

Transformaciones en la relación entre los wayuu y *Yolujaa* a causa de las creencias cristianas evangélicas¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n36.10>

BARBARA KAZIANKA

<https://orcid.org/0000-0003-4066-4090>

Philipps-Universität Marburg, Deutschland

b.kazianka@gmx.at

Cómo citar este artículo: Kazianka, B. (2020). Transformaciones en la relación entre wayuu y yolujaa a causa de las creencias cristianas evangélicas. *Tabula Rasa*, 36, 247-266.
<https://doi.org/10.25058/20112742.n36.10>

Recibido: 28 de enero de 2020

Aceptado: 25 de abril de 2020

Resumen:

Para los miembros de la etnia wayuu sus antepasados son muy importantes. Su relación tiene como base la protección, el intercambio y formas especiales de transmisión. Este artículo responde a la pregunta si el contacto entre los conceptos cristianos y misioneros ha transformado la relación entre los miembros de la etnia wayuu que se denominan a sí mismas como evangélicas, pero no pertenecen a ninguna iglesia en particular y las entidades ancestrales, así como la cosmología y ontología.

Palabras clave: wayuu, ontología, fe evangélica, transformación de relaciones.

Shifts in the Relations Between Wayuu and *Yolujaa* as a Result of Evangelical Christian Beliefs

Abstract:

Ancestors play a very important role for the Wayuu people. Their relationship is based on protection, exchange and special forms of wisdom transmission. This article intends to answer the question of whether contacts between Christian and missionary notions might have transformed the relation between Wayuu members who call themselves evangelical, while they do not belong to any specific Christian church, and their ancestors, their cosmology and ontology.

Keywords: Wayuu people, ontology, evangelical belief, shift of relations.

¹ Este artículo es producto de la investigación realizada en el marco del trabajo doctoral *El papel de la medicina tradicional en la construcción de identidades indígenas*, de la Philipps-Universität Marburg, Alemania.



2012 - Yonna – festival de Uribia
Barbara Kazianka

Transformações na relação entre os Wayuu e Yolujaa por causa das crenças cristãs evangélicas

Resumo:

Para os membros da etnia wayuu, seus ancestrais são muito importantes. Sua relação tem como base a proteção, o intercâmbio e as formas especiais de transmissão. Esse artigo responde à seguinte pergunta: se o contato com os conceitos cristãos e os missioneiros tem transformado a relação entre os membros da etnia wayuu — que se nomeiam a se mesmos como evangélicos, porém eles não pertencem a nenhuma igreja em particular—, bem como as entidades ancestrais, a cosmologia e a ontologia.

Palavras-chave: wayuu, ontologia, fé evangélica, transformação de relações.

Introducción

Cuando sueñan con un muerto dicen que ustedes le hacen una misa, ¿cierto? aquí la gente «civilizada», cristianos hacen su misa. Pero el paisano sueña y lo que hace es ir al cementerio, matar un chivo, bota la sangre al suelo, sí, ¡lo matan porque los muertos tienen hambre, tienen sed! Los wayuu cocinan, tiran presas y vainas (...) lo dejan a ellos.
(Jhon, Manaure, 06-20-2012)

En la sociedad wayuu las relaciones con los antepasados² juegan un papel muy importante. Las entidades ancestrales³ se comunican con los vivos por medio de los sueños; son seres benignos que alertan a los familiares antes de que suceda un desastre, son protectores y vengadores, exigen obediencia y dan castigo si se les ignora. Su influencia es determinante para la vida cotidiana wayuu. Su relación tiene como base la protección, el intercambio (sacrificios y pagos), y formas especiales de transmisión (p. ej. el conocimiento para hacer remedios). El objetivo de este trabajo es demostrar con base en las relaciones entre los wayuu y las entidades ancestrales cómo los individuos integran conceptos cristianos en las creencias wayuu, en su visión del mundo y si estos conceptos afectan las relaciones y reciprocidad entre humanos y no humanos, en este caso, *Yolujaa*.

La existencia simultánea de tres realidades y la amplia fluidez del sueño permite la interacción intersubjetiva entre los seres humanos y no humanos y/o entidades ancestrales. Estas tres dimensiones del mundo son: 1) la realidad profana, físico-

² Bajo el término «antepasados» se entienden los ascendientes más o menos lejanos de un grupo de personas humanas wayuu, en este caso humanos muertos (*Yolujaa*).

³ El término «entidades ancestrales» subsuma las entidades míticas y los antepasados. El término «entidades míticas» se utiliza para deidades y otros seres como *Wanülüü*.

presente, de los hombres vivos (*anasü*), 2) la realidad de los muertos («más allá») y 3) la realidad de las entidades míticas («más allá de la muerte»); las últimas dos realidades son *pülasü*⁴, es decir, sagradas, transcendentales. *Lapü* (el sueño) es mediador entre los mundos (Morillo Arapé & Paz Reverol, 2008, p.4). El ciclo de la existencia wayuu corresponde a estas realidades ya que el alma pasa por diferentes estados: la persona humana vive en el mundo físico-presente, su segunda vida es en *Jepira* en forma *Yolujaa* transformándose lentamente de individuo a espíritu anónimo para desaparecer convirtiéndose en lluvia o *Wanülüü*⁵ (Perrin, 1987, p.108).

Los wayuu viven en la península de la Guajira en los Estados nacionales de Colombia y Venezuela teniendo una heterogeneidad intraétnica sociocultural; mantienen elementos culturales (parentesco, sistema judicial, etc.) que garantizan su cohesión como etnia. Como Halbmayer comprobó en su investigación comparativa de grupos indígenas en el área istmo-colombiana (Wayuu, Yukpa, Kogi, Ika y Barí) estos grupos muestran grandes diferencias, pero tienen en común la importancia de los círculos transformativos del ser humano y del contacto intensivo con difuntos por medio de sueños, rituales y ofrendas (Halbmayer, 2019). Por la forma particular de su socio-cosmología, los wayuu ocupan un lugar propio en el área istmo-colombiana por la relación con sus antepasados y la integración de la ganadería en su economía y cosmología.

