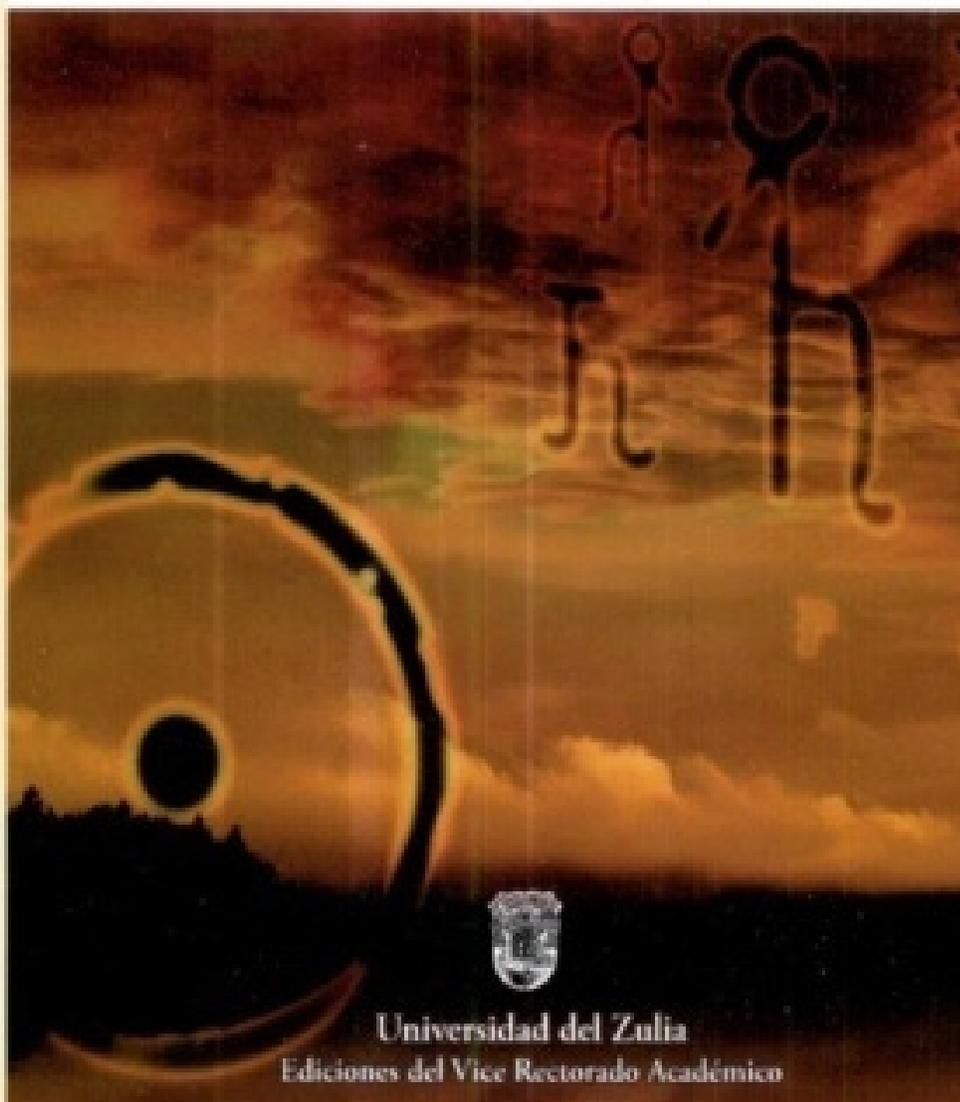


Mito y Cultura Guajira

José Enrique Finol

Colección textos universitarios



Universidad del Zulia

Ediciones del Vice Rectorado Académico



Mito y cultura guajira
Contribución a la semiótica del mito guajiro



UNIVERSIDAD DEL ZULIA

AUTORIDADES UNIVERSITARIAS

Leonardo Atencio Finol
Rector

Rosa Nava Rincón
Vicerrectora Académica

Jorge Palencia
Vicerrector Administrativo

Judith Aular de Durán
Secretaria

COORDINACIÓN EDITORIAL
VICE RECTORADO ACADÉMICO

Rosa Nava Rincón
Directora

Alicia Pineda
Coordinadora

José Enrique Finol

Mito y cultura guajira
Contribución a la semiótica del mito guajiro



UNIVERSIDAD DEL ZULIA
EDICIONES DEL VICE RECTORADO ACADÉMICO

Colección de textos universitarios
Ediciones del Vice Rectorado Académico
Universidad del Zulia

