Rayuela. Revista Iberoamericana sobre Niñez y Juventud en Lucha por sus Derechos, vol. 5, núm. 9, 2014, pp. 151-162.

# La eterna noche de las doce lunas. A propósito de sus aportes a la antropología de la infancia en Colombia.

Bácares Jara, Camilo y Castro Bácares, Diego Andrés.

Cita:

Bácares Jara, Camilo y Castro Bácares, Diego Andrés (2014). *La eterna noche de las doce lunas. A propósito de sus aportes a la antropología de la infancia en Colombia. Rayuela. Revista Iberoamericana sobre Niñez y Juventud en Lucha por sus Derechos, 5 (9), 151-162.*

Dirección estable: https://www.aacademica.org/camilo.bacares.jara/6

ARK: https://n2t.net/ark:/13683/pxbf/akm

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es.

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de* acceso abierto*. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: https://www.aacademica.org*.

# *LA ETERNA NOCHE DE LAS DOCE LUNAS*:

## a propósito de sus aportes a la antropología de la infancia en Colombia

Camilo Bácares Jara
Diego Andrés Castro Bácares*

**Resumen**: El siguiente artículo explora la antropología de la infancia en Colombia a partir del documental *La eterna noche de las doce lunas*, que plantea un ritual de paso de la niñez a la adultez en la comunidad indígena *Wayúu*.

**Palabras clave**: pueblos indígenas, políticas públicas, desigualdad estructural, desarrollo humano, niñez y juventud indígena.



### Introducción

A lo largo de la historia colombiana los niños, niñas y adolescentes (NNA) fueron aplazados de las exploraciones antropológicas y esquivados de las historias cinematográficas; son escasos los títulos de la antropología de la infancia en el país. La infancia en el cine, regida por los paradigmas realistas, a excepción de *La vendedora de rosas* de Víctor Gaviria, es igual de escasa; el panorama se agrava si pensamos en la niñez indígena. Ningún título de resonancia masiva la retoma más allá de segundos planos, como los acaecidos en el documental *Planas: testimonio de un etnocidio*, realizado por la antropóloga Marta Rodríguez en 1971; o el documental sobre NNA trabajadores *Pequeñas historias*, del realizador Jorge Mario Álvarez, que incluye un capítulo de los NNA indígenas *Nasa* y su interacción con el trabajo.

Este año ese menoscabo terminó con la aparición del documental *La eterna noche de las doce lunas* de la cineasta Priscila Padilla. Un texto visual que se perfila como un referente de la antropología de la infancia en el país.

---

Licenciado en Sociología por la *Universidad Externado de Colombia*. Magíster en Política Social con Mención en Promoción de la infancia por la *Universidad Nacional Mayor de San Marcos* (UNMSM). Contacto: *comalarulfo@hotmail.com*.

* Licenciado en Antropología por la *Universidad Externado de Colombia*. Actualmente estudia la Especialización en Análisis Espacial en la *Universidad Nacional de Colombia* (UNC). Contacto: *dieguan@hotmail.com*.

A modo de sinopsis, la película expone un ritual de transición que viven las niñas con la llegada de su menarquia en la cultura *Wayúu* con dos grandes particularidades: por primera vez se hace público y el ritual (que dura 12 lunas, un año en los conteos *Wayúu*) es contado desde la óptica de la niñez –a través de la niña Pili que es interpretada por Filia Rosa Uriana–.

En este sentido, el presente artículo pretender analizar cuatro aristas de dicho relato cinematográfico: la actualidad de la antropología de la infancia colombiana, las características de la cultura *Wayúu*, la concepción de la infancia en dicha cosmovisión y las particularidades del ritual de paso.

## El estado del arte de la antropología de la infancia en Colombia

Recurrentemente la infancia indígena vive mellada de reconocimientos institucionales, académicos y sociales. Y es que según los últimos informes que el Estado colombiano presentó al *Comité de los Derechos del Niño*, lo que la administración pública ha realizado a favor de los NNA pertenecientes a grupos originarios es bastante limitado. Destacan algunas campañas para abolir la ablación –practicada por la comunidad *Embera Chamí*– en el departamento de Risaralda (*IV y V Informes Periódicos de la República de Colombia*, 2011: 57) y algunos logros en materia educativa relacionados con la cobertura escolar indígena, tasada en un 79% para el 2010; sumados a la implementación de proyectos etnoeducativos en 49 pueblos indígenas que de momento habían beneficiado a 230.670 estudiantes (*IV y V Informes Periódicos de la República de Colombia*, 2011: 111-112).

En el terreno de la antropología el panorama es similar; los conocedores en su historia "coinciden en afirmar que los niños y las niñas son seres tradicionalmente dejados de lado dentro de la literatura y el debate antropológico" (Pachón, 2009: 435). Aunque, desde principios del siglo XX, la infancia fue mencionada en algunos estudios evolucionistas y otros propios de la antropología física estadounidense –que por un lado consideraron al NNA como la manifestación más primitiva del hombre, y por el otro, plantearon al NNA europeo como un sujeto de vanguardia anatómica en contraposición a los nacidos en los pueblos originarios (Pachón, 2009: 436-441)–, existe cierto consenso a la hora de señalar que Margaret Mead, con sus estudios de la adolescencia en las tribus de Samoa, inauguró las investigaciones especializadas en esos tópicos. Su contribución "rompió el estrangulamiento que la biología y la genética mantenían sobre los estudios del desarrollo infantil" (Pachón, 2009: 449), y promovió la implementación de investigaciones comparadas de la infancia, como las desarrolladas años después por los esposos Whiting, que permitieron establecer que si bien el ciclo de crecimiento es un hecho natural, es también cierto, que el desarrollo humano está cruzado por significados culturales heterogéneos hasta en los primeros años de vida.