Los wayuu han estado expuestos desde los tiempos de la conquista a la misión de la Iglesia Católica (Villalba Hernández, 2008, p.51-53), y en los últimos 20 años, a la de iglesias evangélicas⁶. Las investigaciones antropológicas sobre los wayuu y la influencia del cristianismo en su cultura han tenido como escenario privilegiado las iglesias evangélicas (p.e. García Gavidia & Valbuena, 2004; Mussat, E. (2009) y Mussat, H. (2010). Pero, ¿cómo influyen los diferentes conceptos cristianos la cosmología y ontología de los wayuu que creen en el Dios cristiano sin pertenecer a ninguna iglesia en especial? La presente investigación trata de forma no histórica de localizar el cambio de conceptos fundamentales wayuu en el presente. Aunque en este trabajo se hará énfasis en las permutaciones de las creencias wayuu en personas que se autodenominan evangélicas, estas transformaciones reflejan influencias más amplias y no son reducibles al evangelismo. El artículo está dividido en tres partes: en la primera serán discutidas las posiciones teóricas y el contexto de la investigación. En la segunda parte serán evidenciadas las nociones no-cristianas de conceptos centrales (concepto de persona, *Maleiwa*, sueños, *Yolujaa*, *Jepira*). Luego serán analizadas las interpretaciones individuales en relación a la fe evangélica y su significado para la noción de persona.

⁴ *Pülasü* se traduce como sagrado con una connotación que inspira respeto y temor, ya que lugares y cosas que se consideran *pülasü* son asociados con entidades que pueden ser peligrosas para el hombre y la mujer.

⁵ Espíritus malignos que hieren a los hombres y mujeres.

⁶ El término evangelismo se utiliza para «describir al movimiento internacional comprometido con la comprensión del evangelio por el protestantismo histórico» (Tinder, 1989, p.422). En la definición émica el término es utilizado para todas las denominaciones cristianas menos la católica.

El contexto y orientación metodológica

El artículo lo he redactado basándome en un trabajo de campo etnográfico multisituado en la Guajira (Colombia) y Zulia (Venezuela) de seis meses en 2012, revisión de literatura, notas de la observación de campo (conversaciones con wayuu no-cristianos y diez entrevistas semi-estructuradas con informantes creyentes evangélicos, sin pertenencia a una iglesia determinada). Todos mis informantes eran bilingües (wayuunaiki, español), entre 34 y 60 años de edad, provenientes de poblaciones o rancherías cerca de sitios urbanos (Colombia: 5 Manaure, 1 Uribia, 3 Riohacha; Venezuela: 1 La Villa del Rosario). Todos los entrevistados eran personas wayuu que se consideraban como religiosos cristiano-evangélicos que tenían una aversión al catolicismo por diferentes razones. Se escogieron a las personas siguiendo los siguientes criterios: no asisten regularmente a la iglesia (una vez cada dos meses o menos), leen la biblia a veces y durante su vida han tenido contacto con misioneros de diferentes denominaciones. El contacto con el cristianismo en ciudades se ha debido a la presencia notable de las iglesias. Adicionalmente utilicé en esta investigación las conversaciones profundas con miembros de «mi familia» huésped del clan Epieyu⁷ y sus parejas; en las conversaciones se compararon las creencias wayuu y cristianas.

Marco teórico

El interés antropológico en el cristianismo, sus diferentes formas y efectos en grupos indígenas ha llevado recientemente a que se realicen trabajos a base de

⁷ Hago aquí referencia de la familia matrilineal más cercana formada por abuela, hijos y nietos (*apüshii*).

etnografías que tratan de entender la «conversión» de personas indígenas al cristianismo (Vilaça & Wright, 2009;

Vilaça, 2016; Meiser, 2018). Estas investigaciones tienen como elemento común tratar de explicar desde la perspectiva indígena lo que se denomina cristiano y sus prácticas. Como base se toman las experiencias de los indígenas del cristianismo bajo un contexto socio-cosmológico. En estos trabajos se aclara que lo que misioneros y antropólogos creen que es el cristianismo (aun siendo heterogéneo), se diferencia, en gran medida, de lo que se entiende y se vive como ser cristiano por los indígenas.

Las etnografías demostraron que los grupos indígenas redefinen elementos cristianos a través de su lógica propia. Estos procesos tienen, entre otros, impacto en la ontología, la cosmología, el concepto de la persona y las relaciones interpersonales.

Persona y personalidad (*personhood*) en las sociedades amerindias no pueden ser discutidas sin observar el giro ontológico y hacer una revisión de la noción del animismo, la cual durante las últimas dos décadas ha sido revisada por Descola (1992, 2013), Viveiros de Castro (1992, 1998), Ingold (1996, 2000) y Bird-David

(1999), entre otros. A la luz de la etnografía se reformuló el concepto de persona, que no está restringido al ser humano sino incluye también a las entidades no-humanas (animales, plantas, espíritus, minerales, etc.). En el centro de estas reflexiones se encuentra la percepción del Yo mismo (*self*), del otro, del entorno y las relaciones que las constituyen, más allá del dualismo naturaleza/cultura.

Descola (2013) desarrolla a lo largo de dos parámetros: *interioridades* y *fisicalidades* una tipología de ontologías en un enfoque estructuralista, pero influenciado por el perspectivismo formulado por Viveiros de Castro (1998). Para Descola *fisicalidad* (materialidad/substancia) también se refiere a la *forma* que esta toma y el uso de su disposición (2013, pp.130-131). Según similitudes y diferencias se distinguen cuatro esquemas o términos ontológicos (modos de identificación):

1. animismo: semejanza de interioridad, diferencia de fisicalidad;
2. naturalismo diferencia de interioridad, semejanza de fisicalidad;
3. totemismo: semejanza de interioridad y fisicalidad y
4. analogismo: diferencia de interioridad y fisicalidad.

A las cuatro ontologías se les asignan características determinadas: en el animismo se encuentran los humanos y no-humanos en una equidad ontológica. Las entidades viven en una sociedad cósmica igualitaria y se diferencian a lo largo de un plano horizontal. No existe un poder superior. El animismo incluye, p. ej., el chamanismo y el olvido activo de los muertos (Descola, 2013, pp.129-143). En el analogismo cada ser es singular. Relaciones y similitudes se realizan temporalmente por medio de analogías y asociaciones simbólicas. Esta diversidad es organizada en un plano vertical: en su punta se encuentra una singularidad/entidad superior. Muestras del analogismo son la formación de especialistas, entre otros, para rituales y la interpretación de signos (adivinamiento, posesiones, etc.), atención a la vida en el más allá, culto de los ancestros y la institución del sacrificio (Descola, 2013, pp.201-231).

