



# Desierto de memoria y recuerdos: una reflexión en torno al sujeto femenino desde la cosmovisión wayuu en la narrativa de Vicenta Siosi Pino y Estercilia Simanca Pushaina

Harold Enrique Romero Ríos<sup>1</sup>  

<sup>1</sup>Universidad Popular del Cesar, Valledupar, Colombia

## Resumen

El presente artículo de reflexión estudia la configuración del sujeto femenino a través del discurso literario de las escritoras wayuu Vicenta Siosi Pino y Estercilia Simanca Pushaina a partir de los vínculos entre los recuerdos y los hechos, que constituyen la memoria cultural de su comunidad. Desde este punto de vista, se propone un análisis sobre la relevancia del pasado al momento de develar huellas de acontecimientos históricos que marcan precedentes dentro de la tradición oral de la etnia. En este sentido, el principal hallazgo radica en que, desde el contenido ficcional de sus testimonios narrados, se establece un vínculo entre la cultura, el testimonio vivo y los imaginarios relacionados con la figura de la mujer. Se revisa la relación de los textos con una dinámica de continuidad o ruptura con las implicaciones que posee ejercer este rol dentro de la colectividad, resultado del acontecer sociohistórico como metáfora del pasado y de las prácticas sociales establecidas por el pueblo wayuu.

**Palabras claves:** mujer, memoria cultural, recuerdo, wayuu, discurso, pasado.

## Historia del artículo / Article Info

**Recibido/Received**  
28 de junio de 2023

**Aprobado/Accepted**  
23 de mayo de 2024

**Publicado/Published online**  
26 de junio de 2024

**✉ Correspondencia/Correspondence:**  
Harold Enrique Romero Ríos  
Diagonal 21 N° 29-56, Sabanas del Valle, Valledupar, Cesar, Colombia  
[heromero@unicesar.edu.co](mailto:heromero@unicesar.edu.co)

**Citación/Citation:** Romero Ríos, Harold Enrique. “Desierto de memoria y recuerdos: una reflexión en torno al sujeto femenino desde la cosmovisión wayuu en la narrativa de Vicenta Siosi Pino y Estercilia Simanca Pushaina”. *La Palabra*, núm. 49, 2024, e16159. <https://doi.org/10.19053/upte.01218530.n49.2024.16159>



# Desert of Remembrances and Memories: A Reflection on the Female Subject from the Wayuu Worldview in the Narrative of Vicenta Siosi Pino and Estercilia Simanca Pushaina

## Abstract

This article examines the configuration of the female subject in the literary discourse of Wayuu writers Vicenta Siosi Pino and Estercilia Simanca Pushaina, exploring the connections between memories and events that shape the cultural memory of their community. From this point of view, an analysis is proposed on the relevance of the past when revealing traces of historical events that set a precedent within the oral tradition of the ethnic group. In this regard, the main finding is that, through the fictional content of their narrated testimonies, a link is established between culture, the contemporary world, and the worldview of women as a proposal for continuity or rupture with the implications of fulfilling this role within the community. This role emerges as a result of socio-historical evolution, serving as a metaphor for the past and for the social practices established by the Wayuu people.

**Keywords:** woman, cultural memory, memory, Wayuu, discourse, past.

## Deserto de memória e lembranças: uma reflexão sobre o sujeito feminino a partir da cosmovisão de mundo Wayuu na narrativa de Vicenta Siosi Pino e Estercilia Simanca Pushaina

## Resumo

Este artigo de reflexão estuda a configuração do sujeito feminino por meio do discurso literário das escritoras wayuu Vicenta Siosi Pino e Estercilia Simanca Pushaina, a partir dos vínculos entre memórias e acontecimentos que constituem a memória cultural de sua comunidade. Desse ponto de vista, propõe-se uma análise da relevância do passado ao revelar vestígios de eventos históricos que estabelecem precedentes na tradição oral da etnia. Nesse sentido, a principal constatação reside no fato de que, a partir do conteúdo ficcional de seus depoimentos narrados, estabelece-se um vínculo entre cultura, testemunho vivo e imaginários relacionados à figura da mulher. Revisa-se a relação dos textos com uma dinâmica de continuidade ou ruptura com as implicações que podem exercer esse papel dentro da coletividade, resultado de eventos sócio-históricos como metáfora do passado e das práticas sociais estabelecidas pelo povo Wayuu.

**Palavras-chave:** mulher, memória cultural, lembrança, Wayuu, discurso, passado.

## Introducción<sup>1</sup>

La literatura del recuerdo<sup>2</sup> es una constante en las tendencias de producción narrativa del siglo XXI. Estas parten de la necesidad de plasmar rasgos de identidad que distan de una postura que materializa al ser humano —principalmente a la mujer— como sujeto perteneciente a un grupo social. En el caso de los wayuu, su cosmovisión gira en torno a la ideología familiar que concibe a la mujer como centro de las actividades del clan, enmarcada en un proceso de transformación física y mental mediado por componentes trascendentales como la llegada de la menstruación, el tejido y el matrimonio. Lo anterior se configura en un solo espacio que protagoniza el cronotopo del desierto, de arena amarilla y cobriza, donde cada individuo teje su vida y configura recuerdos de un ayer cuyas vistas (al pasado) idealizan su memoria cultural.

La vida del pueblo wayuu se encuentra mediada por múltiples adversidades que surten día a día su tradición oral, lo que constituye a través del tiempo la configuración de los recuerdos que mutan en cada uno de los miembros pertenecientes a la etnia. Es ahí donde aparece la literatura como vehículo que permite a las escritoras Vicenta Siosi Pino y Estercilia Simanca Pushaina dar a conocer algunas de sus vivencias. En ese marco, el texto literario es visto como una propuesta de reivindicación ante la identidad tanto de la mujer wayuu como de las costumbres y tradiciones milenarias que permean su actuar en el colectivo indígena.