No obstante, es oportuno señalar que en el fondo de toda la letanía de investigaciones que desarrollaron Mead y sus herederos, la infancia fue un instrumento de un propósito mayor: "el interés real de los investigadores en aquella época era el desarrollo y la forma como surgía la personalidad adulta" (Pachón, 2009: 449). En cierta forma, para los militantes de la escuela de la cultura y la personalidad, el NNA resultaba un sujeto de partida y de tránsito para comprender la construcción del sujeto adulto. Poco que ver con las investigaciones antropológicas contemporáneas lideradas por gente como Alma Gottlieb que tienen como objetivo entender la situación, la valoración y la posición de la infancia, en particular de los bebés africanos, en sus respectivas sociedades (Pachón, 2009: 457-459).

Hoy en día, en el caso particular de Colombia, la antropología de la infancia adolece de los atrasos advertidos en el mundo anglosajón hace más o menos 30 años. Si en el país se llevara a cabo el mismo experimento realizado por la antropóloga estadounidense Helen Schwartzman, quien repasara la presencia de los NNA en los ensayos publicados durante un siglo (1898-1998) en la revista *American Anthropologist*, con el fin de hallar su rastros y la perspectiva con la que se le conceptualizaba en la trayectoria de la antropología norteamericana, los resultados pudieran ser muy similares (Pachón, 2009: 460-462). Y en cierto modo lo son, en lo relativo a su eventualidad. Si alguien revisa los artículos publicados en la *Revista Colombiana de Antropología* podrá constatar que entre 1953 y el 2011, la infancia apenas fue estudiada en siete artículos, con enfoques y temáticas distintas como la educativa (Herrera, 1979; Cifuentes, 1979), la de género (Tovar, 1998), la del desarrollo infantil (Mallol de Recasens, Recasens, 1965), la asociada a la cultura y la personalidad (Dussan de Reichel, 1954; Gutiérrez de Pineda, 1955), la de carácter historicista (Pachón, 1984) y la concentrada en la inmigración (Duque Páramo, 2008).

En gran parte, el aplazamiento de la infancia de las elucubraciones antropológicas tiene su ancla en los devenires y obsesiones de la antropología de los países industrializados. Su brújula impuso la dirección de los campos a indagarse en Latinoamérica durante un buen tiempo. No obstante, los rezagos de la antropología de la infancia en Colombia también obedecen a singularidades locales, que en buena medida explican la dilación de la que hablamos. En primer lugar, hay que tener en cuenta que la antropología tiene un nacimiento retardado en el territorio colombiano. Oficialmente aparece en 1941 con la fundación del *Instituto Etnológico Nacional* mediante la *resolución 1126* expedida por el presidente Eduardo Santos (Pineda Camacho, 2004: 60); mucho más tarde, "asistimos, en efecto, a la fundación de 4 Departamentos de Antropología. En orden de fundación, estos se establecieron en la Universidad de los Andes (l963), Universidad Nacional (1966), Universidad de Antioquia (1966) y Universidad del Cauca (l970)" (Pineda Camacho, 2004: 69).



Con la institucionalización universitaria de la antropología en el país, lo que siguió fue un retorno a las primeras preocupaciones disciplinares, o sea a la pesquisa de la cultura material y de los artefactos de las culturas nativas. No por nada, para 1955 el *Instituto Etnológico Nacional* había logrado impulsar una colección de, mal contadas, 10.000 piezas originarias halladas en la mayoría de las regiones del país en el trabajo de campo de sus investigadores y estudiantes (Pineda Camacho, 2004: 61). Más adelante, el *marxismo* penetró y reorientó los intereses de la antropología nacional y generó un revuelo en el que no cupo la infancia y que de paso la desplazó durante más tiempo:

> ***En general los estudiantes de antropología percibían que esta disciplina era una herramienta colonial y que era necesario deshacerse de la teoría clásica de la antropología para generar una disciplina crítica y transformadora de la realidad […] Muchos tesistas se dedicaron a estudiar el problema agrario, la situación campesina, la pobreza, etc., con una clara intención política relacionada con las luchas campesinas y su búsqueda de una reforma agraria integral*** (Pineda Camacho, 2004: 75-76).