Diversas etnografías (p. ej. Århem & Sprenger, 2016; Halbmayer, 2012) han demostrado que algunas cosmologías reúnen igualmente características de diferentes ontologías. En el caso wayuu, se puede resumir que la ontología dominante es el animismo, a pesar de una fisicalidad diferente y una interioridad (o energía espiritual) semejante, representada por el concepto *aa'in* (alma, fuerza vital, espíritu), aunque gradualmente diferente (como voy a demostrar más adelante). Se mantiene la institución del chamanismo, pero hacen falta características «típicas» del animismo como el olvido activo de los muertos. Por el contrario, los antepasados humanos juegan un papel muy importante. Además su ontología tiene rasgos de totemismo—cada clan matrilineal tiene animales totémicos con los que comparte la misma substancia representada por *e'irukuu* (carne, cualidad), aunque en diferentes formas que toma representada por *ataa* («la envoltura», piel y en un sentido más amplio:

el cuerpo), y la misma interioridad—, y de analogismo como la institución del sacrificio, el oráculo y la interpretación de símbolos oníricos en la que la analogía es el modo de establecer relaciones por similitudes y diferencias (p. ej. una picadura de avispa en sueños es una picadura «por bala», es decir, ser víctima de un atentado en la realidad, creándose así un conflicto).

Según mi entendimiento se plantean las ontologías, así como los esquemas cognitivos en orden de experiencia por medio de la socialización. Además, «persona» es un concepto teórico que describe a todos los seres que de una forma animada poseen agencia e interactúan con los seres humanos. La persona es, por una parte, individual, ya que las entidades poseen características interiores (conciencia reflexiva, agencia, memoria, intencionalidad, subjetividad, lenguaje universal), que les permiten comunicarse y, por otra, tiene una parte relacional, ya que solamente en la comunicación con una parte opuesta se constituye la personalidad: sólo la respuesta o reacción a un primer intento de comunicación con una parte opuesta como pareja de interacción hace posible que esta parte opuesta se convierta de un «objeto» clasificado como «persona en potencia» a «sujeto» es decir a una «persona» concreta. Es concretamente durante la comunicación que se es consciente del mundo viviente de la persona opuesta hasta que se le permite a ella tener una perspectiva (Sprenger, 2016, pp.86-87). En otras palabras, la atribución de ser persona es ontológica pero la determinación específica de la personalidad ocurre por medio de la interacción social.

Si esbozamos el concepto wayuu de la persona, a la luz de la teoría formulada, la personalidad no se restringe al ser humano con vida, incluye a animales, plantas, minerales y seres trascendentales (deidades, *Yolujaa*, etc.), por lo tanto en la cosmovisión wayuu *aa'in* (alma o espíritu) une a todos los seres, ya que se puede interpretar su significado como corazón, mente, voluntad y juicio (Capitán & Capitán, 2005, p.13; Jusayú & Olza Zubiri, 1988, p.15) o «fuerza vital» que está representada en su forma antropomorfa por *Lapiü*. Algunos informantes creen que *aa'in* es todo con lo que y de lo que se sueña. No siempre es una persona: si se sueña con una casa, esto no significa que sea un sujeto, también puede ser un signo. Si la casa empieza a hablar con la persona que sueña y la persona reconoce su interioridad/conciencia se establece su personalidad. Los contenidos transmitidos en la palabra *aa'in* remiten a los atributos que una persona completa posee: conciencia reflexiva, capacidad de entender y aprender, juicio, discernimiento, memoria, emocionalidad, intencionalidad y lenguaje. Así todos los seres, sin y con un cuerpo físico, con el cual se puede comunicar e interactuar en los sueños «como con un wayuu» (Rosa, Riohacha, 06-24-2012) son consideradas personas.

Para Descola, junto a la identificación, el «modo de relación» genera lo que se puede llamar «gramática de cosmologías». Bajo el modo de relación se entienden expresiones sociales de una ontología dada que especifica las relaciones entre

términos (Descola, 2013, pp.112-115). Para Descola los seis modos de relaciones más relevantes son: don, intercambio, predación, así como producción, protección y transmisión (2013, pp.309-336). La expresión ontológica no determina una relación, así, percibir un animal como persona no nos informa sobre las relaciones que ellos mantienen. Puede ser de robo, protección o disputa (2013, p.112). En el caso wayuu los modos de relación que permean la socialidad intrahumana e interhumana más importantes son de protección en contra del mal, la transmisión (p. ej. de conocimiento para hacer remedios) e intercambio (sacrificios pagos p. ej. en los rituales de curación). La predación juega además un papel importante (p. ej. seres míticos cazan al humano) ya que muchas veces se vuelve un intercambio forzoso, p. ej. en las negociaciones que se dan en las ceremonias de curación por robo de *aa'in*. En este artículo se investigarán con mayor profundidad el intercambio, protección y transmisión.

La creación del mundo, personas y *Maleiwa*

Los rituales y mitos son expresiones estructuradas de conceptos socio-cosmológicos que forman el marco para construir y distinguir a una persona. A causa de diferentes contextos, situaciones y actores, los mitos, rituales y cosmologías nunca son idénticos en todos los aspectos, aunque sus elementos principales son constantes (Halbmayer, 2013 pp.108ff). En el caso wayuu, el génesis se lleva a cabo en diferentes etapas y dura por varias generaciones (de «personas») hasta que el ser humano es creado (Paz Ipuana, 1973; Jusayú, 1986; Perrin, 1987, 1997; Finol, 2001; Pocaterra, 2009). De *Sá'wai-Piuushi* (obscuridad de la noche) emergen los astros y otras entidades míticas como *Mma* (tierra), *Juya* (lluvia), etc. (Jusayú, 1986; Pocaterra, 2009). Las deidades son entendidas como los primeros wayuu (ser humanos) con poderes «sobrenaturales». Las siguientes generaciones son descendientes de *Juya* (hombre superior y móvil) y sus esposas inmóviles *Mma* (la tierra que da vida) o *Pulowi* (sequía). *Pulowi* actúa por medio de sus emisarios *Wanülüü* que hieren a los humanos (Perrin, 1987 pp.78-93). *Juya* y *Mma* engendran a las próximas generaciones: *wunu'u* (plantas) que curan y protegen, *uchii* (pájaros) y *mürülü* (animales) que tienen habilidades transformadoras y oficios diversos. Por diferentes razones los animales, montañas y estrellas perdieron su forma humana para siempre (Perrin, 1997; Mancuso, 2020). Los humanos fueron creados después de ellos: por esa razón los humanos consideran a las deidades, plantas y animales como sus abuelos. Existen dos versiones acerca de la creación del hombre y la mujer: 1) Son hijos de *Juya* y de *Mma* (Perrin, 1987, pp.79-85; Pocaterra, 2009, pp.22-31). 2) Fueron creados de barro por *Maleiwa* (Finol, 2007, pp.138-145; Perrin, 1987, pp.59-69). Para la mayoría de wayuu no-cristianos *Maleiwa* es uno de los Mellizos Transformadores que peleó con el Jaguar o los «Hombres-tigres» y lo(s) expulsó de la Guajira. Como demiurgo y héroe civilizador agrupó a los hombres según castas con animales totémicos, mujer y hombre. Después se retiró a un lugar inaccesible.

