitalizada. Pasaron alrededor de ocho días y me realizaron un examen en el que me extrajeron líquido de la columna. Los resultados daban normales sin ninguna anomalía. Los médicos pensaban que tenía polineuritis, estaba muy débil, pensaban que me moría porque no quería comer, lloraba todo el tiempo, estaba toda encogida, con las manos apretadas.

La madre no estaba muy convencida con el diagnóstico de los médicos. Mi madre pensaba que era *apülainwaa*, y esta enfermedad no la podrían curar los médicos, sino los curadores de su cultura, los piache o öutshii. Luego de nueve días en el hospital, una tía de mi madre tuvo un sueño que le indicaba lo que tenía que hacer, por lo que decidió sacarme de inmediato del hospital. El sueño decía lo siguiente: “a esa niña le falta muy pocos días para morir, si no la sacan de allí... ella va a morir”. Cuando le dieron ese mensaje a mi abuela, inmediatamente se apareció en el hospital y le contó el sueño a mi madre. Mi abuela fue muy determinante al transmitirle el mensaje y le añadió: “Si tú la quieres enterrar, quédate en el hospital”, y ante esta sentencia de muerte no le quedó otra alternativa que sacarme de la institución médica. No les dijo la verdad a los médicos, les dijo que como no le habían dado respuesta a mi enfermedad, que me iba a sacar de allí para trasladarme a una clínica.

Los médicos se opusieron, pero ella fue determinante que si no le entregaban a su hija, me llevaría a la fuerza, así que tuvieron que entregarme a mi madre. Mi madre les dijo que si su hija se llegaba a morir, ella era la que la iba a llorar, la que iba a sentir el dolor, porque era *carne de su carne*. Ante mi enfermedad ella tenía que agotar todos los esfuerzos para llevarme a distintas opciones de sistemas curativos, en este caso todo parecía indicar que la curación estaba en el sistema curativo de su misma cultura. La desesperación que ella misma argumentaba en su

7 Col. y Ven. *Saíno*. Mamífero paquidermo, cuyo aspecto es el de un jabato de seis meses, sin cola, con cerdas largas y fuertes, colmillos pequeños y una glándula en lo alto del lomo, de forma de ombligo, que segrega una sustancia fétida. Vive en los montes de la América Meridional y su carne es apreciada (Real Academia Española 1992).

decisión era decisiva y rotunda: que era su hija mayor, que no me quería perder, que era “carne de su carne” porque pertenezco al eirrukü Ipuana y ella tenía que garantizar su responsabilidad con una miembro de su matrilinaje, porque mi vida garantizaba la continuidad de su matrilinaje.

En este caso se observa el principio de interioridad, por el cual mi madre asumió que los hijos son carne de su carne, y que cualquier suceso trágico que le ocurra a alguno de los hijos, especialmente a la hembra que es la continuidad de su linaje, por lo tanto, afecta a todo su apüshi. Es un principio fundamental el reconocimiento del derecho de una madre sobre la hija y la responsabilidad que tiene la mujer con su matrilinaje.

Había señales de que todo iba por buen camino. La curadora que me trataría me recibió con una aspersión de licor, el sueño indicó que si mi cuerpo reaccionaba a esta señal estremeciéndome con el soplo del chirrinchi⁸ yo me iba a salvar. El soplo efectuado por la curadora era una señal de salvación; significaba la protección mi cuerpo y aa'in por los aseyuu o espíritus auxiliares de la curadora.

Mi cuerpo se fue restableciendo poco a poco, pero solo faltaba el tratamiento para la curación el cual fue transmitido mediante los sueños a la curadora. Según el diagnóstico de la curadora era una enfermedad apülainwaa por causa de un animal, el báquiro. Los aseyuu le dijeron a la curadora que cuando mi madre estaba embarazada comió maíz jojoto que había sido comido por ese animal, es así como fue contaminada y me lo transmitió a mí. Hubo que buscar para la terapia el báquiro en el monte, hirvieron la piel para darme masajes. En este punto es necesario aclarar que muchos de los animales no domésticos o salvajes son considerados pülasu o que es la dueña de dichos animales, por lo tanto, tienen el poder de causar daño a los niños por su carácter contaminante.

La lectura que puedo hacer a partir de los relatos de las mujeres de mi matrilinaje, es la analogía con el animal, porque mis manos las empuñaba muy fuertes, mantenía los puños cerrados y apretados, empuñaba como la pezuña del báquiro, este animal fija su pezuña de forma dura sobre la tierra. La enfermedad se llama en wayuunaiki *jüpülain püichi* o enfermedad del báquiro. Me dio parálisis en las extremidades inferiores, lo cual indicaba la similitud con el animal, no me podía poner de pie como todos, sino que me arrastraba, gateaba y no podía sostenerme de pie. Hubo un proceso de reaprendizaje para volver a caminar, mis manos no tenían equilibrio y una de las cosas que recuerdo es que no podía ni ensartar una aguja, las manos me temblaban y me caía mucho. Este proceso había afectado totalmente mi psicomotricidad fina y gruesa.