Ahora bien, la precariedad de la antropología de la infancia en Colombia está lejos de indicar un desconocimiento de los NNA, y en particular, de los indígenas. Mucho se ha avanzado, aunque no de forma sistemática y con miradas específicas sobre la forma en que los NNA comprenden el mundo. En realidad, lo que se tiene a la mano son abordajes, en su mayoría integrales, sobre las comunidades origina-

rias que en sus rastrillajes holísticos incluyen la figura, las concepciones, las pautas de crianza y los ritos de transición que vivieron los NNA para ser reconocidos como adultos. En esa tónica, casi todas las grandes etnografías enfocadas al mundo indígena en el país hablan, en algunas páginas y capítulos, de NNA desde el ciclo vital de la comunidad, por ejemplo, en *Los Chamí. La situación del indígena en Colombia* (Vasco Uribe, 1975) y *Los Ika. Sierra Nevada de Santa Marta Colombia. Notas etnográficas 1946-1966* del antropólogo Reichel Dolmatoff, donde también aparecen algunas menciones a la infancia cargadas de datos muy interesantes:

> ***Entre los Ika, todos los niños "se compran", se adquieren en primer lugar del mámë, eso quiere decir que los esposos dirigen al mámë y le piden que haga ofrendas a la Madre Universal, divinidad principal de todos los indios de la Sierra Nevada, para que ésta conceda a los futuros padres el don de la fertilidad. Así, el mismo mámë dice que él "compra" el niño de la divinidad y luego transmite esta compra a la pareja. Las informadoras ika, quienes me dieron estos datos, expresaron su preocupación por el hecho de que algunos niños nacían sin haber sido comprados y esta circunstancia conllevada presagios funestos*** (Dolmatoff, 1991: 65).

Del resto, la infancia indígena tiene apariciones en textos antropológicos de la familia, como en los documentos de Virginia Gutiérrez de Pineda, la mujer más emblemática y prolífica de las ciencias sociales colombianas (Gutiérrez, 1997: 132-140; Gutiérrez, 1948); en textos compilatorios de la etnias indígenas en Colombia que sobresalen por si solos al contar en limitados párrafos –que entre otras cosas retoman las prácticas de parto y las ceremonias por las que cruzan los recién nacidos, por ejemplo, en los *Cubeos* que habitan la amazonia en los departamentos del Vaupés y del Guaviare (Chávez, Morales, Calle, 1995: 301)–; en los *Yuko-Yukpa* del departamento del César (Jaramillo Gómez, 1987); o en los *Kwaiker* residentes del macizo suroccidental fronterizo con el Ecuador (Cerón, 1987). Asimismo, otros presentan rápidamente la posición que tiene el niño en el origen de algunas culturas, para la muestra, la *Barí*, residente en el nororiente colombiano:



> ***Sabaseba trabajó como lo haría cualquier Barí y cuando tuvo hambre recurrió a cortar piñas; de la primera piña que parte sale un Barí hombre, de la segunda una mujer Barira, y de la tercera un niño Bakurita, todos alegres. De estas mismas piñas surgen los primeros ñatubai: Anagschamadou, Akedou, Sirotrobindou, Nischarrai, Naínsayadou, quienes aprendieron la construcción del bohío y ocuparon distintos sitios según el territorio que les fue asignado*** (Jaramillo Gómez, 1987).

Por último, existen trabajos colectivos centrados en escudriñar fenómenos específicos de la infancia indígena, como el trabajo infantil, y que al hacerlo exploran el conjunto de imaginarios que se tejen alrededor de los NNA en algunas culturas indígenas colombianas. El de mayor pertinencia es *Infancia y trabajo infantil indígena en Colombia*, capaz de decir sin ahorros las diferencias entre el mundo occidental y las cosmovisiones estudiadas, y por ende las dificultades implícitas que se presentan al momento de teorizar sobre el trabajo infantil indígena:

> ***Los pueblos indígenas no emplean los años para distinguir la edad, sino otras construcciones culturales que permiten precisar el desarrollo del individuo, como la edad relativa o la generación. Eventualmente, éstas van acompañadas de ceremonias y ritos de transición***

> ***cuyo significado cultural no necesariamente coincide de un complejo sociocultural a otro. Durante la infancia, sus transformaciones se distinguen con meticulosas categorías que describen estadios de su motricidad ("el niño en brazos", "el niño gatea", etc.), expectativas de comportamiento ("el niño o niña piensa con el corazón", "el niño o niña sabe trabajar", etc.), o categorías que inscriben al individuo en la cosmovisión, como cuando aún no se lo considera persona o ya ha sido iniciado.*** (Correa Rubio, 2010: 359-360).

Como se observa, la antropología de la infancia en Colombia aún no es una rama de estudio independiente y especializada. A la fecha es inexistente un tratado sobre el tema, a pesar de que existe textos que la abordan (Díaz, Vásquez, 2010). Empero, sí existe un sinnúmero de investigaciones de carácter antropológico donde la infancia toma sentido, muchos dicen con optimismo que el siglo XXI será la centuria que dé alas a la antropología de la infancia (Pachón, 2009: 466), por lo menos, en un formato visual, por ello el trabajo de Priscila Padilla cobra más relevancia.

## Un análisis antropológico de la infancia en *La eterna noche de las doce lunas*

En el proyecto cinematográfico de Priscila Padilla saltan a la vista múltiples matices antropológicos. En todo sentido es un documental, pues cumple a cabalidad las reglas del género: no hacer preguntas, no solicitar repeticiones de palabras y acciones, no pagarle a las gentes filmadas (Friedemann, 510: 509-510). También es un documental etnográfico, dado que, para su elaboración, su directora realizó una investigación de cinco años, de los cuales, dos estuvo en trabajo de campo directo, aprendiendo la lengua *Wayúu* y conviviendo con la comunidad que le brindó la oportunidad de contar la historia de la niña Pili.