Todas las personas tienen *aa'in* pero es diferente según el poder que se tiene. Las deidades se encuentran sobre las criaturas (emisarios, plantas, animales y humanos); esta estratificación se da según su autoridad por edad, relaciones familiares, grados de poder (fuerzas/potencias). La diferencia de fuerza se observa no solo en la forma física, sino también en la interioridad que se encuentra representada en diferentes habilidades de dioses, plantas, animales y humanos. La fisicalidad (substancia) está determinada por *e'irukuu* (heredada por línea materna) y su forma por *ataa*.

En diferencia al animismo estándar, las relaciones entre diferentes seres no están reducidas a un plano horizontal, sino está escalonada en una forma modesta y difusa: las entidades míticas antropomorfas mantienen relaciones asimétricas con sus descendientes. Dependiendo del contexto son protectores o agresores.

A causa de la misión cristiana, el término de *Maleiwa* es sinónimo de Dios. Todos mis informantes describen al Dios cristiano como creador del mundo, los hombres y el origen de *aa'in*: «Soy cristiana. Creo que Dios nos hizo, *Maleiwa*. Hizo este mundo como lo ves. ¿De qué viene el alma? ¡Dios lo hizo!» (Ana, Manaure, 03-13-2012).

Se notan dos tendencias que fortalecen la asimetría de relaciones intersubjetivas entre la sociedad cosmológica: 1) El rechazo de los seres míticos: solo existe *Maleiwa*. Los fenómenos naturales pierden su subjetividad y son cosificados como fuerzas o leyes de la naturaleza creados por Dios o como fuerzas/atributos del Dios cristiano. Los humanos tienen una relación de dependencia con Dios. 2) *Maleiwa* como autoridad superior. Se acepta la creencia y la subjetividad de los seres míticos pero subordinados a *Maleiwa*. Sus interioridades no son tan potentes, ya que sus agencias son restringidas por *Maleiwa*. Los humanos se relacionan con *Maleiwa* y con los otros seres míticos.

Maleiwa en las interpretaciones no-cristianas es portador de la cultura en relación con los humanos, pero sin singularidad superior. En las interpretaciones evangélicas, *Maleiwa* es todopoderoso (el bien *per se*): la jerarquía de la sociedad cosmológica cambia y aumenta la asimetría entre *Maleiwa* y los humanos por sus poderes de interioridad.

A causa de las relaciones intersubjetivas cambian sus cualidades: mis informantes no-cristianos respetan y temen a las entidades míticas, no conocen o practican un ritual para adorar o llamar solo a *Maleiwa*. Si bien existen rituales con referencia a todas las deidades, para llamar lluvia, para calmar entes malvados o satisfacer seres trascendentales como p. ej. los sacrificios y *yonna* (baile tradicional), estos actos son considerados como intercambios, no como adoraciones. Los wayuu evangélicos adoran a *Maleiwa* en los ritos tradicionales agregando rezos evangélicos.

La persona humana viva

El término wayuu significa «persona» y ser humano que posee *aa'in*, el alma, la cual está conectada con *Lapü* (el sueño), formado de la misma substancia *aa'in*. *Lapü* dota al feto de *aa'in* dándole un alma y quitándosela al morir. Cuando el wayuu duerme *aa'in* abandona el cuerpo y viaja al reino transparente de *Lapü*, ya que los sueños son real para el alma (Perrin, 1997 p.36). Es en el sueño y por la substancia *aa'in* que las personas humanas y no humanas pueden comunicarse entre ellos, por eso, en caso de viajar demasiado lejos durante un sueño, el alma puede ser herida p. ej. por *Wanülüü* mostrando el cuerpo enfermedad. La relación entre el concepto *aa'in* (alma) y el sueño es tan fuerte, que una persona que no sueña es considerada sin alma: así la capacidad de soñar y las interpretaciones de un sueño⁸ son muy importantes para los wayuu.

Además, en la interpretación tradicional, una persona humana se compone no solo de un elemento «espiritual» (*aa'in*) sino también de un elemento físico formado en el acto sexual. Por medio de la eyaculación, el semen recae en la sangre

⁸ Existen tres tipos de sueños: 1) sin sentido, 2) los que expresan sugerencias de Yolujaa, y 3) los entendidos en retrospectiva.

de la menstruación y se convierte en substancia corporal, *e'irukuu*. La madre da *e'irukuu*, y el padre *ashaa*, substancia que lleva la vida y corre por arterias y venas, es decir, la sangre o el semen (Goulet, 1978, p.13; Mancuso, 2008, p.5); además cada cuerpo tiene *ataa* y *jiipü* (los huesos), que son también características humanas. Cada wayuu pertenece a un clan por descendencia matrilineal (*e'irukuu*). El grupo de parentesco uterino se llama *apüshii* y el grupo parentesco matrilineal del padre se llama *oupayu*, estos son base del orden social y determinan la personalidad concreta. El individuo tiene derechos y obligaciones por herencia: los miembros de un *apüshii* comparten cementerio, tierra, pozos y son responsables de cumplir en caso de deuda o exigir compensación (Goulet, 1978; Perrin, 1997, p.11), de este modo, la sociedad wayuu se estratifica por preponderancia económica, social y familiar. Con todo, las relaciones se basan en valores asimétricos construyendo formas de jerarquías relativas y transitivas.