Vicenta Siosi Pino es una narradora wayuu nacida en la ranchería San Antonio de Pancho, ubicada al norte de La Guajira, en el año 1965. Es comunicadora social de la Universidad Nacional de Colombia, maestrante en Escrituras Creativas de la misma universidad. Sus orígenes son la mezcla entre la etnia wayuu y las raíces italianas de su abuelo, lo que la hace heredera de un gran pasado cultural que busca contar en su escritura. En ese camino, se le puede destacar, inicialmente, como la primera mujer wayuu que logró publicar un texto. Años más tarde, la abogada y líder wayuu Estercilia Simanca Pushaina se sumó al objetivo de dar a conocer las historias de su comunidad escribiendo poemas y cuentos en los que resalta algunas costumbres y tradiciones desde la voz de la mujer.

De esta manera, el ideario cultural de la mujer wayuu se encuentra expuesto a un sistema de códigos socioculturales arraigados que trascienden todas las zonas de desarrollo de vida en el territorio, pues sus relaciones interfamiliares están conectadas con múltiples prácticas que sobreviven al paso del tiempo. Ejemplos de ello son el matrimonio a temprana edad y el previo reconocimiento de la dote<sup>3</sup>. El sujeto femenino wayuu se ve obligado a continuar con ese conjunto de prácticas que, desde lo cultural, establecen el devenir histórico para las generaciones futuras, lo que indica la existencia de tradiciones y costumbres hegemónicas de las cuales la mujer debe hacer cumplimiento. Pese a lo anterior, desde

<sup>1</sup> Este artículo es resultado de la tesis “El discurso literario en la construcción de la memoria cultural de los wayuu a partir de la narrativa de Vicenta Siosi Pino y Estercilia Simanca Pushaina”.

<sup>2</sup> Categoría inicial que trasciende en los estudios contemporáneos de reconstrucción de memorias culturales o colectivas a través de las narrativas. Al respecto, Pallarès y Villalobos (7) sostienen que en el texto literario los recuerdos se encuentran asociados singularmente a un espacio vivencial donde convergen hechos que, aunque se mantengan vivos, pertenecen a un espacio donde habita la lógica; además, inciden directamente en el arquetipo de los personajes. Entre los wayuu la remembranza constituye un insumo que sirve para interpretar desde la escritura su cosmovisión y exhibir sus formas de internalización del mundo desde sus prácticas colectivas.

<sup>3</sup> Morales, Finol y García (8) afirman que la dote representa los bienes que la familia de la novia da al novio o a la familia de este, lo cual se usa generalmente en organizaciones patrilineales. Por el contrario, cuando las sociedades son matrilineales el novio es quien entrega la dote a los tíos de la joven mujer, como en el caso de los wayuu.

el discurso literario las autoras consiguen desafiar dicho paradigma, pues son partícipes de la dinámica social del presente, desde el cual se han resignificado algunas ideologías y cosmovisiones en el pensamiento cultural de las comunidades.

### **De vientos que hacen recuerdos a brisas remembrantes a la memoria**

Aproximarse al pasado es evocar los recuerdos de un ayer, lo cual implica un ejercicio propicio y factual de la memoria como ente ideológico que materializa la realidad cultural de una comunidad. En otras palabras, el recuerdo constituye la unidad primigenia del pasado, ya que de este se alimenta el testimonio, concebido como experiencia de vida del sujeto que interpreta un hecho desde su intermediación como ser social. Al respecto, Sarlo propone que:

No recordar es como proponerse no percibir un olor, porque el recuerdo, como el olor, asalta, incluso cuando no es convocado. Llegado de no se sabe dónde, el recuerdo no permite que se le desplace; por el contrario, obliga a una persecución, ya que nunca está completo. El recuerdo insiste porque, en un punto, es soberano e incontrolable (en todos los sentidos de esa palabra). El pasado, para decirlo de algún modo, se hace presente. Y el recuerdo necesita del presente (6).

En este sentido, el recuerdo eminentemente evoca el pasado como una percepción ajena a la voluntad humana, pues algunos de estos son voluntarios y otros simplemente se activan de forma sensorial emitiendo información de hechos y vivencias que son necesarios para la vida en el presente. Por consiguiente, los recuerdos alimentan el pasado histórico y cultural de un pueblo, nutren de conocimiento dicha memoria, que, en últimas, representa experiencias directas a partir de momentos determinados que demuestran identidad en sus habitantes como agentes sociales.

Es importante distinguir que los recuerdos pueden ser *autobiográficos* y *colectivos*, en la medida en que “los primeros son aquellos recuerdos cuya fuente es la experiencia personal del sujeto sobre un determinado acontecimiento o periodo histórico (...). Y los segundos se basan en conocimientos indirectos de un hecho o momento histórico” (Halbwachs 24). Así, estos tipos de recuerdos lo que buscan es preservar en el tiempo un momento en específico ya sea producto de la experiencia personal de un sujeto o de las vivencias colectivas de un grupo social que conjuntamente se encuentra involucrado en dichos acontecimientos.

Para la cosmovisión wayuu, el pasado se concibe a partir de recuerdos colectivos motivados por prácticas milenarias que desde la tradición han traspasado a las generaciones contemporáneas. En el caso del sujeto femenino, dichas acciones son percibidas desde tres momentos importantes: el ritual del encierro, el pago de la dote y el matrimonio. Por consiguiente, esos tres estadios constituyen en el testimonio de las mujeres de la etnia rasgos de identidad que proveen un registro histórico de sus costumbres como colectivo indígena social. En la narrativa de Siosi Pino podemos indagar sobre dos categorías de los recuerdos –vivididos y colectivos– a través de sus relatos protagonizados por mujeres. Gracias a su investidura como narradoras, ellas evocan acontecimientos que permiten reconstruir la memoria cultural de su pueblo, así como se menciona en los siguientes apartes de sus textos:

En navidad, los capuchinos colgaban de un gran árbol de coa, decenas de regalos, los wayuu lo trepaban y escogían uno al azar. Cuando enviaban de Roma las provisiones compartían con los indígenas la avena, harina, aceite y una leche que bautizaron pionera por las flatulencias que producía (Siosi 53).