Asimismo, *La eterna noche de las doce lunas* tiene virtudes que hablan favorablemente de la postura etnográfica que desarrolló Priscila Padilla, por ejemplo: el respeto por una tradición que siempre estuvo vetada a la mirada pública y en particular a la masculina. Ella y su cámara no fueron invasoras de un rito. Por el contrario, la familia y la propia niña Pili dieron su beneplácito a ese registro visual. Para ello, la cineasta recurrió a un equipo conformado únicamente por mujeres; optó por grabar en la lengua indígena (el *wayuunaiki* de raíz lingüística *arawac*) y para evitar sesgos de interpretación de lo que intentaba contar, cada noche, repasaba el material filmado durante la jornada con la comunidad.

Vale señalar que además de su talante etnográfico *La eterna noche de las doce lunas* es una pieza de la antropología de la infancia colombiana, pues para hablar de una ceremonia de paso entre dos estados del ciclo vital *Wayúu*, lo hace desde la perspectiva de la niñez, a través de la exposición de sus pensamientos.

## Pistas para entender *La eterna noche de las doce lunas*: contexto y cultura *Wayúu*

Pili y su familia son *Wayúu*, moradores del departamento de La Guajira en el norte de Colombia. Esta comunidad se extiende y habita también en el estado de Zulia en Venezuela. En 1984 el Estado colombiano conformó el Resguardo de la Alta y Media Guajira (reconocimiento legal del territorio étnico), que para los *Wayúu* garantizó dos terceras partes de su territorio ancestral (Mazzoldi Díaz, 2010: 71). La población actual en Colombia, según el Censo del 2005 del *Departamento Administrativo Nacional de Estadística* (DANE), alcanza un total de 270.413 personas y en Venezuela se estima

que son aproximadamente 293.777 los miembros de esta etnia indígena (Amodio, Pérez, 2006: 11). Los *Wayúu* son poseedores de una cultura diferencial, sustentada en un pasado mítico y enmarcada en relaciones interculturales, producto del constante diálogo con el resto de la población nacional, del reconocimiento jurídico ganando con la *Constitución Política de 1991*, de los proyectos de desarrollo económico en las Salinas de Manaure desde la segunda década del siglo XX (León, 2011; Valbuena Wouriyu, 2005) o la explotación de carbón en El Cerrejón y, a raíz de la interacción con el conflicto armado (Grupo de Memoria Histórica, 2010); hechos que en su conjunto provocaron una operación dual de cambios y permanencias de culturas e identidades entre los *Wayúu*.

Anteriormente, los *Wayúu* eran conocidos por la sociedad y la literatura académica como "guajiros" o "goajiros". No obstante, como lo indica Oliver "… La autodenominación de los 'Guajiros' es el consabido *Wayúu* con la connotación de 'gente', 'persona' que respeta y sigue las normas sociales establecidas" (Oliver, 1990: 84); al individuo ajeno a su cultura y propio de la sociedad occidental tal y como se menciona en *La eterna noche de las doce lunas*, se le nombra "alijuna".

En épocas prehispánicas los *Wayúu* eran cazadores-recolectores y pescadores de mar; con la llegada de los españoles adoptaron el modelo de pastoreo de ganado vacuno, caprino y ovino. En el siglo XIX aprovecharon sus habilidades para convertirse en comerciantes bilingües, logrando resistir el embate "civilizatorio de la ciudad"; para el siglo XX, la explotación comercial de las Salinas de Manaure, las haciendas de la baja Guajira, el "boom" petrolero en Venezuela y la explotación carbonífera en Colombia, hizo que algunos *Wayúu* permanecieran en sus rancherías, mientras que otros optaron por la migración, volviéndose empleados, comerciantes o contrabandistas en ciudades como Riohacha, Maicao y Nazareth (Mazzoldi Díaz, 2010).



Es preciso señalar que las principales actividades productivas/económicas, dirigidas principalmente a la reproducción social, están determinadas por el ciclo ecológico y por la identidad cultural. Así, la actividad económica primordial es la cría de ganado: ovejas y cabras para consumo cotidiano y vacas para representar riqueza y adquirir estatus social (las cuales, cumplen funciones de mercancías o sirven para realizar alianzas matrimoniales, garantizar derechos sobre descendencia y hacer pagos por compensación). También pescan (para los *Wayúus* de las costas), recogen frutos silvestres y practican la caza. Durante la estación húmeda la familia *Wayúu* inicia su práctica de horticultura, llamada "apain", en donde se siembra maíz, fríjol, yuca, melones, etc. La producción de estos alimentos se limita a tres o cuatro meses del año (Vergara, 1990: 149).

