

Universidad del Zulia

Etno-Semiótica del Mito: la transición naturaleza cultura en el relato mítico Wayuu

Categoría: [Artículos en español](#)

Publicado el Lunes, 17 Septiembre 2012 19:30

Visto: 1139



Etno-Semiótica del Mito:
la transición naturaleza cultura
en el relato mítico Wayuu*

“Les mythes signifient
l’esprit, qui les élabore
au moyen du monde
dont il fait lui même partie”.
Cl. Lévi-Strauss (1979 :346)

José Enrique Finol
Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Antropológicas (LISA)
Universidad del Zulia Facultad de Ciencias Maracaibo Venezuela Apartado 526
joseenriquefinol@cantv.net
www.joseenriquefinol.com
Telf. (58 - 261) 7428891

Introducción

La presente investigación parte de la hipótesis según la cual el relato mítico es una estructura semiótica que intenta explicar el tránsito entre naturaleza y cultura: se trata de un esfuerzo del imaginario colectivo para explicar la transformación entre la no existencia y la existencia, entre el no ser y el ser. Para ese proceso de transformación, capital para el pensamiento y la comprensión del mundo, el imaginario mítico recurre a diversos procesos que permiten crear una serie de subsistemas culturales (parentales, culinarios, espaciales, etc.), que definen el mundo cultural y humano.

El relato mítico wayuu, grupo indígena que habita la frontera entre Colombia y Venezuela, es una respuesta a las necesidades de comprensión del fenómeno de la existencia, y, en consecuencia, una explicación del paso del orden de los fenómenos naturales al orden de los fenómenos culturales. Estos últimos abarcan no sólo los objetos, reglas o instituciones creadas por el hombre, sino también aquellos fenómenos que ocurren en la naturaleza, fenómenos biológicos o físicos, por ejemplo, los cuales son incorporados a la cultura desde el momento mismo en que hay una explicación para ellos.

El mito de los Primeros Guajiros

El mito “Los Primeros Guajiros”¹ fue recogido por el antropólogo francés Michel Perrin (1979:190) durante su estadía en 1969 en la Península de la Guajira. Por ser un mito muy breve lo transcribiremos a continuación:

Los primeros guajiros, y sus clanes
surgieron todos de Wotkasainru,
una tierra en la Alta Guajira.
Fue Maleiwa quien los fabricó.

Eso es lo que dicen los Ancianos.

Maleiwa hizo también los hierros,
para marcar cada clan y distinguirlo :

uno para los Uliana,
uno para los Jayaliyuu,
otro para los Uraliyuu.

Hizo uno para los Ipuana,
otro para los Juusayuu,
otro para los Epieyuu,
otro para los Sapuana,
otro para los Jinnu...

Luego Maleiwa repartió el ganado.

-Estos serán vuestros animales,
dijo a los guajiros.

Puso entre sus manos cuchillos.

Distribuyó machetes.

-Las armas serán para matar gente,
esto para cortar y preparar el alimento de ustedes.

Les dio también una pala.

-Con esto trabajarán para su mujer,
para su madre y para su suegra.

Ustedes se ocuparán de los vivos desde su más tierna infancia.

Su madre les criará.

Acuérdense bien de lo que vengo de decir,
dijo Maleiwa.

Entonces Maleiwa repartió a los guajiros,
como ahora se distribuyen las ovejas al salir del corral :
uno por aquí, otro por allá...

Condujo a cada uno a lo que iba a ser su tierra,
como se hace hoy con los pasajeros de un camión.

Así es como puede decir hoy un guajiro
donde nacieron los antepasados de su clan.

En sus orígenes, los pájaros también eran guajiros,
pero se quedaron atrás estúpidamente
cuando el reparto entre los clanes.

Entonces Maleiwa les retorció las piernas,
y se las puso hacia atrás.

Ahora están vinculados a nuestros clanes :

el alcaraván pertenece al clan Sapuana,
la perdiz al clan Wouliyyuu,
la avispa al clan Siijuana...

Zamuro, un guajiro muy presuntuoso,
y de piel oscura,

se precipitó detrás de Rey-zamuro, su abuelo.

Se encontraron una vaca tendida en el suelo, muerta.

Halcón-caricare se unió a ellos.

