



Opción

ISSN: 1012-1587

opcion@apolo.ciens.luz.ve

Universidad del Zulia

Venezuela

Balza-García, Rafael

El Outsü y los rituales de curación Wayüu. Una interpretación simbólico-cognitiva

Opción, vol. 27, núm. 64, mayo-agosto, 2011, pp. 112-128

Universidad del Zulia

Maracaibo, Venezuela

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31021828008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El Outsü y los rituales de curación Wayüu *Una interpretación simbólico-cognitiva**

Balza-García Rafael

*Universidad Pedagógica Experimental Libertador-IPRGR
Círculo Wittgensteineano-LUZ.
12837249@cantv.net*

Resumen

Los rituales son un mecanismo cultural por el que se restablecen códigos, significados y saberes. En el caso Wayüu, éstos, a través de figuras como el *Outsü*, buscan restaurar y dar sentido a situaciones enigmáticas causadas por el desorden que puede producir un mal. Los rituales de curación dirigidos a enfrentar un tipo de mal *Wanülüüü*, son un mecanismo cognitivo y simbólico por el que el Wayüu reconoce y encuentra la salida a situaciones “patológicas” que no poseen un significado explícito. En tal sentido, abordaremos este punto desde la idea sperberiana de *Dispositivo Cognitivo*, y desde la comunidad Wayüu de Nazareth en la alta Guajira colombiana.

Palabras clave: ritual, Wayüu, dispositivo cognitivo, símbolo.

* La presente investigación formó parte de los resultados parciales del proyecto de investigación: “El pueblo Wayüu: continuidades, dinámicas de vida y negociación de identidades”, adscrito al programa de investigación: *Problemáticas de las Identidades*, N° S1-1999000710, financiado por el FONACIT y adscrito al Centro de Investigaciones Antropológicas de la facultad de ciencias de LUZ.

The *Outsü* and Wayüu Healing Rituals A Symbolic-Cognitive Interpretation

Abstract

Rituals are a cultural mechanism through which codes, meanings and knowledge are restored. In the Wayüu case, these healing rituals, through figures such as the Outsü, seek to restore and give meaning to enigmatic situations caused by the disorder that an evil can produce. Healing rituals directed at confronting a type of evil Wanülüü, are a symbolic and cognitive mechanism by which the Wayüu recognize and find the way out of pathological situations that have no explicit meaning. The study will approach this point from the Sperberian idea of *cognitive device* in the Wayüu community of Nazareth in the High Colombian Guajira.

Key words: ritual, Wayüu, cognitive device, symbol.

1. INTRODUCCIÓN: EL DISPOSITIVO COGNITIVO

Toda cultura es un gran sistema simbólico de aprendizaje por el que se enseña a corregir las perturbaciones y las malas informaciones; igualmente, es un gran mecanismo de comprensión por el que lo extraño se hace familiar a la conciencia de los participantes y al sistema social. Este mecanismo permite que ciertas certezas básicas, importante para mantener ciertas prácticas, creencias y representaciones, se mantenga incorporada al sistema cultural, a su vez, que permita además el acceso a una nueva información que, posiblemente, será reconocida, asimilada y asumida por el grupo (Rappaport, 2001). En eso consiste la dinámica y la transformación cultural, en asumir un nuevo saber o aprendizaje sobre una serie de conocimientos o creencias fundamentales que lo corrigen, lo evalúan y, en último término, lo reconocen y lo asumen. Las certezas vitales de una cultura es lo que podríamos considerar como la memoria -pasiva- de la cultura a través de la cual el grupo humano mantiene una cierta adscripción étnica, un determinado control cultural -como diría Bonfill Batalla (1989)- y una identidad. Esto se refleja así, en lo que consideramos es el *fenómeno simbólico*. Punto este que desde el campo de la antropología cognitiva, en especial desde la obra de Dan Sperber, la cual seguiremos aquí en sus tesis más importantes, hemos de considerarlo

como un dispositivo cognitivo que establece en las culturas, a lo largo de su desarrollo y cambios, un aparato de aprendizaje.

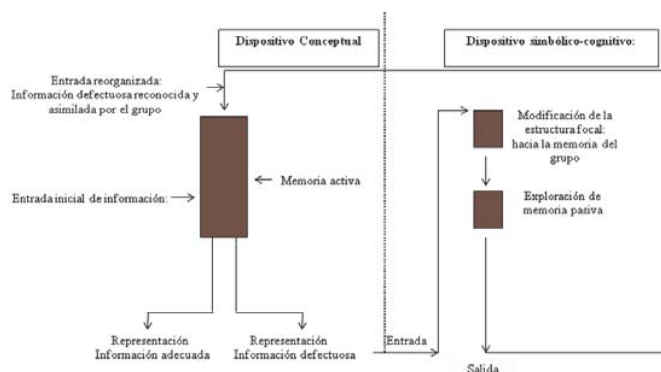
Como señala Sabine Knabenschuh, no podemos sino entusiasmar-nos por una presentación del fenómeno simbólico tal como lo ofrece Dan Sperber en su libro *El Simbolismo en General* (Knabenschuh, 1994). Su obra nos conduce poco a poco sobre sus tres tesis principales, ello es: a) el simbolismo no es un lenguaje, b) el simbolismo es un sistema cognitivo, y c) el saber simbólico es una meta-enciclopedia. Tal sistematización permite al autor, metodológicamente, generar ciertas críticas¹; e, igualmente, conducimos hasta su tesis básica: *el simbolismo es un dispositivo cognitivo de organización mental que ubica y ordena las distintas representaciones conceptuales defectuosas o ambiguas que se presentan en la vida cultural del hombre; no es un sistema sólo semiológico o semiántico, sino un ordenador cognitivo.*