Además de la importancia de los sueños para entender su centralidad en la conformación del alma, los rituales de pubertad son también fundamentales para entender la conformación de la persona wayuu. Durante la niñez *aa'in* se desarrolla, resultando para las niñas en un ritual de encierro (reclusión) que marca la transformación de niña a mujer adolescente en un círculo familiar (mujeres *apüshii*) al tener la niña su primera menstruación. Durante el ritual se le transfieren conocimientos y atributos femeninos (firmeza, belleza, sinceridad, etc.) (Finol, 2007). Los hombres no tienen ritual alguno, se espera que «tengan capacidades y el conocimiento» (Ana, Manaure, 05-09-2012).

En la interpretación tradicional la forma individual del alma es finita (la esencia del alma es el sueño), perdiéndose después en el anonimato. Para mis informantes cristianos Dios creó el alma y él o *Lapü* la implantó en el cuerpo: 1) El alma en su forma individual es eterna porque al morir regresa a Dios esperando la resurrección. 2) El alma no consiste de sueño; soñar es una facultad que fue agregada al alma por Dios. Soñar es un medio de comunicación entre Dios y el humano «soñar es como teléfono, para comunicarse con Dios, que vive lejos» (Conversación con Jhon, Manaure, 06-21-2012). En este contexto espiritual los sueños son una actividad onírica que pueden llegar a ser profecías divinas (fuerza del bien) o amenazas del diablo (fuerza del mal).

Se distinguen tres tipos de «persona» en el sentido de ser humano: wayuu (utilizado como endónimo), *alijuna* (persona no indígena) o *kusina* (indígena no wayuu). Estos tres tipos poseen los atributos del ser humano: *è'irukuu*, *aa'in*, *ataa*, *ashaa*, *jiipü*. En la interpretación cristiana wayuu *alijunas* y *kusinas* son seres humanos, pero de otra clase por origen e índole de *è'irukuu* y *aa'in*. La diferencia intraétnica de la sustancia (*è'irukuu*) es mucho menor. La fisicalidad tiene diferencias no solo graduales (diferentes tipos de wayuu) sino también considerables (diferentes especies de gente). Esta lógica es reflejada también en la estructura cosmológica:

Figura 1. Diferencia ontológica por fisicalidad/substancia (*è'irukuu*)

	Distancia fina -Diferentes tipos de wayuu	Distancia considerable -Diferentes tipos de personas
Ser humano (<i>ataa</i> /forma semejante)	Dentro de un clan y otro: Uliana : Epieyu : Ipuana : etc.	Entre <i>alijuna</i> : <i>wayuu</i> : <i>kusina</i>
Sociedad cosmológica (<i>ataa</i> /forma diferente)	Dentro de la misma clase de seres: entre <i>wunu'u</i> (plantas), entre <i>uchii</i> (pájaros), entre <i>mülülü</i> (animales) y clases de deidades	Entre clases: deidades : <i>wunu'u</i> : <i>uchii</i> : <i>mülülü</i> : ser humano

Fuente: autora

Mientras hay diferencias interétnicas considerables en el fisicalidad, la capacidad de soñar es muestra de la interioridad universal. Las características básicas de la interioridad (conciencia reflexiva, agencia, etc.) se consideran iguales pero reconocidas gradualmente de forma diferente.

La persona no-humana *Yolujaa* y su interacción con los humanos

Con Yolujaa se comunica en los sueños igual como con una persona. Solo que no son, son espíritu, de los recién muertos.

(Julia, Uribia, 03-15-2012)

Cuando un wayuu muere *aa'in* sale de su cuerpo, se convierte en *Yolujaa*, espectro, sin hueso ni cuerpo que inicia su viaje a *Jepira*. En el primer entierro se reúne la familia y sus amigos para velarlo y preparar su camino a *Jepira* (Finol & Fernández, 2012; Goulet, 1981 pp.285-286). Es en este momento cuando se produce el sacrificio del rebaño del muerto. La carne que resulta es repartida entre los invitados en función de su rango y la posición que ocupan en el sistema de parentesco. Los familiares cercanos (*apüshii*, pareja, hijos) no pueden comer de esta carne porque se considera que sería como ingerir su propia carne. Es pertinente señalar que las almas de los animales sacrificados acompañarán al difunto en *Jepira*.

Los textos y mis informantes consideran que *Yolujaa* es un espíritu de alguien recién fallecido, se diferencia de *Wanülüü* por los años que lleva muerto. Estos espectros se comunican por medio de los sueños. Por ser antepasados humanos siguen vinculados por *e'irukuu* y son parte de la familia. La relación interpersonal entre *Yolujaa* y los vivos es ambivalente; se les respeta y se les teme. *Yolujaa*, como antepasados benévolos, protegen; pueden alertar a sus familiares, dan consejos o comparten conocimientos como el uso de remedios.

Los *Yolujaa* exigen a su familia que cumplan sus deseos, negarse puede causar la muerte:

Té voy a contar que le pasó a un amigo mío [...] Soñó con su abuela que tenía sed y hambre, que era tiempo que se reuniera con su familia. ¡Y él y su familia no hicieron caso! [...] Después de otro mes se murió otro familiar. [...] Ella apareció en los sueños y les regañó, ¿quieren que mate a toda la familia? [...] tengo hambre y sed [...] les entró miedo, y empezaron con toda la vaina, ¿no? Sacaron los restos y los llevaron a la Alta Guajira. [...] Desde que pasó esto, ellos creen en los sueños. (Nemesio, Maracaibo, 05-15-2012)

Aquí se enumeran las características de interioridad *Yolujaa*: conciencia racional, memoria, emociones, voluntad, agencia, y, por otra parte, el *Yolujaa* familiar, aunque temido es benévolo, en caso contrario (si no son familiares) tienden a causar desgracias y ser feroces. Todos estos aspectos (benévolo/malvado), explica Segovia (1998, pp.15-17), se deben a que el muerto se va alejando de la persona que era vivo y se vuelve más agresivo, sanguinario y destructor. No existe ninguna discontinuidad repentina en las relaciones intersubjetivas por la muerte, sino que es una transformación lenta.