-¡Chi, chi, chi... ! ¡Delicioso, delicioso ! decían,

picoteando las tripas de la vaca por el ano,
 y arrancándole los ojos.
 -¿Qué estarán comiendo ?
 gritó Maleiwa disgustado.
 ¡Así se quedarán ! dijo.
 Comerán carne cruda.
 Ahora Caricare es lipuana,
 Zamuro es Aapūshana,
 y Rey-zamuro es Epieyuu...

Un día el perro, muy ebrio,
 se precipitó sobre una carne cruda, no despedazada.
 Ahora pertenece al clan Jayaliyu.

La culebra picó y después chupó con la boca.
 -Así seguiré, dijo Maleiwa.
 Hoy en día la culebra es Uraliyuu

Maleiwa no dio cuchillo a ninguno de los animales.
 Solamente se los dio a los que hoy son hombres.²

Como puede observarse, en este breve mito aparece la constitución de la vida cultural de la sociedad wayuu, al menos en algunos de sus aspectos fundamentales. El término que el relato introduce para traspasar la línea entre naturaleza y cultura es la expresión “Los primeros guajiros...”, (subrayado nuestro), pues ese término señala una primera disyunción entre antes y después, en cuanto que “primero” se refiere a un inicio o, en otros términos, a la transición entre una no-existencia y una existencia. El mito comienza con un orden absolutamente lógico, puesto que inicia el proceso cultural con el factor esencial para que éste pueda existir, es decir la presencia misma del hombre. Si bien no explica cómo los hombres fueron creados, se cuida, por lo menos, de señalar que fue el propio Maleiwa quien “los fabricó”. Igualmente el relato fija un espacio de creación denominado Wotkasainru, lugar ubicado en el extremo noroeste del lado colombiano de la Península de la Guajira.

La Sociedad Wayuu: los clanes

Inmediatamente el mito anuncia la creación de la sociedad wayuu y de su organización al establecer los clanes³ que la integran y los símbolos (“los hierros”) que los distinguen. A través de la asignación de un “hierro” y de un animal totémico, Maleiwa está realizando una operación semiótica fundamental para la constitución de la cultura wayuu y de toda cultura : la identificación a través de un nombre, que no es otra cosa que la operación semiótica fundadora de la cultura, como ya hemos puesto de relieve al referirnos al mito cristiano del Génesis (Finol 1997:7) , donde Dios nombra los componentes fundamentales del universo, a fin de romper el caos, a fin de introducir un orden en medio del des-orden original. Así, en el mito del Génesis, se afirma :

“Dijo Dios : “Haya luz y hubo luz. Dios vio que la luz era buena y la separó de las tinieblas. Dios llamó a la luz “Día” y a las tinieblas “Noche”. Y atardeció y amaneció el día Primero”

Al nombrar, al denominar, Maleiwa, al igual que el Dios cristiano, realiza la operación de distinguir, de diferenciar, introduciendo así la cantidad discreta.

De este modo, el proceso creador va del individuo a la sociedad, pasando por la constitución de la organización social misma, los clanes; pero también, simultáneamente, el mito identifica, para lo cual debe diferenciar y, para lograr esto último, debe asimismo nombrar. A través del nombre, el mito se inserta en la dialéctica entre identidad y alteridad, entre lo uno y lo otro.

Los bienes culturales

Luego el relato nos introduce al reparto y posesión de los primeros bienes culturales: el alimento y los instrumentos. En primer lugar “Maleiwa repartió el ganado” y, en segundo lugar, “puso en sus manos cuchillos. Distribuyó machetes”. A diferencia del mito cristiano del Génesis, el mito wayuu introduce cuchillos y machetes no sólo como necesarios para la supervivencia y continuidad de la especie, sino también como instrumentos para la transformación del mundo natural. No se trata sólo de la presencia del hombre sino también de su permanencia y de la transformación de su entorno. Maleiwa es incluso explícito: el cuchillo es para matar, el machete para “cortar y preparar el alimento” y la pala para trabajar y mantener a su mujer, su madre y su suegra. Así aparecen representadas tres funciones básicas de la supervivencia de la especie humana en la cultura wayuu: defensa, alimentación y solidaridad familiar.