MITO Y CULTURA GUAJIRA
Primera Edición 1984
Segunda Edición 2007

© 2007 José Enrique Finol
Universidad del Zulia
ISBN 978-980-6992-67-2
Depósito legal lf 18520074001302

Reservados todos los derechos
© de esta edición
Ediciones del Vice Rectorado Académico
Universidad del Zulia

Portada:
Concepto editorial: José Gregorio Vásquez
Diseño: Asnaldo Bravo

Diagramación e impresión: Ediciones Astro Data S.A.
Telf. 0261-7511905 / Fax: 0261-7831345
Maracaibo, Venezuela
Correo electrónico: edicionesastrodata@cantv.net

*A Fidel Ernesto
Daniel Ernesto
David Enrique
y Diego Enrique*

Agradecimientos

*Mi más profunda gratitud para
A.J. Greimas, P. Geoltrain
y J.M. Floch, por la ayuda
que me prestaron en la realización
de esta investigación.*

*A Jannina, mi esposa, cuyo estímulo tuve
cuando más lo necesitaba.*

*Mi reconocimiento a la Sra. Lucrecia
de Schmilinsky, por la dedicación y eficacia
que puso en el laborioso trabajo
de dactilografiar el manuscrito.
J.E.F.*

*“La importancia de los mitos como documentos sobre
el pensamiento humano aún embrionario
está generalmente admitida; y ya no se les recoge
ni se les compara más para satisfacer una vana
diversión, sino a causa de la luz que arrojan
sobre la evolución intelectual de nuestra especie”.*
J.G. FRAZER

Índice General

Presentación	15
Prólogo.	19
I. INTRODUCCIÓN	25
1. Propósito de este estudio	25
2. Corpus elegido	29
3. ¿Quiénes son los guajiros?	34
II. MITO, CULTURA Y COMUNICACIÓN	37
1. La cultura	37
2. Mito y comunicación	39
III. LA SEMIÓTICA DEL MITO	45
1. El discurso mítico	45
2. La semiótica del mito	48
3. El equilibrio dinámico del relato mítico guajiro	50
4. Introducción metodológica: el modelo generativo de la significación.	51
IV. LOS MITOS DEL ORIGEN DEL FUEGO	59
- El origen del fuego (segunda versión).	59
0. Introducción	63
1. Primera secuencia: El Principio	66
2. Segunda secuencia: El Robo	80
3. Tercera secuencia: La Huida	88
4. Cuarta secuencia: El Descubrimiento del Fuego	92
5. Quinta secuencia: El Presente	98
6. Balance	103
- El Origen del Fuego (Primera versión)	109
- El origen del Fuego (Tercera versión)	120

V. LOS MITOS DE LOS MELLIZOS TRANSFORMADORES Y MALEIWA.	123
- Una versión sobre los mellizos transformadores: Tumaju'le y Peeliyu (Versión Paz - V1)..	123
- Maleiwa (Versión Perrin - V2)..	138
- Los mitos de los mellizos transformadores y Maleiwa: Del mundo de los animales, los dioses y los hombres	145
1. Primera secuencia: Fecundación de Saiñ-Má	146
2. Segunda secuencia: Fecundación de Manna	150
3. Tercera secuencia: La Huida	155
4. Cuarta secuencia: La tierra de los duendes.	159
5. Quinta secuencia: La muerte de Kalamantuunay	165
6. Balance	170
VI. LOS MITOS “VIAJE AL MÁS ALLÁ” Y “LA HISTORIA DE ULÉPALA	177
- La historia de Ulépala (V2).	177
- El viaje al más allá (V2).	208
1. Primera secuencia: La tierra familiar.	221
2. Segunda secuencia: Jepira la tierra de los guajiros muertos.	227
3. Tercera secuencia: El dominio de Juyá, el mundo de los dioses	230
4. Balance	236
VII. CONCLUSIONES	245
VIII. APÉNDICE: PEQUEÑO VOCABULARIO GUAJIRO.	259
IX. ANEXOS	
1. Etnografía del rito: Reciprocidad y ritual funerario entre los guajiros	265
2. Etno-semiótica del mito: La transición naturaleza-cultura en el relato mítico <i>wayuu</i>	285
X. REFERENCIAS CITADAS.	297

Presentación

*“...the myth becomes a powerful
tool for articulating a world view,
a cosmic vision and a moral order”
Liszka (1998:106)*