La península de La Guajira fue el territorio donde se filmó el documental, ésta se caracteriza por ser un lugar caliente y seco, cruzada por los ríos Ranchería en Colombia y Limón en Venezuela, con un ciclo de lluvias escasas, fuertes vientos y alta evaporación (*Ibídem*:141). La escasez del agua hace del recurso hídrico el más importante en la organización productiva indígena, por lo que se construyen "jagüeyes" o "casimbas" para su almacenamiento (*Ibídem*:142). No obstante, en épocas de gran sequía, hombres y mujeres migran a otras zonas, en ocasiones llevando consigo a sus animales (Watson-Franke, 1983). Estas condiciones ecológicas y la historia de poblamiento de los *Wayúu* generaron una relación entre ellos y la naturaleza muy particular, marcada por un ambiente con limitadas oportunidades. La forma de asentamiento al interior de la península se despliega a través de rancherías llamadas "píichipala", que son agrupaciones de cinco a 10 casas. En cada una de ellas, los miembros comparten derechos y recursos en común, como en la ranchería Kare-

quishimana, cerca de Maicao, donde se desarrolla la historia de la *La eterna noche de las doce lunas* (Vergara, 1990: 145).

El sistema de organización social *Wayúu* se basa en relaciones de parentesco. El núcleo del sistema de parentesco es la familia (Vergara, 1990: 150; Mazzoldi Díaz, 2010: 75). Vergara establece que: "…Eirruku designa el vínculo genealógico por la carne que existe entre la madre y su prole. Los individuos que comparten este vínculo genealógico por la carne son apüshi, parientes uterinos…" (Vergara. 1990: 150). Los antropólogos concuerdan que los "apüshis" son las unidades políticas y sociales más importantes, con las cuales se tienen mayores obligaciones. Así mismo, la cultura *Wayúu* se organiza en clanes de filiación matrilineal. Cuando existen conflictos entre ellos, el orden se basa en el principio de reciprocidad. Ante el temor a sanciones y represalias se llama a un mediador o palabrero encargado de negociar; el pago de la compensación se hace con ganado, collares o dinero (*Ibídem*:153).

En la cultura *Wayúu*, existen deidades y espíritus que son parte de la explicación de su cosmovisión; en la *La eterna noche de las doce lunas* se menciona que la configuración de la menstruación es por obra y gracia de una intervención de ellos. Para los *Wayúu*, "Maleiwa" es el creador y fundador de su sociedad; "Pulowi" está asociada con la sequía y los vientos; "Juyá" es cazador y errante; "Wanülü" es el tío materno de "Pulowi" y lanza flechas invisibles que matan (Vergara, 1987). Estos seres están asociados con eventos climáticos y enfermedades que pueden causar la muerte.

Por su parte, los principales ritos *Wayúu* se refieren a los cambios de vida. Cuando una persona muere se hace un entierro en el cementerio de la ranchería, en éste se llora al muerto y se bebe licor. Después de un tiempo se hace un segundo entierro, en el cual el espíritu del muerto cambia de existencia y se dirige hasta "Jepirra", lugar sagrado ubicado en el Cabo de la Vela donde incluso llegó el lente de *La eterna noche de las doce lunas* para mostrarnos a la niña Pili tomando fuerzas de sus ancestros para afrontar el ritual del encierro (Vergara, 1990. Mazzoldi, 2010. Perrin, 1990).



## Las particularidades de la infancia *Wayúu*

La antropología comparada de la infancia, así como los estudios historiográficos dedicados a la misma, derrumbaron el mito de su naturalidad y su reiteración cronométrica en los seres humanos. La infancia es un producto cultural, transmutable de una sociedad a otra, e incluso con distintas expresiones al interior de un grupo social. Esto es, en el mundo indígena no hay una sola infancia, ni en una comunidad originaria existe una sola definición de ella. Al respecto, los *Wayúu* conciben a la infancia en una serie de pisos con sus correspondientes significados, dado que su ciclo vital se caracteriza por la existencia de cuatro estados pretéritos a la adultez.

Los *Wayúu* dividen ese gran periodo en las siguientes categorías: "jo'uu al niño y jo'uuko a la niña, hasta el destete; tepichi, a la niña hasta los cinco o seis años […] y tepichichon, al niño de la misma edad" (Amodio, Pérez, 2006: 23); "Jintülü a la niña entre los 6 y 12 años, y Jintüloa al niño en el mismo período etario. Finalmente, Maja'yülü a las niñas hasta los 15 años y Jima'ai a los niños de similar edad" (*Ibídem*: 24).

El paso de un límite infantil a otro lo dictan improntas por lo general naturales, pero a veces hay ritos, ceremonias y mecanismos que aceleran y garantizan la marcha de una etapa a otra. Por ejemplo, "cuando los niños se retrasan en aprender a hablar, se le hace una sopa de perico o de zancaslargas, ambos pájaros parlanchines" (*Ibídem*: 25). Aun así, los rituales de mayor calado social son los que conducen sin atajos a la adultez. *La eterna noche de las doce lunas* muestra, precisamente, uno que es

propio del mundo femenino: el "páülüjütü" (encierro). Aunque no tiene tiempo (tampoco era el propósito) para presentarle al espectador algo semejante para los niños, se sabe que para "los varones no existen actualmente rituales especiales que marquen el cambio, aunque varios autores citan su existencia en el pasado, como en el caso de los páüsa, los hijos de familias poderosas que eran encerrados durante los conflicto bélicos" (*Ibídem*: 25).