Para Sperber no se trata de hallar el significado de un símbolo, sino su funcionamiento cognitivo, así, los símbolos, más que significar, *funcionan*. Esta última idea es la que lleva a Sperber a considerar mejor la noción de *fenómeno simbólico*, pues ésta abarca un campo más amplio de acción y dinamicidad. Como resultado, es claro reconocer que Sperber tenga así una mayor vinculación con teorías estructuralistas, en especial con la de Lévi-Strauss, dado que, para los estructuralistas, a partir de Saussure, la pregunta de lo simbólico ha pasado del terreno de la significación al del funcionamiento. Como señala el autor, éstos “han establecido, sin proponérselos ellos mismos ni darse cuenta, que los símbolos funcionaban sin significar” (Sperber, 1988:78). Este enfoque amplía la visión de la interpretación simbólica al terreno no sólo de la significación semántica sino, al del *funcionamiento*. A través de, por ejemplo, la idea de la oposición binaria o la inversión simbólica expuesta por Lévi-Strauss², la pregunta sobre el significado de los símbolos se traslada a la búsqueda de su *mecanismo organizador*. De aquí, como subraya Sperber, el fenómeno simbólico es un medio de organizar la información (y aquí una conexión con el proceso ritual, como veremos) pues, “los elementos simbólicos organizan la representación mental de conjuntos de los que forma parte” (Sperber, 1988:98). La característica básica del funcionamiento simbólico es ordenar todo concepto y representación bajo un esquema de reconocimiento.

En tal sentido, podemos entonces sostener junto con Sperber, que el fenómeno simbólico es un dispositivo cognitivo que no versa solamente sobre un saber empírico o enciclopédico [sobre el saber del mun-

do y la sociedad], o teórico-semántico [conjunto de proposiciones analíticas de carácter formal] sino, sobre las entradas empíricas ordenadas en un conjunto de categorías mentales. En otras palabras, el fenómeno simbólico no versa “ni sobre las cosas ni sobre las palabras, sino sobre la memoria de las cosas y de las palabras. Es un saber acerca del saber, una meta-enciclopedia en la enciclopedia” (Sperber, 1988:38). Un ordenador mental de la vida cultural. Es un saber que trata sobre la percepción de las palabras pronunciadas y de “la intelección de sus relaciones y fundamentos semánticos” (Knabenschuh, 1994:87). El dispositivo simbólico ordena las representaciones mismas y el conjunto de creencias que se activan en un determinado grupo social. De este modo, el dispositivo simbólico permite señalar qué tipo de información debe ser considerada pertinente para que puedan entrar a las creencias y prácticas de una cultura como parte de su conjunto de saberes. El dispositivo simbólico determina una condición focal, así como, un campo de evocación.

A este respecto, transformando la interpretación de Sperber en un sistema operativo, es que realizaremos una evaluación de los ritos de curación Wayüu sobre una base cognitiva, para mostrar la incidencia del dispositivo cognitivo dentro del grupo, en tanto medio de aprendizaje y de organización de la información y de la vida social de esta etnia; esto, como un modo de observar la dinámica de su cultura respecto a los modos particulares de tratar a la enfermedad y ordenarla dentro de un sistema cognitivo. Considerado así, podemos entonces caracterizar el funcionamiento del dispositivo simbólico en tanto medio cognitivo de organización de información, a través de un esquema que muestra muy bien las fases operativas que éste realiza para reordenar la cultura y lograr que la información o significados ambiguos, oscuros y no entendibles dentro de ésta, se hagan reconocibles y claros.



Como podemos ver en la figura, siguiendo el esquema propuesto por Knabenschuh (1994), el mecanismo simbólico se pone en marcha precisamente cuando hay una entrada de información conceptual defectuosa, es decir, cuando no se logra comprender o reconocer ciertos datos perceptivos señalados a través del lenguaje y los conceptos, cosa, por ejemplo, las causas de la enfermedad *Wanüliüü*³ y los medios o requisitos necesarios para curarla.

Ante esto, el dispositivo simbólico modifica su estructura focal y explora en la memoria pasiva la información necesaria para reestablecer la condición incumplida, esto es, el reconocimiento exacto de cierta información ambigua. Cuando esto sucede, la información así hallada en esa memoria pasiva, que muy bien podríamos representar aquí como esa memoria mítica que ayuda a los grupos étnicos a comprender y organizar una información inexplicable, es de nuevo integrada al dispositivo conceptual y lingüístico del grupo para explicar y comprender lo confuso. La nueva información encontrada en la memoria simbólica del grupo sirve para reconocer e integrar al conjunto de sus creencias la información defectuosa.