Según los wayuu el encuentro con un *Yolujaa* puede causar dos tipos de enfermedades o males: 1) *ayuulee*, enfermedades comunes atendidas por el médico, 2) *wanülüüü*, provocadas por ataques de espíritus y seres míticos que ven al humano como presa, entre ellos, *Yolujaa* (*yolujasiraa*, que pueden ser curadas) y *Wanülüüü* (*wanülüüüsiraa*, que en muchos casos no tienen curación). La enfermedad *wanülüüü* solo pueden tratarla *piaches* (*outsü* (f), *outshi* (m), chaman wayuu) que son elegidos por espíritus auxiliares. Estos espíritus son, según mis informantes, *Yolujaa*, o *Wanülüüü anashii* («*Wanülüüü* bueno»). Los *piaches* viajan al otro mundo por medio de cantos, el sonido de la maraca y el jugo del tabaco, para lo cual llaman a espíritus auxiliares y negocian la curación⁹ (Perrin, 1997). Pero no solo los *piaches*, también *ourakuy* (*ourakut* (f) *ourakuy* (m); oráculo) se comunican con *Yolujaa*, responden preguntas y dan consejos, pero no curan enfermedades.

Entre otros elementos (dietas, danzas, baños, etc.), en que los sacrificios de animales y los ofrecimientos de alcohol, tabaco, etc., son parte fundamental de estos ritos. Los sacrificios establecen relaciones asimétricas intersubjetivas que constituyen la personalidad de los agentes y se consideran como «pagos» a los espíritus (intercambio de común acuerdo) o para liberar a presas (intercambio forzado), además son substitutos porque el objeto o animal tiene semejanza con la persona por la que y con la que se hace el sacrificio (Descola, 2013, pp.230-231). En el caso wayuu, los animales del rebaño son substitutos de sus dueños porque comparten *aa'in* y están vinculados por *e'irukuu*, así, en la interacción con espíritus, la carne de la víctima es prohibida para su dueño y *apiüshii*. Es necesario señalar que las ofrendas no pueden ser circunscritas a prácticas chamánicas de especialistas (*piachi*, *ourakuy*):

Una vez soñé con un familiar. Me avisó que tengo que matar un chivo [...] y hacer comida para regalar. Si no, va a pasar algo malo. Así lo hicimos y el mal se alejó. (Rosa, Riohacha, 06-24-2012)

Según la interpretación cristiana de mis informantes, *Yolujaa* es el diablo. En la forma «ligera» toda víctima de asesinato o de carácter malvado y/o no creyente puede transformarse en *Yolujaa* siendo fuerte como un dios, pero más débil que *Maleiwa*. *Maleiwa* y *Yolujaa* son polos opuestos del eje entre el bien y el mal. Los espíritus de deudos o desconocidos son considerados *Yolujaa* disfrazados de familiares.

⁹ Como curación se entiende la liberación y retorno o recuperación de *aa'in*.

Figura 2. Interpretación de Yolujaa

	No-cristiana	Cristiana-evangélica	
		Interpretación cristiana 1 – «ligera»	Interpretación cristiana 2 – «radical»
Interpretación del ente	Alma de wayuu recién muerto	Demonios, espíritus malignos	Semi-dios: diablo, forma antropomorfa del mal
Carácter	Benévolo/malvado	Malvado, feroz	El mal <i>per se</i>
Relación interpersonal con wayuu	Ambivalente: protector y agresor	Agresor	Agresor
Interioridad	Semejante a humano pero diferenciado gradualmente por el poder	Semejante a <i>aa'in</i> transformado, gradualmente hay distancia casi hasta el límite	Diferencia total, no tiene alma wayuu; no se sabe de donde llegó su espíritu
Fisicalidad	Diferente, sin cuerpo, vinculado con <i>e'irukuu</i>	Diferente	Diferente

Fuente: autora.

Los *Yolujaa* y otros seres (*Wanülüüü*) son en la tradición evangélica sinónimos en relación con sueños, piachismo o demonios. Las prácticas del *ourakuy* y *piachi* son consideradas como pactos diabólicos. En relación a la enfermedad y la curación no se ha puesto en duda la efectividad de las prácticas, pero sí han sido rechazadas:

Los outsü y ourakuy siempre trabajan con Yolujaa [diablo]. ¡Si te digan otra cosa, es mentira! Nunca escucho que trabajan con espíritu santo o la virgencita. Pero no es cosa de Dios, es cosa del diablo. (Rosa, Riohacha, 06-24-2012)

Con respecto a la ontología, según la interpretación cristiana de las almas difuntas familiares, los *Yolujaa* comparten la misma subjetividad, pero de diferentes grados de fuerza y se diferencian por la fisicalidad del ser humano, aunque siguen vinculados con su «carne», por eso pueden ser identificados como familiares. En diferencia a la interpretación previa como diablo *Yolujaa* no tiene interioridad ni fisicalidad en común con los seres humanos. El carácter ambivalente de *Yolujaa* rompe en medio de la dicotomía del bien/mal, a lo largo de la lógica simbólica. El *Yolujaa* se convierte por completo en el otro. Esta ruptura se halla en diferentes interpretaciones del más allá.

Al comparar las figuras 2 y 3 se hace evidente la diferencia en los aspectos benévolo y malvado de familiares de recién muertos según la interpretación cristiana ligera. Así los *Yolujas* son interpretados como espíritus familiares feroces/malvados mientras los antepasados recién muertos en su aspecto benévolo son nombrados *Müliashii* actuando como mensajeros de Dios para alertar y aconsejar a los humanos vivos.

Figura 3. Interpretación de antepasados directos (espíritu familiar recién muerto)

	No-cristiana	Cristiana-evangélica	
		Interpretación cristiana 1 – «ligera»	Interpretación cristiana 2 – «radical»
Interpretación del ente	<i>Yolujaa</i> , alma de wayuu recién muerto	Mensajero de Dios, agencia limitada por Dios	<i>Yolujaa</i> disfrazado
Carácter	Benévolo/malvado	Benévolo	Malvado
Relación interpersonal con wayuu	Ambivalente: protector y agresor	Emisario de Dios → la relación de protección es divina	Agresor
Interioridad	Semejante a humano pero diferenciado gradualmente por el poder	Semejante a humano pero gradualmente diferente por ser libre de pecado	a) Diabolo: diferente b) Demonio: semejante (<i>aa'in</i> transformado) distancia considerable
Fisicalidad	Diferente, sin cuerpo humano, sigue vinculado con <i>e'irukuu</i> espiritualmente	Diferente	Diferente

Fuente: autora.

En general, las peticiones del espíritu tienen que ser cumplidas, no importa que sean de *Müliashii* o *Yolujaa* para prevenir el mal o calmar al *Yolujaa*. Si la amenaza del sueño no es grave, se realizan «pequeños» rituales para contrarrestar las pesadillas con el fin de alejar al mal (*Yolujaa*): se hacen baños con agua pura fría o plantas protectoras que son secreto de familia. Estos rituales vienen acompañados de oraciones evangélicas.