De cualquier forma se puede decir que la infancia *Wayúu* –en la perspectiva femenina expresada a través de *La eterna noche de las doce lunas*– anuncia una ambivalencia. Tradicionalmente el pueblo *Wayúu* entiende a los bebés como reencarnaciones de algún pariente, "y por eso la mujer embarazada acostumbra a alejarse un poco de la ranchería para poder conversar a solas con su bebé por nacer y preguntarle quién es él" (Chávez, Morales, Calle, 1995: 245). Una visión que denota un estatus social previo y posterior al parto en su comunidad. Se supone que al ser un antepasado tiene garantizado el reconocimiento de capacidades y cierta sabiduría, producto de su anterior estadía en el mundo *Wayúu*. Una antípoda de la visión occidental de los bebés. Sin embargo, pareciera que con el tiempo esta caracterización se esfuma.

En *La eterna noche de las doce lunas* la menstruación se presenta como una suerte de logro evolutivo, pues permite abandonar una edad minimizada al juego y a la risa; una concepción de la infancia que tiene un paralelismo asombroso con la visión occidental, que concibe la niñez como la etapa de la inocencia, del juego y de la vida escolar. Por supuesto que para los *Wayúu*, los niños, niñas y adolescentes tienen responsabilidades y oficios, por ejemplo: cuidando animales, cocinando, cargando agua o leña, aprendiendo a pescar, etc. Pero es cierto que las mujeres cercanas a la niña Pili durante el ritual del encierro le reiteran que los años de la lúdica quedaron atrás: "Este es un baño para que tu suerte cambie. Para que dejes de comportarte como una niña […] Te estoy cortando el pelo porque el pelo de tu niñez se ha perdido". A lo que la protagonista responde con una reflexión acerca del fin de la infancia que sintetiza elocuentemente el fenómeno: "Lo más duro del encierro es que ya no puedo reír más". Concluido el ritual, la comunidad interactúa, entiende y demanda de la pequeña mujer comportamientos estrictos de la adultez. Ahora Pili es una mujer informada sobre los rigores y dotes de la mujer mayor *Wayúu*; sabe manejar el telar, tiene la misión de replicar el ritual con sus hijas y se le ha informado de los asuntos pertinentes a la sexualidad. Tal cual, "al terminar la reclusión se celebra una fiesta tradicional llamada Chicha Maya o danza de la fertilidad y la joven es presentada en sociedad como mujer adulta" (Chávez, Morales, Calle, 1995: 246). Su infancia es parte del pasado.



## Rito de transición *Wayúu*: de niña a mujer

En muchas culturas indígenas de Colombia, es posible ver ritos de transición que definen un rompimiento entre formas de vida. Esencialmente, de "las diferentes ceremonias que se llevan a cabo durante el ciclo de vida, se destacan las que atienden al nacimiento, la transición a la vida adulta y la muerte" (Correa Rubio, 2010: 381). En nuestro caso, la ceremonia del encierro *Wayúu* no es excepcional en los pueblos originarios. El rito de paso de la vida de niña a adulta es visible en diferentes comunidades indígenas de Colombia: entre los "Sikuani", "Piapocos" y "Macaguane" de la región del Orinoco se aísla a la niña durante dos o tres días (Correa Rubio, 2010: 375); las niñas "Cofán" deben internarse en una casa especial, en donde aprenden a tejer (Zapata, 2009: 55); los "Misak" (Guambianos), "… durante la ceremonia de

pubertad la niña cuando está encerrada, hila cuatro puchos dé lana y teje, cuatro pequeñas mochilas...” (Rappapport, 1978: 10); entre los “Yuko-Yukpa”, a la “joven se le prohíbe el consumo de ciertos alimentos, se le rapa el pelo, se cortan las uñas, y ella recibe ciertas instrucciones sobre su nueva condición por parte de la mujer del chamán” (Jaramillo Gómez, 1985).

En los *Wayúu* el paso de la vida de niña a mujer adulta tiene una gran importancia a nivel cultural e identitario. El rito se ha venido adaptando a las nuevas condiciones de la sociedad indígena. En la actualidad no es obligatorio, por lo que muchas mujeres *Wayúu* prefieren no practicarlo, generando tensiones ligadas a la reconfiguración de las identidades culturales. El rito del encierro consiste en el aislamiento de la niña cuando ocurre la menarquía, una vez que se presenta el primer sangrado, la niña es llevada a un lugar aislado de la casa o, a veces, es trasladada a otra construida especialmente para el encierro. Es acostada al interior del recinto boca abajo, mientras llega la mujer encargada de acompañarla en este primer paso del acto ritual. Posteriormente es subida a un “chinchorro” que se encuentra amarrado cerca del techo, en él la la niña debe acostarse boca arriba, de manera recta y muy quieta para evitar cualquier alteración de su vida adulta futura.