Hace ya más de diez años que la primera edición de *Mito y Cultura Guajira* se agotó, de manera que esta segunda edición, hecha posible gracias al Vicerrectorado Académico de la Universidad del Zulia, viene a llenar un vacío entre quienes se interesan por la rica, variada y hermosa cultura guajira. En la presente edición hemos conservado íntegramente la estructura de la primera; no obstante, también hemos revisado y corregido los textos, hemos detallado y profundizado algunos análisis que nos parecían incompletos y, finalmente, hemos agregado dos artículos que también tratan sobre la cultura guajira y que no son de fácil acceso para los interesados. El primero de ellos se titula *Etnografía del rito: reciprocidad y ritual funerario entre los guajiros*, publicado en 1999, en co-autoría con mi apreciado amigo el sociólogo y poeta guajiro José Ángel Fernández. El artículo fue publicado en *Cuicuico. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, de México. El segundo artículo se titula *Etno-Semiótica del mito: la Transición Naturaleza Cultura en el Relato Mítico Guajiro* y fue presentado en el **VI Congreso Mundial de Semiótica**, realizado en la Universidad Nacional Autónoma de México (México, 14-18 de Julio de 1997). Aspiramos a que la inclusión de estos dos trabajos contribuya a su difusión, con la esperanza de que sean discutidos, ampliados y mejorados.

Hemos conservado la denominación “guajiro”, a pesar de que hoy hay un acuerdo tácito entre los investigadores para referirnos a esa cultura y a ese pueblo con el nombre de “wayuu”, que es el que ellos mismos se

dan. No nos pareció conveniente modificar esa denominación, adoptada cuando se publicó el libro por primera vez.

Alguna vez alguien ha criticado el “embellecimiento” que Ramón Paz Ipuana habría hecho de los mitos que recogió a lo largo de varios años. En efecto, el lenguaje que se observa en ellos revela no sólo la intervención de un hombre preocupado por preservar la hermosa tradición oral de su pueblo, sino también orientado por una búsqueda estética que, sin duda, nos permite hoy disfrutar tanto de una comunicación cultural y antropológica como de una experiencia artística y folclórica. Esa búsqueda estética, no obstante, no perjudica para nada el valor intrínseco, estructural y orgánico que es propio de la condición del discurso mítico ni la visión cósmica, a la vez social y cultural, que él expresa.

El discurso mítico se encuentra, a nuestro modo de ver, como una bisagra móvil que se articula a todos los demás sistemas simbólicos que el hombre ha desarrollado a lo largo de su historia, sistemas con los cuales él se identifica como individuo y como sociedad, y que al mismo tiempo le permite diferenciarse de otros grupos y sistemas simbólicos. En esa dialéctica viva y dinámica entre identidad y alteridad, los mitos cumplen, en cada cultura, un papel activo que, al mismo tiempo, mantiene la tradición y la memoria y cataliza, asimila y transforma, en el marco de sus propias estructuras, las nuevas experiencias y sus contenidos.

El análisis semiótico que este libro desarrolla es un esfuerzo heurístico por mirar debajo de la superficie anecdótica y sencilla de los acontecimientos narrados, para construir un modelo que dé cuenta de los sentidos profundos que el discurso mítico hace vivir más allá de las personas y de los tiempos, y, al mismo tiempo, proponga una explicación que haga inteligible cómo este discurso se construye.

El análisis que el lector encontrará en este libro se fundamenta en principios metodológicos estructuralistas, que se complementan con una visión generativa que la Semiótica de Greimas toma de los aportes lingüísticos de Chomsky, lo que le da un carácter dinámico y transformacional. Además, nuestro análisis intenta incorporar, de modo sistemático, el conocimiento contextual, de modo que el mito no sea visto como un sistema aislado sino, por el contrario, dinámicamente integrado a su contexto histórico, cultural y social.

Finalmente quiero expresar mi infinito agradecimiento a la Vicerrectora Académica de la Universidad del Zulia, la profesora Rosa Nava Rincón, y a Alicia Pineda, Coordinadora de Publicaciones, por esta segunda edición de *Mito y Cultura Guajira*. Un reconocimiento especial para mis alumnos de la Maestría en Antropología de la misma universidad, cuyas discusiones enriquecieron mi interés por la mitología y la ritualidad guajira que desde siempre me han cautivado.

José Enrique Finol

Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Antropológicas
Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela

Prólogo

*Wekiirusi Weínshi wakúwai'pa nojotsu
motuín waín tüü, Wayúwakaa*

*En nuestra conciencia está siempre la
tradicón. Jamás olvidamos la identidad étnica.*

La etnia guajira, a través del tiempo, se ha caracterizado por su resistencia ante la colonización y por haber mantenido su identidad. Especificidad etnocultural, expresada en múltiples manifestaciones que han sido objeto de numerosos estudios y análisis que llevan a definirla como una de las de mayor importancia para las disciplinas del conocimiento.