En nuestro caso, este dispositivo simbólico o cognitivo, cosa que no muestra Sperber y que creemos podemos tratar de observar en éste trabajo, opera muchas veces en los grupos étnicos a través de la ayuda del rito. Ciertamente, la exploración de una memoria pasiva que ayuda en el reconocimiento de una información incomprensible para los individuos de un grupo social, puede hallarse en la práctica del rito. Éste, al realizarse en espacios especiales fuera de una estructura social habitual, bajo reglas específicas y medios muy particulares, se convierte en una especie de memoria pasiva que involucra toda la sabiduría primigenia del grupo, no siendo su factor determinante la memoria actual o activa. El proceso ritual funciona como una especie de memoria pasiva que ayuda a encontrar e integrar la información defectuosa al conjunto de creencias del grupo. En nuestro caso, ayuda en el proceso cognitivo del grupo Wayüu a reorganizar su mundo de creencias y prácticas sobre lo qué es y cómo tratar a la enfermedad de tipo *Wanüliüü*. Así bien, será por tanto, función de este trabajo explicar cómo se produce ese intercambio entre lo mítico y lo ritual entre los Wayüu a partir de esquemas como el de Sperber aquí descritos.

2. EL RITUAL DE CURACIÓN WAYÜU Y LA PRÁCTICA OUTSÜ⁴: UNA INTERPRETACIÓN

Los rituales de curación Wayüu y la participación mediatizadora del *Outsü* en éste, expresa una dinámica conflictiva y de lucha: representan, objetivan y concilian las tensiones entre fuerzas que se oponen (mundo *Anasü/Pülasü*, espíritus auxiliares/espíritus que causan el mal, espacios sagrados/espacios profanos, fuerzas negativas/fuerzas positivas, orden/desorden, enfermedad/salud, etc.). Igualmente, el ritual de curación, como la psique del mismo *Outsü*, busca restablecer y condensar una información contraria a través de, por ejemplo, un proceso de inversión simbólica⁵. Este último mecanismo sirve para regular tanto el proceso ritual de curación como lo que el *Outsü* objetiva (el primero en actos y prácticas simbólicas y el segundo en estados mentales), a saber, la también oposición (binaria) que se estructura en los mitos descrita muy bien por Lévi-Strauss⁶.

Si señalamos que el rito de curación Wayüu y el encargado de mediar en él, esto es, el *Outsü*, objetivan y actualizan los espacios míticos (mito de *Wohunka*, *Maleiwa*, *Juya*, etc., por ejemplo), no es por ello extraño que también muestren la misma dinámica de oposición binaria que, como bien mostró Lévi-Strauss (1969), caracterizan a los mitos⁷. Lo que Lévi-Strauss descubrió acerca de cómo trabajan los mitos a través de oposiciones binarias y su reconciliación en la mente humana, se muestra también en una parte esencial de la dinámica ritual y de los procesos psíquicos-mediatizadores del *Outsü*. Los espacios rituales y la mente del *Outsü* reflejan la lucha espiritual, social y natural de fuerzas extremas que tratan de reconciliarse.

El *Outsü* enfrenta una lucha en un universo simbólico de oposiciones espirituales y fuerzas naturales y busca mediar entre ellas para reconciliarlas y encontrar la información necesaria acerca del mal⁸; esto hace que el rito se haga eficaz y el enfermo y la sociedad puedan asimilar y hacer efectivo la cura. Como símbolo mediador, el *Outsü* concentra en sí las capacidades de reconciliación de las oposiciones, puesto que, tiene la capacidad simbólica y cognitiva de establecer un vínculo entre un conocimiento o creencia fundamental y primigenia, que podríamos considerar como la memoria mítica del grupo, y la actual información o situación que afecta al individuo y al sistema (mal).

Esta reconciliación de los opuestos, en un proceso de inversión simbólica, se produce cuando el *Outsü* logra conectar la actual situación

del paciente o de la comunidad (información del mal) con una información primigenia. En eso consiste la dinámica del proceso ritual de curación a través del *Outsü*, en un proceso cognitivo de intercambio de información entre la memoria simbólica o mítica del grupo y la nueva información entrante al sistema ritual (trastorno, contaminación, mal, enfermo). Por ello, lo que se espera, en cada una de las fases del rito de curación, es que la memoria mítica del grupo, a través del ritual y el *Outsü*, sirvan de fondo cultural para reconocer la nueva información entrante al sistema, a saber, por ejemplo, el mal y las causas de la enfermedad *Wanüliüü* que producen la pérdida de la condición de persona del Wayüu. Lo que procura el espacio simbólico del rito de curación es familiarizar la nueva información confusa e indeterminada desde el espacio de su conciencia étnica, esto, para que el grupo la asuma y la comprenda. En este sentido, el espacio ritual de curación y la mediación *Outsü* son un mecanismo simbólico de cognición por el que se codifica, organiza y ordena una información resistente o ambigua de acuerdo a unas exigencias y patrones mnemónicos. De aquí, como dice Sperber, “el saber simbólico (que se muestra en los ritos de curación)...no versa ni sobre las cosas ni sobre las palabras, sino sobre la memoria de las cosas y las palabras” (Sperber, 1988:138—el paréntesis es mío).