El segundo entierro, *Jepira* y el más allá

*Se hace el segundo velorio cuando uno sueña con el difunto.
Nos pide comida y bebida. [...] Si no lo hacemos caso, nos
castiga, algo malo va a suceder.*
(Nidia, Media Luna, 03-26-2012)

En el segundo entierro, *anajanaa* (acomodar, ordenar), realizado tres o hasta diez años después del primero, se exhuma el cadáver, se limpian los huesos extrayendo la carne, se vela al difunto y se le entierra nuevamente en el osario de su *apüshii*. Al igual que Goulet (1981) y Nájera Nájera & Lozano Santos (2009), yo interpreto este acto como un ritual de paso que señala el cambio del estado de *Yolujaa* como

espectro «individual» para volverse un *Yolujaa* más anónimo, sin compromisos, a través de la limpieza se disuelven las obligaciones familiares recíprocas con excepción de la exhumadora (*apüşhii*).

El cristianismo no ha cambiado el valor del segundo entierro, pero sí su interpretación. En la investigación de García Gavidia & Valbuena (2004) los miembros de iglesias evangélicas ven en el ritual wayuu similitudes con el libro del Éxodo: los israelitas abandonan Egipto, exhuman los huesos de José llevándolos a la Tierra Prometida. Mis informantes cristianos confirmaron lo anterior pero no consideran necesario el segundo entierro (es importante como acto social para la cohesión y solidaridad wayuu) porque el alma al morir regresa a Dios; algunos de ellos entienden el segundo entierro como muestra de respeto a las creencias de los familiares y amigos no cristianos. Es la despedida al terminar el luto, cuando los huesos se unen con los de sus antepasados.

Los wayuu no-cristianos consideran a *Jepira* como un lugar sin contaminación y de abundancia. Las interpretaciones de mis informantes evangélicos pueden ser catalogadas en cinco categorías: 1) *Jepira* como parte de la creencia wayuu no-cristiana; 2) *Jepira* como lugar de descanso, donde «esperan las almas hasta Dios las resurgirá» (Diario, conversación con Manuel, Manaure, 05-10-2012); 3) *Jepira* como «purgatorio»¹⁰; 4) *Jepira* como la tierra prometida de Dios y 5) como tierra del diablo.

Estas interpretaciones incluyen una escala (bien-mal) que define los seres y transforma la relación intersubjetiva. En su interpretación como lugar de descanso los seres son considerados como «limpios del mal». El purgatorio es un lugar de transformación de personalidad y absolución. En la tierra del diablo habitan demonios y almas malvadas.

Perrin (1997), Segovia (1998) y algunos informantes explican que los *Yolujaa* dejan de existir cuando nadie los recuerda. El espíritu «se vuelve anónimo» y se convierte en *Wanülüü* o regresa al mundo de los vivos en forma de lluvia. El proceso de olvido empieza con la llegada a *Jepira* (segundo entierro). En la interpretación evangélica wayuu el alma es eterna por estar sin pecado y no se convierte en parte del entorno. El cuerpo se vuelve polvo. La existencia espiritual cristiana-evangélica se convierte de ser un ciclo en una línea.

Conclusión

En conclusión, se puede decir que se están dando cambios en la cosmología y ontología wayuu a causa de las influencias cristianas y evangélicas, los que pueden ser entendidos como un acercamiento a un fenómeno complejo. Se distinguen

¹⁰ El espíritu regresa a Dios [...] pero antes uno vive en la tierra de los muertos hasta que Dios considere necesario. [...] porque hay que limpiarse del mal. (Franco, Villa del Rosario de Perijá, 04-14-2012)

tendencias en la integración de elementos cristianos a lo largo del eje del polo «*Maleiwa* como Dios superior de las otras entidades míticas» y el polo «*Maleiwa* como ser omnipotente, autoridad superior y negación de otras entidades míticas». Este último polo lleva a la cosificación de la naturaleza. Ambos polos conducen a una jerarquización agudizada de los seres y como consecuencia a un aumento de las relaciones asimétricas, lo que indica una graduación ampliada de la personalidad (la distancia de interioridad por fuerza/habilidad). En relación a la noción de persona, el alma individual cambia de finita a infinita. La relación entre humanos y *Maleiwa* se vuelve de protección y dependencia.

El carácter ambivalente del *Yolujaa* en la interpretación tradicional se desplazaría a lo largo del continuo benévolo-malvado, dependiendo de la interacción concreta. Debido al cristianismo evangélico se desvincularía el elemento benévolo de *Yolujaa*, interpretado como «el mal *per se*» (interpretación «radical») o «espíritus malvados» (interpretación «ligera»). En el primer caso se convierte en el diablo, semi-dios, no tan poderoso como *Maleiwa*. Ontológicamente se puede dar una discontinuidad total (diferencia entre interioridad/fisicalidad) porque no tienen nada en común con las personas humanas convirtiéndose en un otro total. En el segundo caso, mantienen una interioridad semejante al humano, en la graduación existe una distancia considerable. La relación que mantienen los humanos con *Yolujaa* es de agredido y agresor. El elemento benévolo antiguo se encuentra en las almas wayuu de parientes muertos que actúan como mensajeros y emisarios de Dios, perdiendo agencia. Se conserva la misma interioridad, aunque gradualmente distinta (limpio de pecado). La fisicalidad es diferente. Los humanos no tienen una relación de protección con los familiares muertos, sino a través de ellos con Dios. Este cambio del concepto *Yolujaa* se puede ver reflejado también en el entendimiento de *Jepira*.

La (re)interpretación de lo vivido en conflicto con los elementos religiosos culturalmente ajenos es un proceso dinámico. Así aparecen en la vida cotidiana contradicciones y oposiciones entre las creencias y conductas debido a la interpretación de situaciones específicas y relaciones intersubjetivas. La función de los sueños, rituales y ofrendas es de establecer y definir relaciones interpersonales. Esta función no cambia, pero sí su contenido e interpretación (símbolos oníricos, personas en sueños, nuevos elementos en rituales como rezos, etc.) debido a la influencia de las iglesias evangélicas.

Referencias

Århem, K. & Sprenger, G. (Eds.). (2016). *Animism in Southeast Asia*. London/New York: Routledge.