Por ser nativo de la guajira, me he solidarizado siempre con la lucha que desde hace años se viene manteniendo por la reafirmación étnica y he tratado de informarme de todo cuanto se ha escrito sobre este pueblo. Creo que aún existen aspectos de su realidad por explorar; sin embargo, ha sido sorprendente lo que en los últimos tiempos se ha asomado sobre su mitología y mundo de creencias. En este contexto ubicamos el acertado esfuerzo del Dr. José Enrique Finol al presentarnos una valiosa aproximación hacia una semiótica del mito guajiro. Para una aprehensión exacta de la etnia guajira, es necesario tocar una serie de aspectos básicos, que me propongo sintetizar.

El origen de esta milenaria cultura y la fecha precisa de su llegada a la península que hoy ocupa, se pierde en la prehistoria y protohistoria de nuestro continente. A medida que se avanza en las investigaciones, van surgiendo nuevos criterios que hoy conforman diversas opiniones. Muchos investigadores incluyen a los guajiros en la gran familia arahuaca, la cual tenía su asiento principal en lo que es hoy la República del Brasil y

que por problemas internos y deseo de expansión se fragmentó en varios grupos, siendo uno de ellos el guajiro, el cual migró a la península a lo largo de la costa venezolana, pasando por el Lago de Maracaibo y estableciendo contactos con otros grupos dispersos en toda la región. Tal llegada, según los estudios, corresponde al primer milenio de nuestra época.

La versión guajira sobre sus orígenes, igualmente, posee muchas explicaciones. Sin embargo encontramos algunas coincidencias entre personajes mitológicos guajiros y amazónicos que refuerzan dicha procedencia. Los estudios lingüísticos y etnológicos aportan otros tantos elementos.

Entre los guajiros transmisores de las tradiciones, se dice que cuando el Dios (Maleiwa) formó el mundo y dispersó a los hombres para que lo poblaran, se olvidó de reservarle una parte de la tierra a la hija que vendría a reinar sobre la Guajira, entonces hizo brotar del mar la península que hoy lleva ese mismo nombre. Esta diosa, hija de Maleiwa, se casó con Weinshi (el tiempo). Ambos engendraron varias hijas y una de ellas se casó con el dios del mar (Palashi), y tuvieron dos hijos: el invierno (Juyá) y la primavera (Iiwa). Esta última se casó con el dios de los vientos (Jepíchi-kua) y de este enlace nacieron todos los guajiros.

Dentro de la mitología guajira, en relación con los orígenes, es interesante destacar la importancia de los mellizos transformadores (Maayui y Ulápiuy), personajes míticos hijos de Maleiwa, quienes flecharon la vagina dentada de Wolunkaa (hija del Juyá llamado Simíru), para que el hombre la pudiera poseer y así reproducirse la humanidad guajira.

Lo que sí es un hecho innegable es la presencia guajira para el momento del descubrimiento, como muy bien lo registra José de Oviedo y Baños en su obra *Historia de la Conquista y Población de la Provincia de Venezuela*, al referirse a las expediciones de Alonso de Ojeda, Cristóbal Guerra, Ambrosio Alfínger y otros. En relación con Alfínger, podemos decir que el cronista Juan de Castellanos, se inspiró en sus viajes para que escribiera parte de sus *Elegías de Varones Ilustres de Indias*, donde relata los aspectos más importantes de la aventura, los problemas que tuvo que afrontar Alfínger en las sabanas cercanas al Cabo de la Vela, donde se había instalado.

Con el encuentro de españoles e indígenas se inicia una nueva etapa para la Guajira. Etapa de despojo, etnocidio, discriminación, atropellos y

explotación; ello condujo a una guerra sin cuartel, donde los que durante siglos perfeccionaron sus armas para matar hombres, salieron triunfantes. Sin embargo, la historia de la resistencia guajira nos demuestra que a pesar de esos siglos de opresión se ha mantenido la unidad étnica.

En nuestros días, las ciencias sociales han dado una serie de aportes para una mejor comprensión de la realidad étnica. Se considera que cada grupo humano es portador de cultura y niveles civilizatorios. Que lo que representan las expresiones culturales de un pueblo es producto de un proceso histórico específico y de los préstamos e intercambio con otros. La ciencia cree firmemente en el diferencialismo cultural y la posibilidad de coexistencia en un contexto dado de pueblos con culturas diferentes. Cree en la pluralidad cultural. Sabe que el hombre es único biológicamente y múltiple en el plano cultural. Que las diferencias son físicas y no mentales. Que no existen razas superiores e inferiores. Que el racismo es una categoría ideológica inventada por los hombres para justificar intereses económicos, políticos, sociales y religiosos; para mantener el dominio y la opresión de unos pocos sobre multitudes.