El dispositivo simbólico en el ritual, como mecanismo de cognición para ordenar la información ambigua o irreconocible (causas del mal, por ejemplo), según nuestro criterio, no sería más que un medio para generar un meta-saber o un saber meta-enciclopédico que versa sobre la memoria de la cultura; un mecanismo o forma realmente creativa de resolver problemas. Si entendemos con Sperber que los espacios simbólicos, entre los cuales consideramos al rito, son también modos de articulación y ordenación cognitiva, estos serían un mecanismo realmente eficaz de resolver problemas a través de la memoria como lugar de búsqueda de un meta-saber o saber primigenio (memoria mítica en el caso Wayüu). Si los ritos hemos de entenderlos como procesos simbólicos, estos serían un instrumento muy pertinente para hallar soluciones, ya que, como señala Sperber, “L’interprétation symbolique ne consiste pas á retrouver ou á reconstruire un lien fort ou faible entre un signal et un sens; elle est plutôt une forme particulièrement créatrice de résolution de problème” (Sperber, 1979:41). La solución de problemas y el ordenamiento o reconocimiento de una información ambigua o defectuosa, es una función cognitiva del ritual Wayüu, que comúnmente se interpreta

como la capacidad del ritual, o más, la capacidad del *Outsü* para resolver un mal o el dolor físico del paciente. Lo que a nivel cognitivo hemos de entender como un reconocimiento y ordenamiento de una información defectuosa, irreconocible o ambigua, a nivel sociocultural se concibe o se observa como la capacidad del *Outsü* y del proceso ritual de hacer frente al mal y a los malos espíritus que han robado el *Aa'in* del Wayüu, y con esto eliminar toda una compleja red de contaminación (Douglas, 1973) para procurar una cura o devolver la condición de persona sana, a través de una negociación, al enfermo y a la comunidad.

Esta acción cognitiva del ritual de curación es decisiva (resolver problemas y ordenar la información ambigua), por la intervención de sus participantes. El enfermo redefine y altera sus mecanismos de percepción para poder aceptar, sentir y entender la cura; y el *Outsü* entra en un estado de trance y excitación modificando su aparato perceptual y mental a través del cual recrea, en el rito mismo como en la psique del enfermo, una memoria mítica o un meta-saber. Esta capacidad de modificación de su aparato psíquico, por ejemplo, la obtiene éste último a través de su formación e iniciación como Chamán. Con esto logra conseguir alejar la perturbación o el mal de otras personas y hacer reconocible una información defectuosa. El vuelo psíquico-espiritual del Chamán es un viaje por el espacio mental y físico del cuerpo del enfermo como de la comunidad (Vitebsky, 2006), por el cual vincula las mentes de las personas con una memoria “primigenia” o un meta-saber presente en sus tradiciones o vida cultural. En este sentido, por ejemplo, como mediador cognitivo y simbólico, muchas veces más que tomar algún espíritu o paisaje común de la comunidad o de la zona, el *Outsü* utiliza elementos psíquicos y mnemónicos del mismo paciente, a saber, por ejemplo, parientes o recuerdos de éste. Y también el *Outsü* puede llegar a utilizar espíritus de su mismo aparato perceptivo y mnemónico que lo ayudaron en su proceso de iniciación. Así, algún familiar (espíritu) que se involucró en su iniciación puede ser una ayuda para corregir una información ambigua (malcausas) y vincular la mente del enfermo con su pasado o memoria, como nos señalaba la Piache Josefina González al describir su proceso de iniciación como *Outsü*:

Hace unos años se me murió un hijo de un año entonces él me vino en sueños pero hecho ya un hombre grande y él me dio el nombre de una planta que debía de tomar para curar la hemorragia y desde ese momento ese fue el don que me dio el hijo

para curar la hemorragia. A partir de ahí han venido muchos para curar ese problema de hemorragia (Josefina González, Entrevista sector de Nazareth, 2006).

El viaje del *Outsü* por el mundo sagrado *Pülasü* se genera a partir del manejo de una cierta información pertinente a su grupo y a cada uno de los pacientes o enfermos que trata. Él (o la) trabaja con sectores reconocibles, mental y mnemónicamente, por su cultura y por el proceso ritual de curación. El manejo de *Aseyüu* auxiliares vinculados directamente a la psique o memoria del enfermo o a sí mismo, le permite tener un soporte o fondo cultural reconocible con el cual puede batallar y librar del dolor, el desorden, la angustia y la información ambigua a su cultura. Así, como señalamos arriba, el vuelo psíquico-espiritual que logra llevar a cabo a través de la alteración de su aparato perceptivo como del enfermo, no es más que un viaje por el espacio mental y mnemónico del cuerpo de éste último como por el de su “comunidad”. La información defectuosa, entendida en este caso como el mal que afecta al Wayüu e impuesto tal vez por algún ser *Pülasü* por transgredir un tabú (Douglas, 1973), se le hace frente bajo una información o meta-saber (memoria semántica del grupo) que él o la *Outsü* ha aprendido en su proceso angustioso de iniciación. Todo esto, permite nuevamente establecer y constituir el orden cultural Wayüu.