Como dote recibió una múcura de perlas y una pareja de sirvientes. Agustina Epiayu no opinaba. Aquel marido blanco era diferente, solamente le agradaba el olor exquisito de su ropa (Siosi 41).

Cuando Marquesita, Josefa Antonia y Carmita menstruaron por primera vez, contrariando a Vincenzo las hizo encerrar, por un año, en un rancho aparte, siguiendo la tradición wayuu las obligó a aprender a tejer mochilas, chinchorros y a bailar yonna (Siosi 43).

Desde los recuerdos colectivos de sus familiares, Siosi Pino nos muestra algunas prácticas que hicieron parte de su pasado y que en la actualidad inciden en su cotidianidad porque son impuestas por el sistema de leyes wayuu. De tal manera que dichas experiencias indirectas del pasado son utilizadas por la autora como recurso clave para la construcción de su discurso literario. Su finalidad es representar las realidades, los imaginarios y el conocimiento ancestral de los wayuu en su vida social como comunidad.

Además, la autora nos deja entrever sucesos que han marcado la historia cultural del pueblo wayuu, como los internados de los monjes capuchinos que en su momento cumplieron un papel transgresor: insertar a la cultura occidental en el territorio étnico, pues irrumpen en la cotidianidad a la que estaba acostumbrada la comunidad hasta tal punto que consiguen modificar algunos hábitos, por ejemplo, la comida: al incluir en su dieta productos desconocidos como un nuevo tipo de leche que ocasionaba malestar en su tracto digestivo. De igual modo, la narradora menciona elementos como las perlas y los sirvientes, que connotan internamente riqueza y poder, y son obtenidos a través de la compensación económica o la dote entregada por el hombre a la familia de la joven mujer. También simbolizan los cuidados de la crianza y las enseñanzas que requiere el vínculo matrimonial, lo que constituye un elemento cargado de trascendencia para el pueblo wayuu. De acuerdo con lo expresado, el tratamiento tan directo que desde sus recuerdos hace la escritora determina que “en condiciones subjetivas y políticas ‘normales’, el pasado siempre llega al presente” (Sarlo 6), pues ella, como miembro de este colectivo, comparte la identidad desde su historia y su labor como narradora. En efecto, la obra se ve influenciada por las realidades contextuales que responden a costumbres, tradiciones y problemáticas propias de su cotidianidad.

Desde esta primera mirada, uno de los intereses que persigue la autora –indirectamente– es reconstruir el pasado cultural de su comunidad, lo cual puede referirse a las *vistas al pasado*<sup>4</sup>, que parten de reflexionar sobre un hecho trascendental ya ocurrido en aras de una transformación prominente en un tiempo posterior. En esa línea, Sarlo afirma que:

Del pasado se habla sin suspender el presente y, muchas veces, implicando también el futuro. Se recuerda, se narra o se remite al pasado a través de un tipo de relato, de personajes, de relación entre sus acciones voluntarias e involuntarias, abiertas y secretas, definidas por objetivos o inconscientes; los personajes articulan grupos que pueden presentarse como más o menos favorables a la independencia respecto de factores externos a su dominio. Estas modalidades de discurso implican una concepción de lo social, y eventualmente también de la naturaleza (9).

<sup>4</sup> Las “vistas al pasado” son construcciones de la memoria que permiten comprender el presente a partir de la narrativa e ideología manifestada continuamente en el tiempo (Sarlo 13).

Siosi Pino hace hincapié en la remembranza al pasado en cada uno de sus textos, dado que su discurso expresa factores que, desde el dominio de la comunidad indígena, se exteriorizan con el fin de mostrar su concepción social y la naturaleza de esta, basada en las miradas al pasado desde su pensamiento colectivo. Además, la escritora manifiesta en su literatura un profundo deseo por visibilizar ante los occidentales las costumbres, tradiciones y prácticas que desde lo cultural hacen de los wayuu una comunidad con una estructura socialmente establecida.

Ahora bien, la memoria es una categoría ampliamente estudiada en las investigaciones etnoliterarias contemporáneas, así como sus tipologías dentro de textos narrativos y poéticos. En nuestro caso, nos interesa la memoria cultural y su reinterpretación desde el recuerdo, es decir, la comprensión de la realidad y de las actuaciones del sujeto femenino wayuu desde la cosmovisión de su etnia a partir de los recuerdos plasmados en la literatura en forma de cuentos o relatos.

Desde esta perspectiva, la narrativa de Siosi Pino tiene particularidades que desde lo estético hacen que la función social de su escritura se encuentre enfocada hacia la exteriorización y el flujo del conocimiento hacia las futuras generaciones. Esto deja la puerta abierta al análisis que el lector, desde su interpretación, pueda realizar de la obra teniendo en cuenta las tensiones que desde el discurso literario develan el pensamiento y la cultura a través del rol de la mujer en la construcción de la memoria cultural étnica. De este modo, la persona que lee su obra percibe el pasado del pueblo wayuu desde el testimonio vivo que encarnan sus personajes. Al respecto, Ferrer y Rodríguez afirman:

El lector percibirá que en los personajes de sus cuentos –Agustina, Vicentica, León, por citar algunos– se sintetiza el coraje típico de la casta wayuu, fuerza que arroja al indígena a ser capaz aún de reconocer su vergüenza étnica cuando sucumbe en ella. El espacio de sus historias es el desierto, donde la vida se siente aún más, pues se lo hace saber al hombre en el calor sofocante, la sed insaciable y la aridez del cuerpo (76).

Su obra narrativa cumple una función social muy importante dentro del universo cultural wayuu e indígena en general, pues entre sus múltiples aportes ella se viene constituyendo en una voz de conciencia crítica que desde lo femenino refleja algunos complejos, y por siglos ocultos, sobre las relaciones de género en la dinámica de las prácticas tradicionales (135).