La Antropología contemporánea plantea la necesidad de la convivencia humana a través de un proceso intercultural. Es decir, la interinfluencia creadora entre grupos humanos culturalmente diferenciados. El respeto de las expresiones y modo de ser de una minoría en el contexto de una mayoría. Buscar el equilibrio entre lo indígena y el resto de los venezolanos. Que se concreten actividades diversas para evitar que las culturas mayoritarias arropen a las pequeñas en número. Que se consideren los aportes de lo guajiro a lo nacional, al patrimonio cultural de la nación venezolana; ante la transculturación que acaba con nuestras raíces. Que nos deshumaniza. La cultura enlatada y alienante. Ante ello, planteamos la búsqueda y reafirmación de la identidad americana, dentro de lo cual lo indígena y lo afroamericano pueden jugar un papel importante. La penetración cultural también es una forma de colonización, dominación y opresión.

He hecho los señalamientos anteriores por cuanto el Dr. Finol en la búsqueda de una semiótica del mito guajiro, también se plantea inquietudes serias sobre la situación social del guajiro.

Volviendo a retomar las ideas iniciales, es indudable que los mitos representan para las etnias, elementos importantes para comprender el mundo, su creación y que forman parte de su memoria colectiva para ser relatados de una generación a otra. En el caso particular que nos ocupa, todo aquél que se haya acercado, en términos del quehacer antropológico, sabe que son muchos los mitos que relatan los guajiros sobre su mundo, la organización social, el origen de las cosas.

Finol, a partir del análisis de una muestra de siete mitos de Ramón Paz y Michel Perrin, trata de confirmar el equilibrio semiótico del mundo mítico de los wayúu. Según sus propias palabras: “Equilibrio que hemos visto funcionar entre dioses y hombres, mineral y vegetal, vida y muerte. Toda pérdida –añade– deriva en una ganancia, situándose las dos a nivel de las relaciones entre los dioses y los hombres”.

Comprendiendo las limitaciones del método y la posibilidad de ser un instrumento perfectible, el autor se remite a Greimas y Lévi-Strauss, para analizar las versiones de los mellizos transformadores, el origen del fuego, la historia de Ulépala, los malos consejos de Sekurut y el origen y nombre de las tribus guajiras. Para las personas que hacen ciencias sociales y humanas, aportes como el que hoy hace Finol deben ser motivo de complacencia, por cuanto aumenta el volumen de información sobre un tema que requiere de mucha dedicación. Es innegable que el trabajo abre cauces para la discusión.

Sin pretender ser un especialista en la materia y consciente de las limitaciones y problemas que se presentan en el quehacer científico, pienso que vamos avanzando hacia una semiótica del mito guajiro tal como lo plantea el Dr. Finol, cuando dice: “Los estudios desarrollados hasta el presente bajo la denominación de “mitológicas” se encuentran en la base de constitución de esta nueva “semiótica”. Asimismo recurre a trabajos diversos entre los que destacan los de Lévi-Strauss que son explotables, según Finol, para la constitución de la base de la semiótica del mito.

La formación académica del Dr. José Enrique Finol está fundamentada en ser un brillante profesional universitario graduado en la Universidad del Zulia y doctorado en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, en París, Francia. No podría terminar estos comentarios que a manera de prólogo me ha pedido el autor, sin antes registrar la solidaridad

que expresa con el rescate y salvaguarda de la cultura guajira cuando sostiene: “Los guajiros, tan cercanos y tan lejanos de nosotros. Hemos continuado en la tarea sistemática de destruir sus creencias y cultura, su vida y su futuro. Frente a esa cultura hemos querido imponer una nueva forma de vida y una nueva cultura. Esa de la cual proclamamos a viva voz los triunfos y el progreso y que, al final, parece fracasar en su tarea esencial: la salvaguarda del hombre mismo. Es por ello, en fin de cuentas, que querríamos tener como único y solo mérito –si mérito hay– el de haber contribuido, por muy poco que sea, a rendir homenaje a la cultura de los guajiros, a su civilización y a ellos mismos”.

Antrop. Nemesio Montiel Fernández
Indígena Guajiro del linaje Jayariyú

I. Introducción

Wachuküa müsüka sain wanée a'laülaa joyotüsü spünalu'u ka'i katspüla skujainjatüin sukuwa ipa sumüin wachonyuu ée antüin skal'uu ka'kat.