La lucha del *Outsü* es un vínculo cognitivo y simbólico con su memoria cultural y la de su grupo; y aunque se piense que el Chamán u *Outsü* en el caso Wayüu accede a un estado de conciencia general compartido por personas como los Yoguis, los Monjes o los Budistas tibetanos, hay que llamar la atención que los estados de éxtasis en los cuales caen figuras como el *Outsü*, son estados determinados por el contexto y el meta-saber simbólico de su cultura. Según sea hablar con un antepasado o un viaje terrorífico a los mundos oscuros que están en las sombras, el *Outsü* maneja cognitivamente organizados, bajo un contexto, los elementos de su cultura para procurar derrotar el mal o reconocer una información ambigua. Todo el trabajo cognitivo del *Outsü* depende del imaginario del sistema simbólico de su sociedad. Pues son las propias imágenes mitológicas, en el caso Wayüu, por ejemplo, como: *Mma*, *Wanülüü*, *Wolunka*, *Yolujá*, etc., (Jusayu, s/f) que viven de modo primigenio en la realidad “abstracta” de la mente o el alma de los hombres que existen en las diferentes zonas de la Guajira, las que señalan el camino al *Outsü* y los que provocan o transforman el sentido de lo que se puede llamar la realidad física o profana (*Anasü*) (Vitebsky, 2006). El fenómeno ritual de

curación, como proceso cognitivo y simbólico, contentivo de un meta-saber y como mecanismo significante y ordenador de la percepción y el conocimiento Wayüu, debe guiar las acciones o viajes del *Outsü* dentro de un determinado contexto, en este caso, por el mundo sagrado (*Pülasü*); o como dice Vitebsky, por los diferentes estados de conciencia del paciente o la comunidad (Vitebsky, 2006).

Para los Wayüu, por ejemplo, el mal se descubre en una variedad de imágenes y significados contextuales que el *Outsü* debe reconocer a través de una revisión o búsqueda simbólica y cognitiva de información en su memoria. Por ejemplo, hay males que se consideran causados por animales contaminados llamados *Kapülainsü* o por seres humanos igualmente contaminados; por objetos relacionados con la muerte como un cuchillo, un ataúd o un arma, estos últimos se les define igualmente *Kapülainsü*. O aquellos males representados por un animal mítico, un *Yoluja*, un *Pulowi*, etc. En la mitología y creencia Wayüu existen una gran variedad de enfermedades representadas por seres míticos que atacan o afectan la cotidianidad Wayüu, en todas ellas, el *Outsü* debe valerse de un proceso cognitivo que le permita controlarlas y reconocerlas dentro de un contexto particular⁹. Estas enfermedades, dentro del contexto Wayüu, se tratan dentro del ritual y a través de las técnicas de curación del *Outsü*, pues sólo a través de ellos se pueden curar. Son enfermedades que ameritan de una eficacia simbólica y cognitiva, pues afectan no sólo al cuerpo del Wayüu sino a la psique, a la conciencia de éste y al orden sociocultural. El *Outsü*, en el proceso ritual, debe tratar de corregir el mal producido por algún tipo de estas enfermedades reconociendo una información que las haga claras. Este proceso comienza cuando el enfermo, la familia y la cultura misma, con los medios inmediatos y domésticos que poseen, no puede entender ni hacer frente a este tipo de enfermedad reconocida como *Wanülüüü*.

Así pues, el paso de un tipo de enfermedad *Ayuulee* a un tipo de enfermedad *Wanülüüü* se produce, tomando como base el modelo cognitivo Sperberiano, por una especie de fracaso del saber común para poder explicar, con los recursos básicos, qué tiene el paciente y cómo curarlo. Al no reconocer el individuo o la familia de éste, el mal que lo afecta, se dispara el dispositivo cognitivo que trata de buscar ahora, por medio ya de la figura del *Outsü*, en la memoria mítica de su grupo, la información que reconozca el mal y permita enfrentarlo. El paso de un tipo de enfermedad a otro se da así, por la falta de reconocimiento de una información deficiente en la memoria activa o actual del individuo o la familia de éste, de

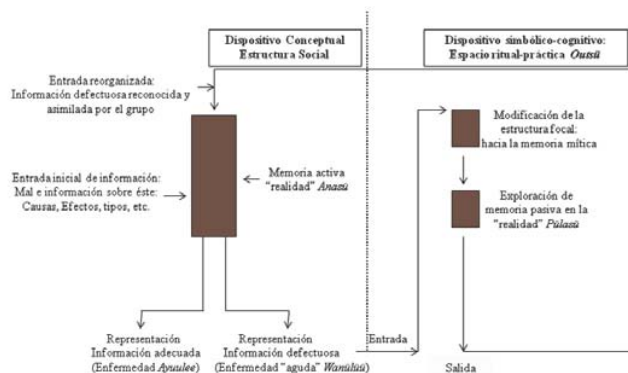
modo, que éstos deben buscar ahora en su memoria pasiva o mítica (meta-saber), la información necesaria.

Cuando la sociedad no puede reconocer ni hacer frente a una enfermedad del tipo *Wanüliüü* con los medios con los que puede tratar una enfermedad de tipo *Ayuulee*, se produce una especie de fracaso cognitivo en el cual el saber común o la memoria activa o actual de los Wayüu (enfermo-familia) no entiende, comprende o reconoce la información nueva que define al mal. Por este motivo, como bien nos señala Perrin y la Piache Eloína González¹⁰, se buscan otros mecanismos para reconocerla y se desvía la atención del enfermo y de la sociedad hacia otro ángulo cognitivo, esto es, el del *Outsü* y el del proceso ritual de curación, que a través de un sondeo en la memoria pasiva, trata de reconocer la información ambigua. Como nos refiere en algunos aspectos Perrin: “cuando se sobrepasa cierto umbral de angustia, cuando el individuo enfermo y su familia no pueden hacer frente por sí solos a la enfermedad, van a consultar un especialista: El Chamán o Piache. A su vez éste implicará a todo el grupo social e ira a buscar a otra parte una explicación al mal, en el universo simbólico de la sociedad” (Perrin, 1982a: 8).