8 Bebida alcohólica elaborada a partir de la fermentación y destilado de la caña de azúcar.

Por medio de los espíritus auxiliares el curador u öütshi establece el diagnóstico y la terapéutica que en la mayoría de las veces se dictamina en el sueño en el cual le comunican al curador el diagnóstico y el tratamiento de esa enfermedad. En los sueños de los öütshii se manifiesta la comunicación con los espíritus. En las terapéuticas realizadas se evidencia la eficacia simbólica de la práctica curativa indicada en los sueños.

Se estableció la terapéutica indicada por el sueño a seguir, que son de dos tipos: a) la negociación del aa'in (alma), cuando se negocia el aa'in con los espíritus se sustituye por un animal similar. b) La práctica curativa es realizada con el animal contaminante. De ahí se infiere el reconocimiento y las posibilidades de curación del enfermo.

Le indicaron que “parándose la niña queremos ver a una becerro blanca con las pintas negras, que apenas esté destetando”, había que amarrarla debajo de una mata tal como se lo indicaron en sueños. Mi esposo estuvo un día buscando un animal con esas características, lo conseguimos ya cerca de la frontera. Tal como lo había visto en los sueños la tía, se amarró la becerro debajo de un árbol, al mismo instante mi hija se fue reponiendo (Lilia de Paz, entrevista, 2000).

La sustitución del aa'in de la niña por una becerro novilla. Esta acción señala el inicio del reencuentro con el aa'in o alma para restablecer el equilibrio perdido, la niña estuvo en una fase liminal, muy cercana a la muerte, y se realiza la segunda acción con el animal contaminante: “Después de cumplir con lo que habían solicitado, había que buscar un báquiro en el monte, hirvieron la piel y con el agua caliente la sobaron por una semana, de allí se curó” (Lilia de Paz, entrevista, 2000).

La fase que sigue a continuación es la fase de agregación, al realizar el rito se restablece el orden y fui reincorporada nuevamente al grupo, antes de ello estaba en un estado de postración y encierro. Al cumplir con los espíritus auxiliares, se continúa con la terapéutica al pie de la letra, se restablece el equilibrio causado por el animal contaminante o por cualquier otro agente.

Las contaminaciones por animales se tratan comiendo del animal o sus productos que se explica por el principio de homología: lo similar cura lo similar (*similis similibus curantur*). Los outshi son los que descubren el nombre del animal responsable y prescriben el tratamiento adecuado, el cual es a menudo hecho a base de dicho animal. Es decir, las analogías fundan las etiologías y los tratamientos. Se presume que hay una relación causal entre el animal y la enfermedad a la que se asocia: es tan grande la semejanza entre tal o cual síntoma y tal o cual rasgo de animal que no puede ser sino el efecto de este animal en el cuerpo del niño o de

la parturienta. En el caso anterior analizado la madre refiere que “mi hija estaba empuñando la mano muy fuerte, se estaba poniendo dura como la pezuña del animal y también no podía caminar” (Lilia de Paz, entrevista, 2000). En este caso la niña, que se convirtió en báquiro, estaba adoptando la mano a la manera de la pezuña del animal contaminante, que fija su pezuña de forma dura sobre la tierra. Además, le dio parálisis en las extremidades inferiores, lo cual indica de la misma manera la similitud con el animal al tener que gatear, al no poder sostenerse de pie. La terapéutica estuvo dirigida entonces a utilizar el recurso de “lo semejante” para eliminar la enfermedad.

Soné para no morir

Soy la mayor de cuatro hermanos, cuando era niña recuerdo que estaba íntimamente unida a la madre de mi madre. La enfermedad, anteriormente señalada, la recuerdo con muy poca consistencia, porque tendría unos cinco años. Mis familiares me contaban que en el hospital solo tenía consuelo al estar con mi abuela, cuando ella se ausentaba referían que sufría mucho y lloraba desconsoladamente hasta que ella aparecía. Quizás esta unidad con este ancestro femenino fue lo que permitió el siguiente sueño.

Me encontraba en la comunidad donde vive actualmente mi madre, en los linderos de su casa, porque las casas no son tan unidas con respecto a las otras, en vista de que hay pozos de agua, corrales para ovejas, cerdos y vacas. Hay un espacio en el que hay plantas de cujies –*acasia farnesiana*–, coco –*cocos nucifera*–, uva de playa –*coccoloba uvifera*–, entre otras plantas. Justo después de las plantas comenzaba un jagüey que se llenaba en la época de lluvias y estaba rodeado por unos médanos. Del lado hacia donde estaba mi vivienda en dirección oeste estaba una señora con manta wayuu que me llamaba, a esta mujer luego la identifiqué en fotos, se trataba de mi bisabuela quien me estaba haciendo señas de que fuera hacia donde ella estaba. Empecé a caminar hacia ella, cuando caminé como un metro, al otro extremo, donde empecé a caminar me llamó mi abuela con la que estaba íntimamente unida. Cuando volví a mirarla decidí regresar con ella, luego ella me abrazó y me tomó por la mano. Y con la otra mano le hacía una señal de adiós a mi bisabuela muerta cuando yo tenía un año de vida.