*[La tradición es como una anciana que
sentada en el camino de los días
cuenta a las jóvenes generaciones
las experiencias que ella ha vivido.]*

1. Propósito de este estudio

1.1. El propósito de este estudio es analizar algunos mitos guajiros y, al mismo tiempo, reflexionar sobre la posibilidad de una semiótica del mito. Nos limitaremos a demostrar la hipótesis según la cual el relato mítico guajiro está construido de manera que permita la existencia de un equilibrio necesario a la armonía del mundo. Podríamos avanzar desde ya la idea según la cual una armonía así es necesaria para comprender tanto el mundo natural como el cultural. Un mito es, en muchos casos, la explicación de un acontecimiento de orden físico y social, y es a los psicoanalistas a quienes corresponde explicar entonces la relación mito-pensamiento. En otros casos, los mitos relatan acontecimientos reales retenidos por la conciencia colectiva durante centenares o incluso millares de años. En este caso es a los historiadores a quienes corresponde conseguir, dentro del mito, la fuente que describa el desarrollo de la sociedad humana en un pasado lejano.

Sin embargo, el equilibrio del cual quisiéramos hablar no concierne naturalmente al que el psicoanalista podría ver entre el hombre y el mun-

do, sino al que se establece entre los componentes estructurales del relato mítico como semiosis. Es verdad que existe un cierto equilibrio hombre-mundo en el pensamiento indígena gracias a los mitos creados por el hombre. Dicho de otro modo, y para mayor claridad, el mito proporciona al hombre los elementos indispensables para la comprensión del mundo, y comprender el mundo es una tarea necesaria al propio equilibrio del hombre y del grupo social. Se trata, en el pensamiento indígena, de comprender o de morir, y, dentro de esta elección obligatoria, el mito da una respuesta que permite seguir viviendo. Vemos cómo el pensamiento mítico se asemeja bastante al pensamiento del hombre de ciencia de nuestros días¹, para él se trata también de la misma elección capital: la explicación o la muerte.

Por otra parte, este equilibrio no es nunca definitivamente adquirido, ya que la respuesta a un problema, cualquiera que sea, produce nuevas preguntas que exigen nuevas respuestas. A nivel de la semiosis mítica, este movimiento perpetuo explica las continuas transformaciones que las mismas estructuras míticas sufren en lugares y tiempos completamente diferentes, como bien lo ha demostrado Lévi-Strauss. Por otra parte, esas variaciones son las que constituyen la riqueza inagotable de una estructura que se puede manifestar de las más diversas formas.

1.2. La Semiótica es una ciencia cuyo desarrollo ha sido de una rapidez sorprendente en los últimos veinte años. El camino, que había sido preparado ya por la lingüística, ha permitido a los semióticos –una gran parte de ellos venidos de diferentes dominios científicos– progresar rápidamente dentro de la vía elegida. Sin embargo, la diversidad de los fenómenos semióticos, la pluralidad de las formas de la producción social del sentido, las diferentes concepciones teóricas sustentadas por diversas escuelas han producido un doble efecto que es importante subrayar. Por una parte, hay una gran riqueza en la diversidad de puntos de vista, lo cual es provechoso para una ciencia nueva como la nuestra; pero, por otra par-

1 “Quizás descubriremos un día que la misma lógica actúa por igual en el pensamiento mítico y en el pensamiento científico, y que el hombre siempre ha pensado bien”, Lévi-Strauss en –“Anthropologie Structurale”, pág. 255.

te, falta un trabajo común, en el plano internacional, que permita fijar los objetivos prioritarios dentro de la investigación semiótica. Dicho esto, nos encontramos frente a un inmenso trabajo por hacer. Es a esta larga tarea que esperamos poder contribuir, aunque sólo sea por el cuestionamiento de ciertas experiencias y la formulación de algunos problemas a los cuales trataremos de responder.

1.3. Empezamos este trabajo a partir de un principio empírico: la obligación de situarnos frente a un *corpus* a estudiar después de haber dejado al margen, en la medida de lo posible, las respuestas ya hechas. Hemos leído y releído los mitos que constituyen el *corpus* estudiado con el propósito de ver aparecer una estructura que se muestra, dentro del primer enfoque –el del receptor–, de una manera aparentemente imperceptible, a partir de una diversidad que se niega a ser circunscrita y limitada.