Al fallar los recursos “básicos” y “cotidianos” con los que el Wayüu suele tratar la enfermedad en un espacio *Anasü*, o como diaria Sperber, en la memoria activa, la familia del paciente y la comunidad entera debe dirigirse al universo simbólico *Pülasü* de su cultura; en otras palabras, al universo de su memoria mítica o pasiva que sólo figuras como los *Aseyüu* o los *Wanüliüü* auxiliares, el *Outsü* y procesos como el rito de curación, pueden “objetivar” y hacer patente para que se reestablezca la salud. Como resultado, aparece un ámbito nuevo, el universo simbólico, la memoria mítica del *Outsü* y el proceso ritual de curación que permiten integrar la información, inicialmente rechazada por el enfermo o la familia de esté por ser desconocida para ellos, de modo coherente a la totalidad del saber de la cultura. La memoria mítica de la cultura empieza a operar de modo mucho más directo en espacios rituales, pues es en ella donde se esconde la solución al mal y el reconocimiento de la información ambigua. Se focaliza un espacio simbólico y se evoca un determinado campo mnemónico en los rituales de curación, para hacer accesible al grupo la información inicialmente rechazada. En otros términos, el proceso de curación ritual comienza cuando, en primer lugar, se pone entre paréntesis la información defectuosa no reconocida por el paciente, la familia de éste o su mundo *Anasü*; segundo, se focaliza otro nuevo campo de acción que permita comprender

dicha información, a saber, la evocación de su espacio mnemónico o mítico. Citando a Sperber, y llevándolo más allá, pues involucramos su obra con los procesos rituales, en este mecanismo (ritual) nos enfrentamos a una triada: “puesta entre comillas de una representación conceptual defectuosa -focalización sobre la condición subyacente responsable del efecto inicial- evocación de un campo de la memoria delimitado por la focalización” (Sperber, 1988:152).

Al pasar del plano *Ayuulee* de la enfermedad al plano *Wanülüüü* se activa la memoria pasiva de la cultura y se entra en un espacio sólo reconocido, habitado y enfrentado explícitamente por el *Outsü*. De este modo, “los caóticos sentimientos del paciente son trasladados a imágenes que pueden ser visitadas, recontadas y reflejadas en un orden claro y disciplinado que es como la exposición ordenada en mapas de la propia geografía” (Vitebsky, 2006:157). La información no asimilada en la memoria activa del grupo o por el enfermo y la familia de éste, es ahora reconocida sobre el cuerpo de una información esencial para el Wayüu (pasado mítico). Las certezas básicas de su cultura (mitos primigenios, por ejemplo) permiten reintegrar y reconocer una nueva información a la ya presente en la memoria activa, a partir, de una focalización de su memoria pasiva. Esquemáticamente, y aplicando el anterior modelo sperberiano, quedaría de la siguiente manera:



El mecanismo cognitivo en el ritual, según este esquema, tiene como entrada la información defectuosa que no es reconocida como enfermedad *Ayuulee* sino como enfermedad *Wanülüüü*. Por consiguiente, el mecanismo cognitivo del dispositivo simbólico modifica su estructura

focal y explora ahora la memoria pasiva del mundo mítico y sagrado *Pülasü* del Wayüu, en busca de información correcta y eficaz capaz de restablecer la condición incumplida de cura de ésta enfermedad realizada por el paciente o la familia en el espacio común, trivial o *Anasü* presente en su estructura social. El espacio liminal y sagrado del ritual, a través de figuras mediadoras como la del *Outsü* y sus *Aseyüu* auxiliares, genera ahora un área, como dice Turner, fuera de la estructura social; el enfermo como el *Outsü* se ubican en un espacio liminal que focaliza y evoca un mundo sagrado y mítico (memoria pasiva). Así, cuando éste proceso de evocación mítica y *Pülasü* concluye, la información hallada es nuevamente sometida a la estructura social permitiendo que tanto el enfermo como la sociedad reconozcan las causas del mal y se logre reestablecer la salud del paciente y el orden social. La salida del dispositivo simbólico sirve ahora de entrada al dispositivo conceptual o social del grupo, reordenando a toda la cultura.

3. CONCLUSIÓN

Según este esquema el proceso ritual y la práctica *Outsü* tendrían dos momentos de operación del dispositivo cognitivo. Uno, en el que la información defectuosa es reconocida y comprendida, esto es, las causas del mal son halladas; y otra, donde dicha información es sometida a su reintegración en el sistema social. En este último caso se corrige la información atacando el mal y reintegrando al paciente a la sociedad bajo un nuevo nacimiento o recreación de su campo cognitivo y perceptivo. Asimismo, el orden de la sociedad que ese celebrado por un baile o *Jonna*. Pues bien, este mecanismo sólo opera para enfermedades del tipo *Wanülüüi*, pues como hemos visto, para el caso de enfermedades *Ayuulee* esta suele ser atacada o resuelta por su memoria activa y la información entrante es reconocida de modo más inmediato y reestablecida por la familia o el paciente mismo sin recurrir a su memoria pasiva o *plenamente mítica*.