Durante tres días permanece en ayuno, hasta que para el sangrado. Se pasa a una nueva fase de purificación en la que la niña toma un baño, consume infusiones de hierbas, le cortan el cabello, cambia de ropa y come alimentos blancos a base de mazamorra y un segundo alimento preparado con carne de chiva (Mazzoldi, 2004: 249). En esta etapa se evita cualquier contacto con el mundo exterior para prescindir de contaminaciones, a excepción de las mujeres que sí pueden ingresar; además en *La eterna noche de las doce lunas* se establece claramente que Pili no puede tener contacto con mujeres que hayan tenido varios maridos, al considerárseles profanadoras del encierro. Transcurridos estos primeros momentos, la niña está lista para el proceso de aprendizaje de prácticas tradicionales: “La iniciación se caracteriza por ser un periodo largo…de aislamiento y de aprendizaje de los diseños más difíciles del tejido” (*Ibídem*:255). Dependiendo del tiempo del encierro y de la maestra, la niña aprenderá diferentes tejidos que harán parte de su vida como mujer, esposa y generadora de riqueza. Terminado el encierro, la familia hace una “danza yonna” a la que asisten familiares y conocidos para presentar a la nueva mujer en sociedad. Después de este largo aprendizaje, “la familia merece una compensación simbólica que el prometido deberá reconocer en su unión con la nueva mujer” (*Ibídem*:258). En este punto todas las características atribuidas a la infancia como el juego, la risa, las miradas a los hombres, la curiosidad, deben haber salido de la mente y el cuerpo de la mujer, pues es el albor del renacer como mujer ideal *Wayúu*. En suma, con el rito del encierro, la mujer recibe como expectativa, “… el ser una madre fértil, trabajadora, hacendosa, generosa, buena esposa; es decir, se espera que sea atenta, buena anfitriona, segura, de carácter, valiente y precavida. (*Ibídem*:259).



En la actualidad se presentan algunas transformaciones de prácticas asociadas con el ritual. Como se puede apreciar en el documental, Pili –durante su encierro– tiene la posibilidad de adelantar su educación formal por medio de la visita de la maestra a su lugar de aislamiento; igualmente, los tejidos más complejos no necesariamente se aprenden en el rito de encierro, ya que en los colegios se imparten talleres para que las niñas aprendan a tejer los diversos motivos *Wayúu*. (*Ibídem*: 259). También es recurrente que por traslado a la ciudad, estudio o nuevas creencias, algunas niñas ya no realicen el ritual de transición (Mazzoldi, 2004; Watson-Franke, 1983).

Alrededor del rito se han tejido varios significados. Gutiérrez de Pineda establece que el encierro es un nuevo nacimiento, en donde se presenta una transformación psicológica del ser niña al ser adulta, es una etapa de preparación y aprendizaje de las pautas culturales del ser mujer adulta *Wayúu*, es un momento de reafirmación de los vínculos de parentesco y filiación adquiridos en el momento del pago del dote (Gutiérrez de Pineda, 1948). Por su parte, Watson-Franke, a partir de la construcción narrativa con historias de vida de diferentes mujeres, resalta la importancia del encierro como un momento de aprendizaje de ciertas destrezas como el tejido y de conocimiento de sí misma, una preparación para ser una mujer adulta. La duración del encierro está ligada directamente con el estatus social de la niña, reproduciéndose la estructura jerárquica clánica de los *Wayúu*, pues estar más tiempo en el encierro redunda en un aprendizaje más completo de los conocimientos que se adquieren allí, como la posibilidad de hacer tejidos más complejos. Si bien, se entendía la educación en la escuela como una oportunidad para aprender nuevas habilidades, con el encierro se moldeaba la personalidad de la niña, única manera en que se podía conocer las costumbre de la cultura indígena. Resulta interesante, en el libro de Watson-Franke, que el encierro no es visto como una práctica idílica, generando muchas preocupaciones e inseguridad en la niña que recién entra al aislamiento. (Watson-Franke, 1983).

En *La eterna noche de las doce lunas* se asocian varios significados al ritual. Se dice que con la primera menstruación el cuerpo se rompe y por eso sale sangre, y con la primera sangre se va la niña para iniciar a ser adulta. Con el ritual, y específicamente con el aprendizaje del tejido, se adquiere el don de la sabiduría, que será utilizado en la vida adulta para solucionar conflictos. A pesar de esto, Pili –al final del documental– afirma la transformación de las expectativas de la mujer *Wayúu*, al sugerir sus deseos de ser profesional antes que seguir la tradición local; eso sí, siempre orgullosa de su transformación por gracia del encierro.



## Conclusiones

La antropología de la infancia en Colombia aún tiene mucho que dar; son más sus deudas que sus activos. Una plataforma para su despegue definitivo puede ser el documental *La eterna noche de las doce lunas*; un material visual que profundiza (en su totalidad) en la concepción de la infancia en las niñas *Wayúu,* siguiendo con escrupulosidad el rito de transición hacia la adultez conocido como el encierro (páülüjütü).

Al hacerlo, fomenta y cumple con tres grandes virtudes: se convierte en una prueba más de que la infancia es un hecho socialmente producido, pues todavía no se le ha ganado la batalla al axioma que le sugiere como "un período de desarrollo biológico y cognitivo con características universales por el que atravesaban los miembros de todas las sociedades" (Díaz, Vásquez, 2010:11). Dos, como un efectivo trabajo de ciencias sociales, *La eterna noche de las doce lunas* se limita a presentar el proceso de maduración social de la niña Pili; no juzga ni aplaude. Por último, hace lo que muy pocos textos antropológicos realizan, permite que sea la voz de la niña Pili y la de sus familiares, las bitácoras de la reflexión sobre la infancia indígena que aparece en la pantalla grande.