Esto que acabamos de decir podría hacer pensar en una cierta universalidad inmóvil de formas semióticas arraigadas en los mitos y que existirían desde que el hombre comenzó a plantearse preguntas sobre el mundo, sobre sí mismo y sobre su destino. La investigación semiótica, en este momento, no se interesa, ni por su competencia ni por el nivel actual de sus conocimientos, en responder esa clase de preguntas. Pero es necesario no olvidar que la vocación de toda ciencia social –y la semiótica es una de ellas– es contribuir a solucionar los problemas humanos por excelencia. En esta medida, la semiótica, explicando la función de los mitos, contribuye decisivamente a los objetivos generales de las ciencias sociales.

En todo caso, si hay estructuras comunes a varias versiones y variaciones míticas, y si ellas reflejan netamente una cierta lógica humana, será muy difícil establecer cuáles fueron las relaciones entre la producción mítica y el pensamiento, y decir quién sirve de modelo a quién. Esto, en última instancia, no es muy importante, ya que una perspectiva dialéctica, en el sentido amplio del término, permite pasar por encima de ese género de problemas.

Habiéndonos dado como base de trabajo ese principio del empirismo del cual acabamos de hablar, no estamos obligados a responder, en esta etapa, las preguntas concernientes a la cronología de la producción de mitos analizados. La Semiótica, tal como la conocemos, parte del hecho,

empíricamente comprobable, que existen modos de comunicación y que ellos suponen modos de significación. La significación, para nosotros, es un hecho empírico. Uno de esos dominios de significación es el mito, objeto semiótico cuyas características aún no se han descrito.

1.4. Como se podrá ver, no hemos elegido un método, pero, quedándonos dentro del campo de una Semiótica cuyos lazos con la obra de Greimas son evidentes, hemos decidido hacer algunas transgresiones y utilizar otros métodos que –como los de Lévi-Strauss– han puesto en evidencia su eficacia dentro de otros análisis. Meletinski afirma que los análisis de Greimas y los de Lévi-Strauss son complementarios porque uno desarrolla sobre todo la dimensión sintáctica del discurso y el otro la taxonómica. La complementación sería la del paradigma y la del sintagma. Esta afirmación es seguramente excesiva, pero no es menos cierto, en mi opinión, que entre esas dos actividades hay una relación que se sitúa más allá de sus diferencias².

También se verá que utilizamos el concepto de transformación, tanto en el sentido de Greimas como en el de Lévi-Strauss. Se dan transformaciones producidas como paso de una posición a otra del cuadrado semiótico, pero también mostraremos, algunas transformaciones intertextuales.

A veces intentaremos establecer correlaciones entre sistemas sémiicos diferentes. Así veremos cómo, dentro de ciertos casos, hay relaciones estrechas entre los elementos de un mito y las costumbres y ritos sociales. A esta clase de aproximaciones no las llamaremos intertextuales sino intersistémicas, ya que se refieren a sistemas semióticos diferentes.

Desgraciadamente, el acceso a las investigaciones etnológicas concernientes a los guajiros no ha sido tan fácil como sería deseable y nos han faltado las informaciones que deberían habernos ayudado a establecer nuevos acercamientos, destinados a esclarecer la fuente de relaciones sémicas que, a su vez, permitan algún día construir un modelo, aunque sea mínimo, del universo semántico guajiro. Por ello nos contentaremos con

2 Como la respuesta de Lévi-Strauss el análisis del “dénicheur d’oiseaux” hecho por Greimas.

enunciar esas aproximaciones, esperando que un día puedan ser tenidas en cuenta para un estudio más profundo.

Como intentaremos trabajar de manera progresiva, la aproximación será liberada poco a poco de los niveles de relato que no son fundamentales para el objetivo que nos proponemos. Esta progresión dentro del trabajo tiene también un objetivo pedagógico: facilitar la comprensión y la inteligibilidad de lo que el análisis va descubriendo dentro de los relatos.

A la vez que una puesta a prueba de nuestras hipótesis, los siete mitos analizados constituyen un medio seguro de obtener ciertas regularidades susceptibles de ser aplicadas al analizar otros mitos en un próximo futuro.

Se podría discutir nuestra manera de abordar la mitología guajira, criticar, por ejemplo, un análisis que agrupa algunos mitos para obtener un modelo que estimamos útil para analizar otros mitos. Esta pretensión puede parecer exagerada, pero no por ello menos aceptable, al menos para estudiar otros sistemas semióticos guajiros. El método que hemos elegido permitiría llegar un día al objetivo último y esencial del proyecto semiótico: la cultura entendida como significación.