Notas

1. Su primera tesis apunta a una crítica de aquellas posiciones que considera tienen una visión lingüística y semántica del simbolismo. Así, por ejemplo, subraya aquellas posiciones Criptológicas que consideran al simbolismo como un conjunto de significados que requie-

ren de un saber especial o de una serie de usos para su decodificación. Esta posición, que para Sperber se hace patente en campos como la antropología simbólica, en especial en obras como la de V. Turner (1988) (1999), trata de ver en el uso de los símbolos el comentario exegético de éstos. Sin embargo, como señala, esta última idea comete el error de colocar la exégesis de los símbolos en el uso mismo, dando a entender que el uso hace el papel de la explicación. Por tanto, y es lo paradójico que trata de mostrar Sperber, la explicación al ser entendida a manera de uso, dejaría de ser una interpretación del símbolo para convertirse, ella misma, en algo que tal vez suministrará información adicional para la interpretación. En esta posición “la exégesis no es una interpretación sino un desarrollo del símbolo y debe ella misma ser interpretada” (Sperber, 1988:58). Aquí no hay realmente una explicación del símbolo, sólo una ampliación del mismo al campo de la acción. Lo mismo sucede, de cierto modo, en lo que Sperber define como la concepción psicoanalítica del inconsciente como mecanismo de interpretación del fenómeno simbólico. En ella, se pretende justificar la interpretación del fenómeno simbólico no desde un saber especial no generalizable, sino de un saber universalmente inconsciente. Esta interpretación, en principio, puede llevar a una solución semiológica del simbolismo al conectar un significante consciente con un significado inconsciente, pero, retomando una crítica recurrente a las teorías freudianas, Sperber señala que las asociaciones inconscientes ofrecidas por las teorías psicoanalíticas no cumplen con el alcance pretendido. Pues “estas asociaciones...aún suponiendo que siempre se produzcan y que se produzcan ellas solas....no constituye una interpretación de los símbolos. Consideradas como interpretaciones, estas asociaciones no son, en efecto, menos misteriosas que el símbolo interpretado”, ya que “para interpretar un símbolo con una idea asociada no se ha de sustituir el primer termino de la asociación por el segundo, sino considéralos juntos” (Sperber, 1988:71).

2. Frente a este autor, sus críticas no son tan radicales como las anteriores, pues para Sperber Lévi-Strauss es realmente el fundador del análisis cognitivo de los símbolos. Por esto, “cuando se haya desligado la obra de Lévi-Strauss del fardo semiológico con el que se complacía en cargarla, se comprenderá que fue también él el primero que sentó las bases para lograr un análisis del simbolismo desemba-

razado, por fin, de la absurda idea de que los símbolos significan ” (Sperber, 1988:112).

3. En el caso del Wayüu, el tipo de enfermedad que amerita la intervención del mundo sagrado-espiritual *Pülasü*, es la enfermedad *Wanüliüü*. Esto, debido a que, como es una enfermedad generada por la incidencia de seres espirituales como *Pulowi*, *Yoluja* o *Wanüliüü*, seres igualmente *Pülasü*, se necesita la intervención directa de un plano de realidad espiritual para poder curarla. Para una referencia más completa sobre la misma, véase: Perrin (1982^a), Balza (2008, 2010).
4. Nos referiremos en adelante con este término al líder “religioso” Wayüu encargado de dirigir los procesos rituales de curación. Conocido también como *Piache* o *Chamán*, por ello usaremos indistintamente estos términos.
5. En la medida que se asciende en la línea de agudeza y “gravedad” de la enfermedad, y en razón de que las causas de la enfermedad o el mal se consideren ya producto de la intervención en el mundo “cotidiano” (*Anasü*) Wayüu de seres poderosos primigenios de origen mítico, la lógica de la similitud se transforma en una lógica de la inversión. Cfr. Balza (2010). E igualmente, para una versión mucho más amplia y extensa de este trabajo, Véase: Balza (2008).
6. Para una documentación más detallada de esta aseveración, cfr. los trabajos acerca del mito de Edipo: Lévi-Strauss (1969, 1972).
7. Sobre un estudio estructural de los mitos Wayüu, véase: Finol (1984).
8. Bajo cierta similitud a la idea de enfermedad, el concepto de mal entre los Wayuu alude a una cierta inestabilidad en el cuerpo humano, pero dentro de un contexto “mágico-religioso”. Cfr. García (2000), Agraz (1988).
9. Entre ellas encontramos, por ejemplo, a: *Yolujasiraa*, ser presa de un Wayüu muerto, del alma o de la energía vital de un fallecido, pueden producir temblores, angustia o agitación corporal; *Jokomaa Ataa*, estar invadido de gusanos, simbólicamente, estar poseído de gusanos que pueden producir ciertos dolores en el cuerpo y sólo pueden ser atacados por el *Outsü*; *Süpülainwaa Wanee Kasa*, estar contaminado por un objeto peligroso, armas, urnas, etc., pueden producir cierta angustia; *Pülowisiraa*, ser el botín de un espíritu *Pulowi*, puede producir vómitos, agonías, alteración nerviosa, etc.; *Wanüliüüsi-raa*, ser atacado, flechado o cazado por un *Wanüliüü*, puede tomar la

apariencia humana y atacar a los Wayüu solitarios que deambulan por las noches, puede producir dolores de espalda, abdominales, dolores de ciertos huesos y vomito; *Akalakiüüi*, ser víctima de los *Akalapui*, seres diminutos de apariencia humana que atacan en manadas por todos lados del cuerpo del Wayüu, producen mudes y hasta la muerte inmediata; etc. Véase: Perrin (1982b, 1992); Ipuana (1973); Jean Cuy (1981).