De acuerdo con lo expresado por los críticos, la configuración del discurso literario de Vicenta Siosi Pino se forja a partir del reconocimiento de sus orígenes como wayuu para comprender, desde su subjetividad, la percepción de las prácticas culturales que desde siglos dinamizan el actuar de este colectivo indígena. En ese marco, ella se interesa especialmente por representar a la mujer y el papel que esta cumple dentro de la comunidad como eje central en la dinámica familiar.

Como ejemplo se puede revisar un fragmento del cuento “El dulce corazón de los piel cobriza” (2002), el baile de la Yonna y su implicación para la comunidad:

En el terreno despejado muchos indígenas sentados en círculos observando tocar un tambor. Una pareja inicio el baile. El hombre corría de espalda llevando en la cabeza un adorno con plumas de pavo real; la dama intentaba alcanzarlo moviendo sus pies descalzos rápidamente mientras sostenía con las manos extendidas un pañolón que cubría todo su cuerpo. –La mujer cuando danza simula los movimientos del gavilán al volar tras su presa– explicó Wachir. La mujer dio alcance al varón, le trabó el pie y lo tiró al

suelo. Los asistentes celebraron con risotadas. Otra pareja ocupó el lugar y así durante toda la noche; los demás conversaban y tomaban chicha fermentada (25).

Por medio del baile la mujer muestra su superioridad ante el hombre. Se trata de una danza posterior al matrimonio, ya hay una relación de pertenencia, los dos son uno solo y deben ser capaces de forjar una familia que represente al linaje, el orgullo de ser indígena y el poder de su valoración cultural. Así, la Yonna o Chichamaya (como la llaman en la alta Guajira) ejemplifica el sometimiento del hombre ante la superioridad de la mujer resaltando la miticidad propia de la naturaleza y su impacto en la comunidad.

De igual forma, es importante considerar el concepto de oralidad para el pueblo wayuu, pues esta no debería perder su función trascendente como memoria histórica colectiva, debido a que va más allá del uso de formas meramente verbales de la comunicación, y asume, en sí, una manifestación primaria del pensamiento indígena que evoca sus costumbres y tradiciones transmitidas por generaciones. Entre los elementos que conforman dicha funcionalidad de la oralidad, Pacheco afirma que encontramos: “El desarrollo de peculiares procesos de conocimiento, concepciones del mundo, sistema de valores, formas de relación con la comunidad, con la naturaleza, con lo sagrado, usos particulares del lenguaje, nociones de tiempo y espacio y, por supuesto, de ciertos productos culturales con características específicas” (54).

Así pues, aparece la literatura como otro tipo de producto cultural mediante el cual una colectividad puede plasmar sus modos de pensamiento, que coexisten en función de preservar su cosmovisión a través del tiempo. En el caso de los wayuu, se conserva el sistema matriarcal representado a través de prácticas ancestrales como la danza, donde la mujer demuestra su estatus. De manera contradictoria, eso se opone a las características de la vida cotidiana, en la medida en que el sujeto femenino es subordinado por el pensamiento del hombre que hegemoniza su proceder en la toma de decisiones del hogar, la familia y las relaciones en la comunidad.

Por eso, una vez más se ratifica que en la obra de Siosi Pino existe un interés claro y preciso: contar las historias de su pueblo y reinterpretar las realidades del pasado para transformar el futuro desde una perspectiva reflexiva y crítica centrada en las costumbres y tradiciones propias del pueblo wayuu. Para eso las trasmite desde la oralidad hacia la escritura, rasgo que es característico en la mayoría de las literaturas o, mejor dicho, *oraliteraturas*<sup>5</sup> concebidas en los pueblos indígenas. En este sentido, Rocha manifiesta que:

Las oraliteraturas contemporáneas, caracterizadas por su aporte al diálogo entre culturas, también están formadas por las obras de escritores indígenas, o de origen indígena, que incorporan y dinamizan voces, lenguas y visiones de sus mundos predominantemente orales, mediante ejercicios de complementariedad expresados en la escritura literaria creativa, escritura susceptible de recrear y actualizar las oralidades comunitarias y/o urbanas (110).

<sup>5</sup> Que se utilice la oraliteratura como categoría de estudio permite repensar todo el pasado oral de la comunidad indígena wayuu, pues si bien, todas sus prácticas culturales, costumbres y tradiciones desde un inicio fueron llevadas de generación en generación a través de la oralidad, debido a su carencia de escritura, posteriormente, con la figura de las escritoras estudiadas, se permite concebir toda esa cosmovisión desde la mirada de las mujeres como sujetos hegemónicos. Así pues, el concepto debe ser entendido como “todos aquellos saberes, anécdotas, componentes culturales, historias tradicionales y cotidianas que pertenecen y existen en la oralidad de las comunidades” (Guerrero y Guzmán 7).

Se puede evidenciar que en los pueblos indígenas hay formas especiales de composición que se manifiestan en la transmisión oral. Estas son validadas como literaturas tradicionales en la medida en que son traspasadas al texto escrito por narradores propios de las comunidades. En este caso, la autora ha hecho un trabajo de reinterpretación del ser wayuu, en especial de la mujer, en un contexto tan hostil como el desierto o en pequeñas ciudades como Riohacha y Maicao. En su cuento “No he vuelto a escuchar los pájaros” (2021), la autora ha revelado, desde la ficcionalidad que compone al texto literario, el recuerdo de la costumbre de ver a la mujer como una “propiedad” desde el apoyo consensuado de su familia a través de la dote y el acto del matrimonio:

Una noche sentí la tibieza de la primera menstruación empapando mis muslos y tuve ganas de llorar. Desde ese momento y durante un año dormí sola en el rancho de mi abuela bebiendo las aguas depurativas de la piachi y comiendo mazamorra. Esta etapa de mi vida me colmó de gracia, todos lo decían. Intuía que pronto me casaría, pero allá adentro deseaba seguir acompañando a mamá a sacar agua de las casimbas, caminar con las primas recogiendo cerezas, ir a los bailes vestida de rojo y mirar sin cansarme el cielo sin nubes de un desierto encandelillado.