Bird-David, N. (1999). 'Animism' revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*, 40 (Supplement), 67-91. <http://www.jstor.org/stable/10.1086/200061>

Capitán, D. M. & Capitán, L. B. (2005). *Diccionario básico ilustrado*. Bogotá: Editorial Fundación para el Desarrollo de los Pueblos Marginados.

Descola, P. (2013 [2005]). *Beyond Nature and Culture*. Chicago/London: The University of Chicago.

Descola, P. (1992). Societies of Nature and the Nature of Society. En A. Kuper (Ed.). *Conceptualizing Society*, (pp.107-126). London/New York: Routledge.

Finol, J. E. (2007). *De niña a mujer... El rito de pasaje en la sociedad contemporánea. Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, 17, 171-185. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18501711>

Finol, J. E. (2001). *Mito y cultura guajira. Contribución a la semiótica del mito guajiro*. Maracaibo: Universidad del Zulia.

Finol, J. E. & Fernández, J. Á. (2012). *Etnografía del rito: reciprocidad y ritual funerario entre los guajiros*. Maracaibo: Universidad del Zulia. www.joseenriquefinol.com/v4/index.php/articulos/articulos-en-espanol/23-etnografia-del-rito-reciprocidad-y-ritual-funerario-entre-los-goajiros

García Gavidia, N. & Valbuena, C. (2004). Cuando cambian los sueños. La cultura wayuu frente a las iglesias evangélicas. *Opción*, 20(43), 9-28. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31004301>

Goulet, J. G. (1981). *El Universo social y religioso guajiro*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

Goulet, J. G. (1978). *El parentesco guajiro de los apüshii y de los oupayu*. Colección de lenguas indígenas, serie menor 6. Maracaibo-Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

Halbmayer, E. (2019). Amerindian Sociocosmologies of Northwestern South America: Some Reflections on the Dead, Metamorphosis, and Religious Specialists. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 24(1), 13-31. <https://doi.org/10.1111/jlca.12381>

Halbmayer, E. (2013). Securing a Life for the Dead among the Yukpa. The Exhumation Ritual as a temporary Synchronisation of Worlds. *Journal de la Société des Américanistes*, 99(1), 105-140. <https://doi.org/10.4000/jsa.12620>

Halbmayer, E. (2012). Amerindian Mereology: Animism, Analogy, and the Multiverse. *Indiana*, 29, 103-125. https://www.researchgate.net/publication/275641992_Amerindian_mereology_Animism_analogy_and_the_multiverse

Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.

Ingold, T. (1996). Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment. En R. F. Ellen & K. Fukui (Eds.). *Redefining nature: Ecology, Culture and Domestication*, (pp.117-155). Oxford: Berg.

Jusayú, M. Á. (1986). *Achi'ki (relatos guajiros)*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

Jusayú, M. Á. & Olza Zubiri, J. (1988). *Diccionario sistemático de la Lengua Guajira*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

Mancuso, A. (2008). Descent among the Wayuu. Concepts and Social Meanings. *Journal de la société des américanistes*, 94(1), 99-126. <https://doi.org/10.4000/jsa.9143>

Mancuso, A. (2020). The Place of Livestock in human-non-human Relationship among the Wayuu. En Halbmayr, E. (Ed.). *Amerindian Socio-Cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica. Toward an Anthropological Understanding of the Isthmo-Colombian Area*, (pp.301-328). London: Routledge.

Meiser, A. (2018). Christian indigenous identities and alter-native modernities in the upper Amazon. En E. Halbmayr (Ed.). *Indigenous Modernities in South America*, (pp.103-130). Canon Pyon: Sean Kingston Publishing.

Morillo Arapé, A. J. & Paz Reverol, C. L. (2008). Los sueños y su importancia en el pronóstico y tratamiento de la vivienda de los wayuu en Venezuela. *Gazeta de Antropología*, 24(2).art. 54. <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=2302>

Mussat, E. (2009). Representaciones y técnicas del cuerpo entre wayuu pentecostales. *Boletín Antropológico*, 27(77), 257-280. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=71222499001>

Mussat, H. (2010). La Santa Cena del culto pentecostal wayuu CRAPE: rito de comunión sincrético. *Opción*, 26(62), 41-55. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31015653004>

Nájera Nájera, M. & Lozano Santos, J. (2009). Curar la carne para conjurar la muerte. Exhumación, segundo velorio y segundo entierro entre los wayuu: rituales y prácticas sociales. *Boletín de Antropología*, 23(40), 11-31. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/boletin/article/view/6473/5941>

Paz Ipuana, R. (1973). *Mitos, leyendas y cuentos guajiros*. Caracas: Instituto Agrario Nacional.

Perrin, M. (1997 [1992]). *Los practicantes del sueño. El chamanismo wayuu*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.

Perrin, M. (1987 [1976]). *The Way of the Dead Indians*. Texas: University of Texas Press.

Pocaterra, J. (2009). *Narraciones de los abuelos wayuu*. Caracas: Gobierno Bolivariano de Venezuela. http://bibliotecadigital.fundabit.gob.ve/wp-content/uploads/2019/10/ColeccionMaestro/Narraciones_abuelos_wayuu_1-32.pdf

- Segovia, Y. (1998). Crimen y otredad en la sociedad wayuu (interpretación a partir del significado mítico del «mal»). *Boletín Antropológico*, 44(3), 5-33. http://www.saber.ula.ve/bitstream/handle/123456789/18463/yanet_segovia.pdf;jsessionid=4AAE4C54A3D819C12A18C65BFB07DCBD?sequence=1
- Sprenger G. (2016). Graded personhood. En K. Århem y G. Sprenger (Eds.). *Animism in Southeast Asia*, (pp.73-90). London/New York: Routledge.
- Tinder, D. (1989). Evangelicalismo. En N. Wilton. *Diccionario de Historia de la Iglesia*, (p.422). Miami: Editorial Caribe.
- Vilaça, A. (2016). *Praying and Preying. Christianity in indigenous Amazonia*. Oakland: University of California Press.
- Vilaça, A. & Wright, R. (Eds.). (2009). *Native Christians. Modes and Effects of Christianity among indigenous People of the Americas*. Aldershot: Ashgate.
- Villalba Hernández, J. A. (2008). Wayuu resistencia histórica a la violencia. *Historia Caribe*, 5(13), 45-64. <https://www.redalyc.org/pdf/937/93751303.pdf>
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469-488. <https://www.jstor.org/stable/3034157>
- Viveiros de Castro, E. (1992). *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press.