Este sueño para mí representa una gran metáfora onírica, para mí representa un viaje hacia la muerte que no se dio. En la otra orilla me esperaban mis familiares muertos, pero en ese momento no hice ese viaje. Mi bisabuela del clan Ipuana me estaba esperando para llevarme con ella. Este sueño es claramente descifrable desde la perspectiva del mundo wayuu, en él están mezclados los orígenes, la matrilinealidad wayuu y referencias familiares ligadas a la vida y a la muerte. Ir de un extremo a otro simbolizaba el conservar la vida o la muerte. Cuarenta

y un años después aún sigo viva. Considero que este fue un sueño para no morir y apostar por la vida. Pienso que hasta que no me busque alguno de mis familiares que se comunican constantemente a través de los sueños podré seguir construyendo mi vida y destino.

Los wayuu explican que si el niño/a en su niñez ha pasado por una enfermedad del tipo apülainwaa, el aa'in o alma se vuelve fuerte y son menos susceptibles de enfermarse por esa causa. Hay que estar muy pendiente de los sueños y realizarlos para fortalecer su aa'in. Cuando una persona ha padecido Pulaüwaa en la niñez, tiene según los ancianos wayuu una larga vida, parece que al pasar por la enfermedad se vuelven más fuertes en su aa'in y eso repercute en una larga vida, "ya llegarán a alaüla", dicen los viejos.

Conclusiones

Se concluye que las narraciones oníricas son una guía para la vida, la prevención o curación de una enfermedad, cambiar el destino y alejar los sucesos poco afortunados. Lapü influye en las acciones de cada persona y fortalece las relaciones con lo sagrado.

Los sueños, ordenan la vida pasada, explican el presente y deciden el futuro. Construyen la cotidianidad wayuu en todos los ámbitos de su vida, en especial los relacionados con su vida, su salud, enfermedad, vida, muerte y su destino. Lapü se convierte, es la deidad de los sueños, tiene una manera de actuar con el que nace, con el que vive, con el que duerme, con el que muere. Lapü envía los mensajes con los familiares, por eso dormir se convierte en un acto sagrado. Cuando duermes nadie te molesta porque tu alma o aa'in puede estar viajando, si despiertas abruptamente tu alma o aa'in puede quedar vagando.

Una de las claves importantes es compartir los sueños cada vez que te encuentras con los familiares y allegados, solo hay que dedicar un tiempo y preguntar ¿jamaya pülapuín? Estar abierto para escuchar y hacer los sueños.

Referencias citadas

- Douglas, Mary. 1973. *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- García Gavidia, Nelly. 2000. Los significados sociales de la enfermedad: Qué significa curar. *Tierra Firme*. (72): 683-696.
- Guerra Curvelo, Weildler (comp.). 1993. *Perfil etnográfico del grupo Wayúu (Vivienda Guajira)*. Bogotá: Ediciones Caribacol.

- Matos Romero, Manuel. 1978. *Apuntaciones historiográficas acerca de los segundos colonos de la Guajira. Crónicas Guajiras*. Maracaibo: M. Matos Romero.
- Montalvo, C. 1995. Los sueños de un Purashi. *Puntos alternos*. (1): 89-90.
- Paz Reverol, Carmen Laura. 2007. *Sistema explicativo del proceso salud-enfermedad en niños wayuu. Propuestas para la promoción de salud desde la interculturalidad*. Maracaibo: LUZ.
- _____. 2017. *Pueblo wayuu. Rebeliones, comercio y autonomía una perspectiva histórica-antropológica*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Paz Ipuana, Ramón. 1973. *Mitos, Cuentos y Leyendas Guajiros*. Caracas: Instituto Agrario Nacional.
- Perrin, Michel (comp.). 1990. *La lógica de las claves de los sueños. Ejemplo Guajiro. (Antropología y experiencias sobre el sueño)*. Roma/Quito: MLAL, Ediciones Abya Yala.
- Real Academia Española. 1992. *Diccionario de la Lengua Española. T. I, II*. Madrid.
- Smith, Linda Tuhiwai. 2016. *A descolonizar las metodologías. Investigación y Pueblos Indígenas*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.
- Turner, Víctor. 1987. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- _____. 1988. *El proceso ritual. Estructura y Antiestructura*. Madrid: Editorial Taurus.
- Van Gennep, Arnold. 2013. *Los ritos de paso*. Barcelona: Alianza Editorial.
- Vázquez Cardozo, Socorro y Hernán Darío Correa. 1982. *Hacia la construcción de la etnohistoria Wayuu: Cambios culturales y redefinición a comienzos de siglo*. Bogotá (inédita).