Veloz llegó papá con la noticia de mi matrimonio, Peepes entregaría la dote. El día que lo conocí, allá adentro todo se volvió hielo, me fui con él a una ranchería nueva y esa noche un hombre de medio siglo posó sobre mis catorce lluvias. El hombre resopló, resopló, resopló y allá adentro sentí caer en un abismo sin fin (Siosi 14-15).

Así se logra constatar cómo el recuerdo configura un precedente que marca la pauta en el devenir histórico del sujeto femenino wayuu. En el caso práctico podemos entender cómo el comportamiento de la joven es influenciado por prácticas sociales abiertamente motivadas por la cosmovisión de su comunidad, prácticas que son reguladoras de sus acciones como integrante de una colectividad. Un ejemplo notorio se da cuando la mujer parece resignada ante la imposición de su padre de contraer un vínculo matrimonial con un hombre mucho mayor que ella.

Como el fragmento del cuento deja ver, entre las mujeres wayuu ese caso se intensifica porque el matrimonio puede darse después de la primera menstruación. Esto obedece al sistema de antiguas leyes wayuu, que aún rigen en la actualidad, según el cual los padres o los tíos son quienes deben buscar un pretendiente que pueda pagar a cambio de casarse con su familiar. Desde otra perspectiva, puede decirse que existe un paso importante en la vida de la mujer previo al matrimonio: la menarquia. Esta establece un símbolo trascendental en la vida de la “nueva mujer” que proviene de un clan o de una ranchería:

El simbolismo que contiene esta etapa del ciclo vital femenino se refleja en el complejo de actos rituales que sacralizan y modelan la corporalidad femenina. Pueden ser descritos, de manera general, así: una primera fase en la que se somete a la joven a un encierro debido a la llegada de la menarquia y una segunda fase o iniciación en donde la “nueva señorita” es instruida por una maestra reconocida por sus habilidades en el tejido o por el alto precio que su padre recibió con su matrimonio (Mazzoldi 242).

Así pues, se puede afirmar que a partir de esa primera menstruación se da inicio a la vida social de la mujer wayuu; su existencia se ve transformada por una secuencia cultural de transición que agrupa al encierro, el tejido y el matrimonio. En el cuento citado, es interesante observar cómo Siosi Pino muestra la realidad que viven las mujeres wayuu durante su vida antes y después del matrimonio, pero desde la ruptura al paradigma tradicional puesto que la historia cultural de los wayuu se ha escrito en un sistema

de descendencia matriarcal en el escenario de una sociedad netamente patriarcal, donde las mujeres se ven obligadas a seguir tradiciones hegemónicas direccionadas por el hombre. Los personajes del texto literario ratifican dicha organización social que obedece a preceptos sociales de las leyes antiguas del colectivo indígena.

Si bien es cierto que la narradora no desvirtúa la continuidad de las prácticas tradicionales del pueblo wayuu, pues uno de sus objetivos es visibilizarlas ante una cultura hegemónica que las desconoce, lo que hace interesante su propuesta es la exteriorización de sus problemáticas a través de mecanismos de ruptura a los cuales deben acudir las mujeres para resignificar su rol más allá de lo que es establecido canónicamente, tal como se muestra en las actitudes protagónicas de sus personajes. Ellas no se resignan al destino que sus familias han decidido sin su consentimiento: vivir al lado de esposos que convertirán sus vidas en tragedias eternas. Todo lo anterior desemboca en que este tipo de texto reconstruye una memoria que, desde lo cultural, transmite recuerdos que surten conocimiento del pasado para la transformación o el ejercicio pleno del presente y el futuro.

### **Voces y ecos que tejen la memoria cultural de la mujer wayuu**

Las colectividades sociales guardan del pasado elementos que resultan relevantes para la construcción dinámica de su identidad cultural y que logran trascender en el tiempo presente por su nivel de significancia en cada uno de los individuos que la conforman; ese conjunto de rasgos es lo que se conoce como memoria cultural. Assmann afirma que este tipo de memoria puede ser vista como:

Un inventario propio de cada sociedad y de cada época de todos los textos, imágenes y ritos que se utilizan o se practican de manera permanente, y gracias a cuya conservación se estabiliza y se transmite la imagen que el grupo tiene de sí mismo, el conocimiento del pasado, que es esencial (pero no exclusivamente) compartido de manera colectiva: se trata del conocimiento que el grupo toma como base para crear su conciencia de unidad y particularidad (15).

La reconstrucción de este tipo de memoria se encuentra mediada por la agrupación de las prácticas socioculturales de reconocimiento y preservación del pasado a través de los recuerdos, que son el resultado tácito de la unicidad dentro de su territorio. Además, es de vital importancia entender que los insumos primordiales para hablar de memoria cultural son los acontecimientos de un tiempo pasado que resultan míticos en la medida en que son vistos como fundamentales para la comunidad a la cual representan como fenómeno identitario.

Dicho de otro modo, la identidad cultural asociada al recuerdo es algo que se suscita del hecho memorable de cada uno de los participantes de un colectivo social, pues ellos son los actores directos de una historia que proviene de los ancestros, quienes dieron inicio a las costumbres y tradiciones que lograron consagrarse con el paso de los años. Una manifestación clara de dichos recuerdos se encuentra en la literatura producida por estas comunidades ancestrales. En el caso de los wayuu, la función que representa la literatura desde lo oral hasta lo escrito provee un itinerario de conocimientos propios que resulta trascendental para la configuración de su identidad como grupo social.