Del individuo a la familia

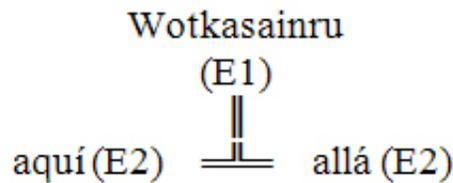
La constitución de la sociedad no sólo está expresada en la organización e identificación de los clanes, sino también, con particular énfasis, en la organización familiar. En efecto, como principal demiurgo en la cosmogonía wayuu, Maleiwa establece la responsabilidad familiar del individuo, al menos en dos ocasiones. Por un lado, señala la obligación del hombre de trabajar para la esposa, la madre y la suegra, y, por el otro, establece esa misma obligación, pero en un sentido social más amplio, al indicar que “ustedes se ocuparán de los vivos desde su más tierna infancia”. Asimismo, el relato distingue entre el rol masculino (“trabajar para su mujer, su madre y su suegra”) y el rol femenino en cuanto a la crianza de los niños (“Su madre les criará”).

Del caos a la norma

Más importante quizás, es que el demiurgo se cuida de establecer que las normas y reglas, subsistema cultural imprescindible en la convivencia social, sean recordadas y respetadas, en particular cuando afirma: “Acuérdense bien de lo que vengo de decir”. De este modo, se deja establecido un sistema mínimo de regulaciones de los comportamientos, de los deberes y derechos que impedirán que el des-orden destruya el funcionamiento de la organización social. Quizás sea importante destacar aquí que en la cultura wayuu, Maleiwa juega un papel fundamental como divinidad antropomorfa y, en términos de Greimas, como Destinador fundamental de los bienes culturales de esta sociedad. Para Ramón Paz Ipuana, fallecido intelectual y estudioso de la cultura wayuu, Maleiwa es el “nombre del ser supremo. La máxima deidad del pueblo guajiro” (Paz Ipuana, 1973:294). Él no sólo ha dado bienes a los indígenas sino que forma, junto con Juyá, la lluvia, una pareja fundamental en la cosmogonía guajira. La introducción de normas es quizás el modo más explícito de limitar el caos, usualmente asociado, incluso en la propia mitología wayuu, con la naturaleza. La introducción y asignación de responsabilidades y tareas introduce un límite entre el caos y el orden, entre naturaleza y cultura.

Del topos al espacio

Luego Maleiwa acomete la transformación semiótica del topos en espacio, es decir, convierte el mero lugar geográfico en “objeto construido”, para utilizar la expresión de Greimas (1979:133), en espacio humano, dotado de sentido, al asignarle a cada clan “lo que iba a ser su tierra”. Para esta transformación cultural el demiurgo recurre a una operación de direccionalidad elemental: a los wayuu los localiza “uno por aquí, otro por allá”, “como ahora se distribuyen las ovejas al salir del corral”, “como se hace hoy con los pasajeros de un camión”. Esa operación de direccionalización introduce una distinción entre los espacios, por rudimentaria que ella sea (aquí y allá), distinción que en todo caso es suficiente para desagregar culturalmente la homogeneidad del espacio natural. En esta operación semiótica puede observarse un tránsito entre el espacio originario (E1), representado por Wotkasainru y los nuevos espacios (aquí, allá).