10. **B. G. R.:** *¿Cómo comienza su proceso de curación? Eloína González:* *La persona que llega debe someterse a un encierro, luego se tiene que masajear. Y personas que sean demasiado enfermizas y que el medico o su familia ya no pueda con él es necesario y obligatorio el encierro. A mi me traen enfermos cuando ya no pueden tratarlos en su casa, le dan toma de yerbas pero no hace nada, ni el medico puede muchas veces saber qué es. Así, me lo traen a mi, yo busco a mis Aseyüu y muchas veces hallo el mal y le doy nuevamente confianza al paciente* (Eloína González, Entrevista Sector de Nazareth: 2006).

Referencias documentales

- AGRAZ, Miguelángel. 1988. **Medicina Mágico-Religiosa: antropología teórica**. Ediciones UCV. Caracas-Venezuela.
- BALZA, Rafael. 2010. "El mal, Jerarquía y función socio-simbólica en la cultura Wayuu. Un enfoque simbólico". **Espacio Abierto. Cuaderno venezolano de Sociología**. Vol. 19, No. 1 (enero-marzo): 93-115. Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela.
- BALZA, Rafael. 2008. **Chamanismo y Curación. Aspectos cognitivos y simbólicos de los mitos y ritos de curación Wayuu**. Trabajo de grado, Maestría en Antropología. FEC-Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela.
- BONFIL, Batalla. 1989. "La Teoría del Control Cultural en el estudio de los Procesos Étnicos", en: **Arinsana**. N° 10. pp. 5-36. Caracas.
- DOUGLAS, Mary. 1973. **Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de Contaminación y tabú**. Editorial siglo XXI. Madrid-España.
- FINOL, Enrique. 1984. **Mito y Cultura Guajira**. Ediciones de la Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela.
- IPUANA, Paz. 1973. **Mitos, Leyendas y Cuentos Guajiros**. Instituto agrario. Caracas-Venezuela.
- JEAN CUY, Goulet. 1981. **El universo social y religioso guajiro**. Ediciones Biblioteca Corpozulia. Venezuela.

- KNABENSCHUH, Sabine. 1994. "Sobre la teoría de Sperber. Límites del simbolismo". **Revista de Filosofía**, Vol. 20 N° 2: 65-93. Centro de Estudios Filosóficos-Facultad de Humanidades y Educación. LUZ, Maracaibo.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1969. **Antropología Estructural**. EUDEBA, Editorial Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires-Argentina.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1972. La gesta de Asdiwal. En **Estructuralismo, Mito y Totemismo**. Editorial Nueva Visión. Buenos Aires.
- JUSAYU, Miguel Angel. (S/F). "Seres extraños y peligrosos existentes en la guajira", en: **Temas sobre Tópicos de la cultura Waiu**. Dirección de Cultura, SEDINI servicio de documentación e investigación indígena, área de culturas indígenas. Universidad del Zulia-Facultad de Ciencias. Maracaibo-Venezuela.
- GARCÍA, Nelly. 2000. "Los Significados sociales de la Enfermedad: qué significa curar". En: **Tierra Firme**. No. 72. Caracas-Venezuela.
- PERRIN, Michel. 1995. **Súkuaitpa Wayüu. Los Guajiros: la palabra y el vivir**. Fundación la Sallé. Caracas.
- PERRIN, Michel. 1992. **Los Practicantes del sueño: el chamanismo Wayüu**. Monte Ávila Editores. Caracas-Venezuela.
- PERRIN, Michel. 1982^a. **Antropólogos y médicos frente al arte guajiro de curar**. Universidad Católica Andrés Bello – Corpozulia. Caracas-Maracaibo.
- PERRIN, Michel y MACHADO, J. 1982b. "Volverse Piache entre los Guajiros". En: **Boletín antropológico**. Nro. 2. Centro de Investigaciones Arqueológicas-Universidad del Los Andes. Mérida.
- RAPPAPORT, Roy. 2001. **Ritual y Religión en la Formación de la Humanidad**. Cambridge University Press. Madrid.
- SPERBER, Dan. 1988. **El Simbolismo en General**. Editorial Anthropos. Barcelona-España.
- SPERBER, Dan. 1979. **La Fonction Symbolique**. Ediciones Gallimard. Francia.
- TURNER, Víctor. 1999. **La Selva de los Símbolos**. Editorial Siglo XXI. Madrid-España.
- TURNER, Víctor. 1988. El Proceso ritual. **Estructura y Antiestructura**. Editorial Taurus. Madrid- España.
- VITEBSKY, Piers. 2006. **Los Chamanes**. Evergreen Ediciones. Singapur.