De acuerdo con Likanen, la memoria cultural no es producto de experiencias directas, sino de representaciones: las experiencias de otras personas nos han sido transmitidas a través de diferentes medios

de comunicación (13). Según nuestra hipótesis, existen dos medios que, sin lugar a duda, permiten la consolidación de la identidad cultural: la oralidad y la escritura. Inicialmente, la primera categoría provee a la segunda según su grado de significancia, porque es a partir de la tradición oral que Vicenta Siosi Pino y Estercilia Simanca Pushaina ha obtenido los recursos esenciales para escribir sus textos. Ambas son herederas de un pasado histórico del que ejercen el rol de observadoras participantes, lo cual permite que lo segundo tenga lugar, ya que la escritura eterniza y visibiliza a la palabra. Esa función converge con el interés de las dos narradoras: mostrar desde la ficción la realidad a la que se deben enfrentar desde el pasado, principalmente las mujeres.

En efecto, Assmann afirma que “la introducción de la escritura tiene un efecto sobre las formas de rememoración del pasado cultural” (25). Es decir, la escritura opera como un mecanismo para reconstruir la memoria cultural de una colectividad, debido a que en ella es posible “grabar” el recuerdo que se ha consolidado de generación en generación. La literatura utiliza elementos que desde la ficción ayudan a construir el discurso literario que pretende el autor, debido a que son los sucesos ficcionales los que brindan el sustento real a las acciones que se evocan en los relatos de Siosi y de Simanca a través del tejido narrativo que late en sus historias.

En sus textos, Simanca Pushaina sobrepasa la tarea de mostrar la realidad cultural de su tierra, como lo hace Siosi Pino, porque pretende desarrollar una crítica al sistema de leyes wayuu y a su impacto en las generaciones actuales. En su obra también es válido estudiar el rol de los recuerdos, pues los hechos narrados son producto de acontecimientos vividos por la autora. Ella propone un recorrido que parte de su subjetividad y persigue la reinterpretación del mundo a la luz de las problemáticas particulares que hacen parte de la cotidianidad de su contexto social, tal como se muestra en el cuento “Manifiesta no saber firmar, nacido: 31 de diciembre”. Allí se presenta el desconocimiento y abandono de que es víctima la comunidad wayuu, a tal extremo que los adultos mayores en sus documentos de identidad manifiesten que no saben hacer su firma:

Desde pequeña siempre me llamó la atención el que la mayoría de los miembros de mi familia materna manifestara en sus documentos de identidad “no saber firmar” y que además, todos hayan nacido un 31 de diciembre, por un tiempo creí que todos los Pushaina nacían en esa fecha, les prometí a todos que cuando yo creciera haría una fiesta de cumpleaños a todos los Pushaina de La Guajira, porque todos habían nacido un 31 de diciembre (Simanca 37).

Este es un ejemplo de cómo los recuerdos cobran vigencia en el presente a través de la memoria colectiva o cultural, representada desde la individualidad de la autora. Ella concentra su atención en situaciones que aparentan ser simples, pero que tienen un trasfondo complejo en la medida en que denuncian el olvido estatal, la inequidad educativa que tiene raíz generacional y la normalización de un problema que en el fondo, como lo manifiesta la narradora, genera desconcierto, al punto de que dicha memoria cultural no es “un acto meramente reproductivo, sino también performativo” (Erlly y Rigney 2). En virtud de ello, el recuerdo en la narrativa de Simanca Pushaina constituye un recurso con una carga semántica que supera el estadio de la preservación de historias, pues trasciende hasta el ejercicio de una copresencia con el pasado, traído hacia el presente.

Otro de los relatos de Estercilia que permite reafirmar nuestra hipótesis central es “El encierro de una pequeña doncella”. Es uno de los cuentos más representativos de la narrativa de la autora. Reflexiona de forma crítica sobre el testimonio vivo del sujeto femenino que inicia su transformación de niña a

mujer por medio de la primera menstruación, mediada por el encierro en una habitación alejada y el tejido de mochilas o vestidos que le permiten prepararse para contraer el vínculo del matrimonio, después del pago de la dote a su familia. Además, cabe recalcar que a lo largo del texto uno de los procedimientos de composición más recurrente para aludir al recuerdo es la oralidad, debido a que constituye un mecanismo de reconocimiento de la memoria cultural de la comunidad. La recurrencia de los diálogos en el cuento evidencia la presencia de ideologías que representan la sabiduría del pueblo wayuu de la mano de las personas mayores o las llamadas “viejas”, tal como se narra en el texto:

La vieja Jierrantá, menos rígida con Iiwa, durante la etapa de su encierro le daba brebajes a la doncella wayuu para purificar su espíritu y preservar su belleza india. Iiwa los tomaba a empujones, cada día era más rebelde, la monotonía la llevaba a comportarse como una chiquilla altanera, pero el caminar poco y mantenerse acostada la estaban volviendo una ermitaña.

Llevo treinta lunas tratando de aprender lo que mamá y las viejas Yotchón y Jierrantá me enseñan. Mi piel cobriza se ha tornado pálida y mi cabeza envuelta en un pañolón que esconde lo que han hecho a mis cabellos se pregunta: ¿Cuánto durará este encierro que me hace sangrar? (Simanca 13).

El fragmento exhibe cómo se presenta la práctica cultural del “encierro”, concebida como un tiempo de transformación metamórfica en la apariencia física y emocional de la mujer wayuu. Es una construcción que desde antaño justifica el paso de la niñez a la juventud; en este caso, la entrada en un futuro marcado por estas acciones: pagar la dote a los padres por el cuidado de su hija, casarse, procrear para constituir un nuevo hogar y, por ende, dignificar el linaje del cual se proviene.

En el caso de la joven wayuu Iiwa, podemos interpretar su encierro como una costumbre impuesta de la cual se hacen partícipes los familiares en su proceso de transformación. Este implica la purificación del espíritu y el cuidado de la apariencia física de la joven doncella que está a punto de salir a la luz de toda la comunidad. Más adelante en el relato se muestran otras tradiciones y costumbres que configuran hechos culturalmente memorables para la tradición indígena wayuu: “Pero esta vez me tocaba moler el maíz, picar leña y prender el fogón. ¿Por qué me tocaba hacer esto si siempre hemos tenido sirvientes que lo hagan? Recordé a Karrawa, nuestra sirvienta, y pedí a mamá que mandaran por ella, pero se negó. Tú tienes que aprender, fue lo que me contestó” (Simanca 12).