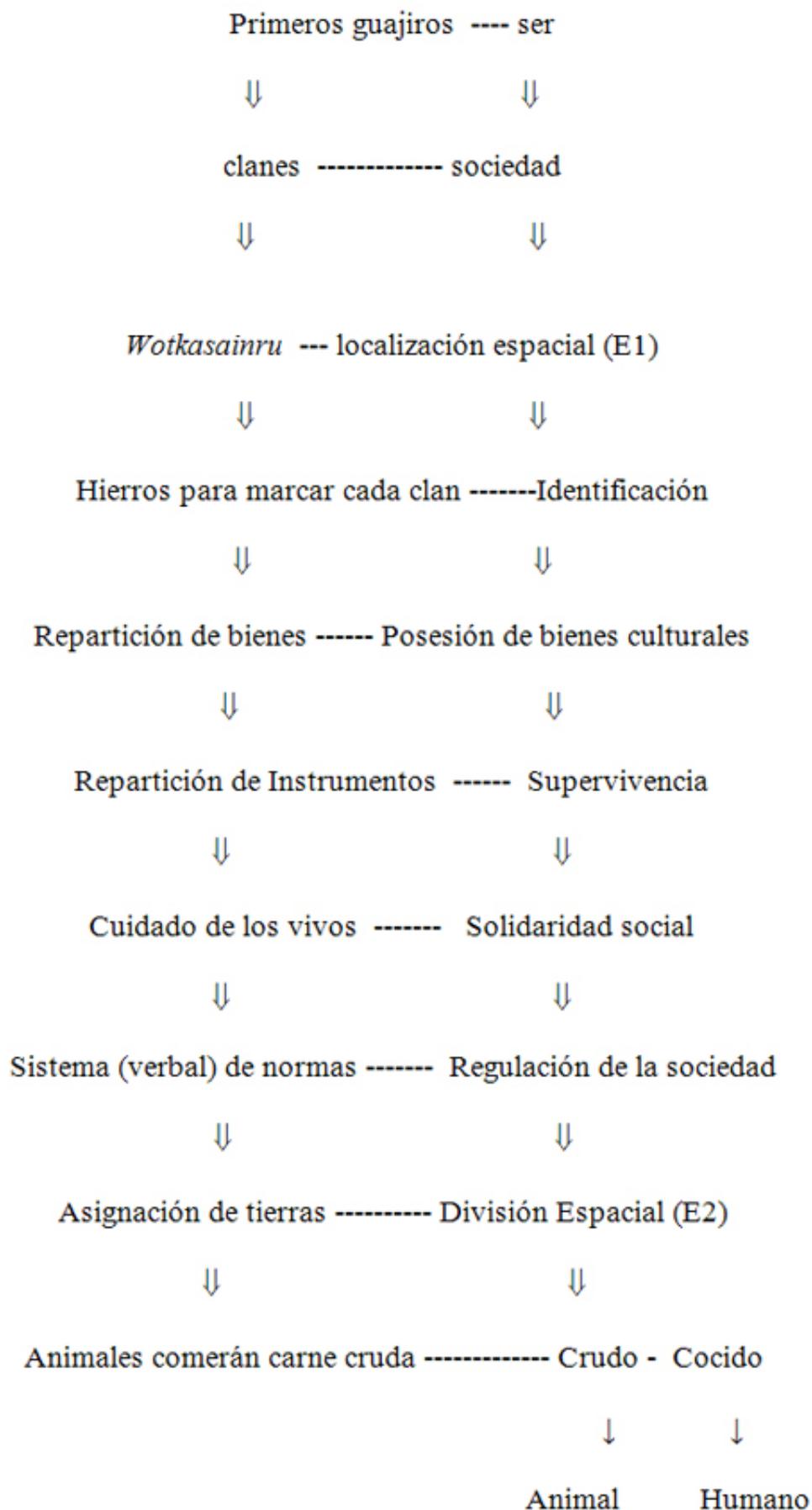


Finalmente, el mito introduce la clásica distinción estudiada por Lévi-Strauss e identificada como la oposición entre crudo y cocido. Es esta categoría, homologable en el sistema culinario a la oposición entre naturaleza y cultura, la que viene a cerrar el proceso de constitución del sistema cultural wayuu, tal como se observa en el presente relato. El mito distingue claramente entre humano y no humano en función del modo de consumo de los alimentos, pues, en efecto, “en sus orígenes, los pájaros también eran guajiros” y cuando Maleiwa los observa devorar carne cruda dirá, molesto, “¡Así se quedarán ! dijo. Comerán carne cruda”. De este modo, desde el punto de vista alimentario, carne cruda equivale a animal y carne cocida a humano. Es importante señalar que la oposición entre crudo y cocido está homologada en el mito a la de no-instrumento e instrumento. En efecto, el relato, una vez que ha señalado un grupo de animales consumidores de carne cruda, dirá:

“Maleiwa no dio cuchillo a ninguno de los animales. Solamente se los dio a los que hoy son hombres”.

La noción de instrumento aparece aquí en una doble forma. Por una parte, aparece como mediador en la transformación del mundo natural y, por otra, como aquel que distingue lo animal de lo humano. En nuestro estudio del mito del fuego entre los wayuu, hemos señalado que “lo que va a permitir a los hombres diferenciarse de los animales, es la utilización del fuego para preparar sus alimentos, es decir la utilización de un instrumento” (Finol 1984:65).

De este modo, se observa una organización semiótica que evidencia cuál es el proceso mediante el cual el mito da una explicación de la construcción, siempre inacabada, del mundo cultural.