## Referencias


AMODIO, E; PÉREZ, L. (2006). *Las pautas de crianza del pueblo wayuu de Venezuela*. Caracas: Unicef.

CHAVES, A; MORALES, J; CALLE, H. (1995). *Los indios de Colombia*. Quito: Ediciones ABYA-YALA.

CIFUENTES, A. *Educación y organización social en el noroeste amazónico*. En: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 22. Icanh. Bogotá, 1979. pp. 85-134.

*Contribuciones a la antropología de la infancia. La niñez como campo de agencia, autonomía y construcción cultural*. (2010). En: Maritza Díaz; Socorro Vásquez (Eds). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

DE FRIEDEMANN, N. C*ine documento: una herramienta para investigación y comunicación social*. En: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 20. Icanh. Bogotá, 1976. pp. 507-546.

DOLMATOFF, R. (1991). *Los Ika. Sierra Nevada de Santa Marta Colombia. Notas Etnográficas 1946-1966*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

DUQUE PÁRAMO, M. *Niñas y niños colombianos en los Estados Unidos. Agencia, identidades y cambios culturales alrededor de la comida*. En: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 44. N° 2. Icanh. Bogotá. 2008. pp. 281-308.

DUSSAN DE REICHEL, A. *Características de la personalidad masculina y femenina en Taganga*. En: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 2. Icanh. Bogotá, 1954. pp. 87-113.

GUTIÉRREZ DE PINEDA, V. (1948). *Organización social en la Guajira*, Bogotá: Revista del Instituto Etnológico Nacional 3.

GUTIÉRREZ DE PINEDA, V. (1997). *La familia en Colombia*. Trasfondo Histórico. Medellín: Universidad de Antioquia.

GUTIÉRREZ DE PINEDA, V. *Causas culturales de la mortalidad infantil*. En: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 4. Icanh. Bogotá, 1955. pp. 11-82.

HERRERA, X. *Educación y cultura en una vereda de los llanos orientales*. En: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 22. Icanh. Bogotá, 1979. pp. 135-151.

*Infancia y Trabajo Infantil en Colombia*. (2010). En: François Correa Rubio (Editor). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-OIT.

*IV y V Informes periódicos de la Republica de Colombia al Comité de los Derechos del Niño*. (2011). Bogotá: Ministerio de Relaciones Exteriores.

JARAMILLO GÓMEZ, O. (1987). *Bari, en Introducción a la Colombia Amerindia*. Bogotá: ICAN.

*La Masacre de Bahía Portete: Mujeres Wayuu en la mira*. (2010). CNRR- Grupo de Memoria Histórica. Bogotá: Ediciones Semana.

*Las Salinas de Los Wayuu (Procesos organizativos, acuerdos, conceptos, legislación y jurisprudencia)* (2005). En: Gustavo Valbuena Wouriyu (Compilador). Bogotá: Programa de Derechos Humanos USAID/MSD.

LEÓN, N. (2011). I*ndustria Salinera en Colombia*. Revista Credencial Versión Digital. 3 de Noviembre de 2011.

MAZZOLDI, M. *Simbolismo del ritual de paso femenino entre los Wayuu de la alta Guajira*. En: *Revista Maguaré*. N° 18. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 2004. pp. 241-268.

OLIVER, J. (1990). *Reflexiones sobre el posible origen del Wayu (Guajiro)*. En: Gerardo Ardila (Ed.). La Guajira. *De la memoria al porvenir. Una visión antropológica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. pp. 81-135.

PACHÓN, X. *¿Dónde están los niños? Rastreando la mirada antropológica sobre la infancia*. En: Revista Maguaré. N° 23. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 2009. pp. 433-469.

PACHÓN, X. *Consideraciones acerca de la evolución de la infancia*. En: Revista Colombiana de Antropología. Vol. 24. Icanh. Bogotá, 1984. pp. 210-233.

PINEDA CAMACHO, R. *La escuela de antropología colombiana. Notas sobre la enseñanza de la antropología. En: Revista Maguaré*. N° 18. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 2009. pp. 59-85.

RECASENS, J. *Dibujo infantil y personalidad cultural en la isla de San Andrés*. En: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 13. Icanh. Bogotá, 1965. pp. 185-213.

TOVAR, P. *Procreación o adopción: encrucijadas entre el género,el poder y el parentesco*. En: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 34. Icanh. Bogotá, Ene/Dic. 1998. pp. 92-123.

VASCO URIBE, L. (1975). *Los Chamí. La situación del indígena en Colombia*. Bogotá: Editorial Margen Izquierdo, Colección Populibros, Nº 1.

VERGARA, O. (1990). *Los wayu. Hombres del Desierto*. En: Gerardo Ardila (Ed.). *La Guajira. De la memoria al porvenir. Una visión antropológica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. pp. 139-161.

WATSON-FRANKE, B. (1983). *Ahora eres una mujer*. México: Ediciones Euroamericanas.

ZAPATA, L. (2009). *Para que la sabiduría de los Cofanes siga existiendo. La Escritura del reglamento femenino de los cuidados de la salud de la mujer y la protección de los taitas*. Tesis de Pregrado para optar al título de Antropóloga. Universidad Externado de Colombia.