Se puede notar que en este tipo de práctica cultural no parecen existir distinciones sociales marcadas, como ocurre en las sociedades más occidentalizadas: sin importar que la joven sea rica o pobre siempre tendrá que pasar por ese proceso de resguardo y realizar actividades propias del hogar que evidencien en ellas experiencia en las labores que se realizan de forma cotidiana en las casas con sus futuros esposos.

Para los wayuu la oralidad es el vehículo que les ha permitido comunicar sus costumbres y tradiciones, consolidados desde la práctica continua de acciones colectivas que manifiestan su cosmovisión y a través de la miticidad que representan sus relatos. Desde este punto, es posible hablar de una literatura indígena capaz de mostrar desde la escritura la inmensidad de los relatos confeccionados desde el habla primigenia de estos pueblos. Desde otra perspectiva:

La literatura es invención lúdica, un hermoso juego que divierte al hombre, el encuentro de lo real y lo fantástico conjugados en la oralidad. La versión mítica del Universo, la crónica de lo cotidiano. El juego

incesante de la vida en la muerte, y de la muerte en la vida. Lo literario va más allá de la misma escritura; la vida habrá de colarse en su ejercicio, la palabra es una herramienta de jugar. La magia es una de las primeras jugadas del hombre para abrirse paso en un mundo tálur y una naturaleza prestidigitadora. La palabra, el gesto, el lenguaje, fueron los primeros instrumentos encantatorios que guiaron el pensamiento (2).

En la anterior cita, Ramon Paz Ipuana –escritor wayuu– expone su postura sobre la constitución de una literatura indígena basada en el lenguaje, referido a lo oral, a partir de un conjunto de narraciones que a través del tiempo se ha logrado consolidar en la palabra de cada uno de los sujetos que integran la comunidad. Así, la tradición oral y escrita ha jugado un papel trascendental al momento de entablar un diálogo sobre el surgimiento de una literatura propia de los wayuu, en la cual se encuentran inmiscuidas voces que cuentan su pasado cultural desde la memoria de sus habitantes.

Desde este punto de vista, la correlación existente entre la oralidad y la escritura permite hallar vasos comunicantes entre los recuerdos perpetuados en el pasado y la impresión que ha generado en los sujetos involucrados, pues, “la oralidad y la escritura cumplen en esencia la misma función con respecto a la producción de la coherencia cultural ya que su función es equivalente” (Erlil 40). En la literatura producida por Vicenta Siosi Pino y Estercilia Simanca Pushaina se muestra tangiblemente dicha relación; su narrativa provee de experiencias culturales al ideario social indígena de la contemporaneidad, lo que consolida nuevas maneras de pensar una construcción dinamizada de la memoria cultural y colectiva wayuu a partir de vivencias, costumbres y tradiciones propias de su pueblo.

Si retomamos el texto “Manifiesta no saber firmar, Nacido: 31 de diciembre”, podemos observar la influencia que tiene la oralidad en el pasado cultural del pueblo wayuu. Desde el planteamiento que se hace de la problemática de la alfabetización se apela a las voces del recuerdo:

Fue por aquella época cuando llegaron unos cachacos a llevarle un diploma que lo acreditaba como un campesino colombiano, en el día nacional del campesino. Escuché que mi abuelo debería firmar un recibo que constatará que él había recibido dicho diploma. Me puse en primera fila, estábamos todos en la enramada de la casa de mi tío Ramón. (...) le tomaron la mano derecha y humedecieron su dedo índice en un huellero y estamparon su huella digital en un recibo. (...) Mi abuelo miraba el diploma y hacía como si lo estuviera leyendo, pero no sabía que lo tenía al revés (Simanca 37).

En complemento a esa carencia de alfabetización, la oralidad es el recurso utilizado por el pueblo wayuu para representar sus imaginarios culturales. Entre otras causas, el olvido estatal puede ser relacionado con una carencia de la escritura como medio de preservación de saberes locales y comunicación entre semejantes. Por otro lado, desde sus acciones cotidianas hasta sus tradiciones milenarias, los wayuu han conformado su cosmovisión generando identidad cultural para la comunidad desde la tradición oral. En la narrativa de Simanca Pushaina la intención es modelar los recuerdos de su niñez a partir de la producción de significados e imaginarios culturales colectivos asociados a sus relaciones interterritoriales con los distintos clanes o familias propias de la sociedad wayuu.

Hemos logrado comprender que el discurso literario tanto de Siosi Pino como de Simanca Pushaina constituye para el territorio wayuu una forma de representar su historia cultural y su idiosincrasia. Richard (192) plantea que por medio de la producción escrita una sociedad interpreta su época y les comunica a sus miembros dinámicas sociales que representan a la colectividad, que motivan su con-

ciencia y determinan su actuar. En este sentido, el trabajo realizado por las autoras, materializado en sus cuentos, permite reinterpretar sucesos del pasado a través de los testimonios ficcionales que reposan en sus relatos. Más allá de una simple documentación, estos logran comunicar a las sociedades occidentales tradiciones y costumbres que dinamizan el actuar del pueblo wayuu en su territorialidad.

Todo lo anterior apunta a que es válido afirmar que en las obras de las escritoras seleccionadas se logra representar todo un conjunto de prácticas e imaginarios ancestrales que constituyen la memoria cultural de los wayuu, pues desde las declaraciones y testimonios encontrados en los textos analizados se vincula el discurso literario para marcar la continuidad de dichas tradiciones, pero desde la ruptura que ofrece el pensamiento y la cosmovisión globalizada de la mujer indígena contemporánea.