Conclusiones

Como puede verse en la secuencia anterior, el relato mítico wayuu que aquí analizamos muestra una progresión similar a la que hemos señalado cuando analizamos algunos mitos yanomami (Finol 1996:12), donde hemos mostrado que el mito actúa como una matriz, siempre en transformación, que intenta explicar, que busca hacer inteligible para el imaginario colectivo la transformación fundamental entre naturaleza y cultura. Esa transformación pasa por diversos niveles (culinario, normativo, parental, etc.) y muestra cómo progresivamente se va construyendo una yuxtaposición de subsistemas culturales que tienen siempre como referencia negativa y opuesta a la naturaleza. Para que la construcción del sistema cultural pueda ser inteligible para el pensamiento es imprescindible introducir discontinuidades existenciales (ser y no ser), espaciales (aquí y allá), temporales (antes y después), reguladoras (permitido y prohibido), parentales (alianzas y conflictos), alimentarias (crudo y cocido), simbólicas (identidad y alteridad), etc. Es justamente la necesaria constitución de las discontinuidades lo que hace posible la existencia de la cultura, tal como lo señala con absoluta propiedad Lévi-Strauss, cuando dice que “existe un isomorfismo entre la oposición de la naturaleza y la cultura y la de la cantidad continua y la cantidad discreta” (Lévi-Strauss, 1964:36).

De modo, pues, que el mito narra un tránsito entre naturaleza y cultura, y para lograr que ésta última exista es imprescindible segmentar el mundo natural y darle nombre. Son esas dos operaciones básicas, segmentar y denominar, las que, según nuestra hipótesis, todo mito de origen primero hace. Si, como dice Lévi-Strauss, “el pensamiento mítico no acepta la naturaleza sino a condición de poderla repetir” (Lévi-Strauss, 1979:347), debemos agregar que en esa repetición la naturaleza, en tanto no-sentido, es transformada en sentido, es decir, en cultura. En otra parte (Finol, 1996) hemos representado el tránsito entre naturaleza y cultura con lo que hemos llamado la estructura O:

$$\text{Naturaleza} \rightarrow \alpha (T_o) \Rightarrow \Omega (T_p) \rightarrow \text{Cultura}$$

En esta fórmula, el estado inicial alfa representa los orígenes, la introducción de una discontinuidad en un tiempo original (T_o), cuya transformación (flecha) conducirá a un nuevo estado (omega), que se representa en un tiempo eternamente presente (T_p). Debe añadirse, no obstante, que la estructura O, como toda estructura, es dinámica y que su aparente rigidez no representa a plenitud la condición fundamental del mito como una forma dinámica, en continua transformación, que busca siempre adaptarse a las necesidades de explicación e inteligibilidad que el imaginario colectivo requiere para su existencia.

Notas

- * Publicado en Memorias del XXIV Simposio de Docentes e Investigadores de la Literatura Venezolana, 1999: 604-612. Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.
- [1](#) Los indios wayuu, denominación que ellos se autoaplican, son llamados en Venezuela y Colombia “guajiros”.
- [2](#) “Relato contado por Simón Epieyuu, el 23 de Septiembre de 1969, en Aulejemerai (Guajira venezolana). Simón tiene alrededor de cincuenta años”. (Perrin, 1979:192).
- [3](#) “La sociedad guajira está dividida en unos treinta clanes matrilineales, impropriamente llamados “castas” en el castellano local. A cada uno de esos clanes está asociado un “animal totémico”. Hoy en día los clanes no están localizados, y no son tampoco exógamos, es decir, es corriente casarse con una persona de su propio clan. Estos grupos serían llamados matri-sibs en el lenguaje técnico de la antropología” (Perrin 1979 :190).

Referencias citadas

- Finol, José Enrique (1997) Entre Caos y Orden, Naturaleza y Cultura: los Nuevos Caminos de la Semiótica. II Congreso Venezolano de Semiótica, Maracaibo, 21-26 de Abril. Conferencia Inaugural. Manuscrito.
- Finol, José Enrique (1984). Mito y Cultura Guajira. Maracaibo: Editorial de la Universidad del Zulia.

- Finol, José Enrique (1996). La Semiótica de los Orígenes y la Estructura Cultural en el Relato Mítico Yanomami. VIII Jornadas Internacionales de Semiótica. Universidad del País Vasco, Bilbao. Manuscrito.
- Greimas, A.-J. y Courtés, J. (1979). Sémiotique. Dictionnaire Raisonné de la Théorie du Langage. París: Hachette.
- Paz Ipuana, Ramón (1973). Mitos, Leyendas y Cuentos Guajiros. Caracas: Instituto Agrario Nacional.
- Perrin, Michel (1979) Los Guajiros: la palabra y el vivir. Caracas: Fundación La Salle.

Universidad del Zulia. Derechos reservados. Maracaibo, Venezuela.