## Consideraciones finales

A modo de conclusión, se destaca la manera como Vicenta Siosi Pino y Estercilia Simanca Pushaina, en los relatos seleccionados, establecen un diálogo en torno al pasado y las formas de preservar los recuerdos que configuran la memoria histórica y cultural de su comunidad teniendo en cuenta el ejercicio individual y colectivo de cada una de las mujeres de su etnia. Eso convierte a su obra en un tipo de fuente o registro de tradiciones que por siglos ha perpetuado el accionar del pueblo wayuu.

Del mismo modo, se define que la memoria cultural del pueblo wayuu –desde la visión de las mujeres– se encuentra inserta en las costumbres, tradiciones y prácticas culturales a partir de su permanencia en el tiempo pasado, manifestado por los recuerdos. Estos sirven de insumo para los testimonios presentes en sus textos, pues a través de ellos es posible configurar nuevas formas de pensamiento colectivo en reflexión continua de la contemporaneidad.

Además, se destaca que la oralidad y la escritura tienen audiencias diferentes: la primera va dirigida a la sociedad wayuu, mientras que la segunda persigue a la sociedad no indígena, lo que posibilita que la tradición oral y la escrita funcionen como mecanismos de reconstrucción de historias del pasado que marcan un precedente para pensar en constructos de identidad e ideologías renovadoras que oxigenen el pensamiento indígena en el siglo XXI. Las manifestaciones de identidad cultural encontradas en los textos permiten develar la ruptura del paradigma opresor e invalidante de ideologías hegemónicas que, desde el pasado cultural, buscan sobrevivir en el presente, sobre todo en el sujeto femenino. En ese contexto, el discurso literario se cuestiona algunas de esas problemáticas a tal punto de reflexionar sobre la posibilidad de la igualdad y la legitimidad de los recuerdos que, desde la voz individual y colectiva, identifican la heterogeneidad de los miembros del colectivo indígena wayuu.

**Implicaciones éticas:** El autor declara que no hubo implicaciones éticas en la preparación, escritura y publicación de este artículo.

**Conflicto de intereses:** El autor declara que no hay ningún conflicto de intereses vinculado con la preparación, escritura y publicación de este artículo.

**Financiación:** El trabajo publicado hace parte del proyecto de investigación titulado “El discurso literario en la construcción de la memoria cultural de los wayuu a partir de la narrativa de Vicenta Siosi Pino y Estercilia Simanca Pushaina”, financiado por la Universidad Popular del Cesar desde el Semillero de Estudios Literarios del Departamento de Lenguas Modernas.

## Referencias

- Assmann, Aleida. *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des Kulturellen Gedächtnisses*. Ebook Verlag C.H. Beck, 1999. Impreso.
- Erlil, Astrid. *Memoria colectiva y culturas del recuerdo: estudio introductorio*. Universidad de los Andes, 2012. Impreso. <https://doi.org/10.7440/2012.61>
- Erlil, Astrid, y Rigney, Ann. *Introduction: Cultural Memory and its Dynamics*. Walter de Gruyter, 2009. Impreso. <https://doi.org/10.1515/9783110217384.0.1>
- Ferrer, Gabriel, y Rodríguez, Yolanda. *Etnoliteratura wayuu: estudios críticos y selección de textos*. Fondo de Publicaciones de la Universidad del Atlántico, 1998. Impreso.
- Guerrero, Javier, y Juan Guzmán. “Oralidad del Sur del Tolima como literatura de frontera: más allá de la colonialidad epistémica”. *La Palabra*, núm. 45, 2023. Web. 11 de enero de 2024. <https://doi.org/10.19053/01218530.n45.2023.14156>
- Halbwachs, Maurice. *Collective memory*. Harper Colophon Books, 1980. Impreso.
- Likanen, Eliana. *El papel de la literatura en la construcción de la memoria cultural: tres modos de representar la guerra civil y el franquismo en la novela española actual*. Tesis doctoral, Universidad de Santiago de Compostela, 2015. Minerva Repositorio Institucional DA USC. Web. 9 de enero de 2024. <https://minerva.usc.es/xmlui/handle/10347/13619>
- Mazzoldi, Maya. “Simbolismo del ritual de paso femenino entre los Wayuu de la alta Guajira”. *Revista Maguaré*, núm. 18, 2004. pp. 241-268. Impreso.
- Morales Chourio, Edixa, José Enrique Finol y Nelly García Gavidia. “Antropología del rito: la compensación matrimonial entre los wayuu”. *Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, vol. 19, núm. 56, 2009, pp. 547-569. Impreso.
- Pacheco, Carlos. *La comarca oral revisitada*. Universidad Nacional de Colombia, 2016. Impreso.
- Paz, Ramón. “La literatura wayuu en el contexto de su cultura”. *Revista de Literatura Hispanoamericana*, núm. 28-29, 2014, pp. 71-80. Impreso.
- Pallarès Piquer, Marc, y José Villalobos Antúnez. “Educación de la memoria desde la literatura: pasado, (re)interpretación del presente y el recuerdo como praxis de formación”. *Revista Interdisciplinaria*, vol. 38, núm. 1, 2021, pp. 69-84. Web. 3 de enero de 2024. <https://doi.org/10.16888/interd.2021.38.1.5>
- Richard, Nelly. “Críticas a la memoria”. *Revista Cuadernos de Literatura*, vol. 8, núm. 15, 2002 pp. 187-193. Impreso.

Rocha, Miguel. *Palabras mayores, palabras vivas*. Fundación Gilberto Alzate Avendaño, 2010. Impreso.

Sarlo, Beatriz. *Tiempo pasado, cultura de la memoria y tiempo subjetivo. Una discusión*. Siglo veintiuno, 2005. Impreso.

Simanca, Estercilia. *Por valles de arena dorada*. Lo que leo, 2017. Impreso.

Siosi, Vicenta. *El dulce corazón de los piel cobriza*. Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y las Artes de La Guajira, 2002. Impreso.

---. *No he vuelto a escuchar los pájaros*. FARAH, 2021. Impreso.