Es sobre todo una manera prudente de proceder cuando se aventura por primera vez dentro del método semiótico, cuyas dificultades de utilización, como se verá, siguen siendo bastante grandes. Finalmente debemos decir que concebimos el método como la manera de abordar un objeto y, por lo tanto, lo consideramos como provisional, debiendo someterlo siempre a prueba. Es el análisis y su práctica continua lo que permitirá evaluar el rendimiento y la eficacia de un método, más aun cuando éste no es jamás un producto terminado y acabado sino, por el contrario, un instrumento siempre perfectible. Es justamente dentro del desarrollo de investigaciones en diferentes campos semióticos que el método de Greimas ha podido perfeccionarse, encontrar sus límites, apreciar sus ventajas. Será necesario seguir haciendo muchas nuevas investigaciones para continuar progresando en esta vía.

2. Corpus elegido

2.1. Trabajaremos a partir de dos recopilaciones de mitos guajiros. La primera es de Ramón Paz, *Mitos, Leyendas y cuentos guajiros*, editada por el Instituto Agrario Nacional (Caracas, 1973). Paz es guajiro y vive en

Maracaibo. Su recopilación, de acuerdo con la división hecha por él mismo, incluye once mitos, doce leyendas y doce cuentos. Lo que él llama “leyendas”, de acuerdo con un criterio que no explica, no son más que mitos, en el sentido tradicional, ya que relatan el origen de los seres, las costumbres y los objetos. La recopilación comprende también un vocabulario de palabras guajiras. Los mitos recogidos por Paz en lengua guajira han sido traducidos al español (él es bilingüe) y es a partir de esta traducción que nosotros vamos a trabajar.

La segunda recopilación es de Michel Perrin, antropólogo francés, quien desde hace tiempo investiga sobre los guajiros. *Le chemin des indiens morts* (Payot, París, 1976) presenta dieciocho mitos y un análisis estructural de la literatura oral guajira. Perrin ha vivido dos veces entre los Guajiros: de 1969 a 1970 y después, en 1975. El libro de Perrin ha sido traducido al español (*El Camino de los indios muertos*) por Fernando Núñez y editado por Monte Ávila (Caracas, 1980). Él recogió los mitos en lengua guajira, después los tradujo “yuxtalinealmente al español, con la ayuda de jóvenes guajiros bilingües”, y luego al francés por él mismo.

Como se puede ver, la posibilidad de “deformación” debido a la traducción aumenta a medida que ésta aumenta. En otras palabras, la traducción guajiro-español hecha por un indio bilingüe parecería a primera vista más fiel al modelo original, por lo cual hemos preferido trabajar sobre todo a partir de la recopilación de Paz; pero tomaremos también algunos mitos recogidos por Perrin, quien se preocupó de atenuar los problemas de la traducción por medio de notas explicativas de gran mérito.

2.2. Para abordar la cultura mítica de los guajiros, vamos a analizar siete mitos, los cuales nos permitirán establecer un modelo a partir de la hipótesis que hemos formulado. El análisis minucioso de los primeros mitos nos permitirá refinar el modelo. Es evidente que nuestra aproximación semiótica no tiene en modo alguno la intención de agotar ese mundo mítico tan rico y variado. Dada la limitación de nuestros medios, no podemos pretender otra cosa que iniciarnos en una búsqueda, que debe continuar durante mucho tiempo y profundizarse, tanto desde el punto de vista del método como desde el punto de vista del sujeto de estudio.

Los mitos analizados son los siguientes: tres versiones del origen del fuego, el mito de los mellizos transformadores, Maleiwa, el viaje al más

allá y la historia de Ulépala. Hemos elegido estos mitos porque constituyen ejes centrales dentro del conjunto de los que recogieron Paz y Perrin. Los mitos *Viaje al más allá* y *La historia de Ulépala* nos proporcionan todo un panorama de creencias guajiras relativas a la vida y la muerte, el origen de los animales, de la caza y de las funciones de Juyá y Maleiwa. El mito de los mellizos transformadores nos muestra toda la familia de dioses, no sólo de Juyá sino también de todos sus acompañantes. Al mismo tiempo, presenta el nacimiento de los mellizos transformadores, Tumaju'le y Peeliyu, quienes, de acuerdo con ciertos relatores y según el mismo Paz, son semi-dioses “que transformaron el universo”.

De los mitos del origen del fuego hemos elegido la segunda versión, aunque sin olvidar por ello las otras, como se verá, pues ella nos parece más completa y mejor articulada, incluso más “original”, en el sentido de que está menos influida por culturas no guajiras. Es por ello también que hemos comenzado con esa versión nuestro análisis.

2.3. Los mitos recopilados por Paz constituyen el cuerpo esencial de nuestro trabajo. Es bueno hacer notar que el perfecto dominio de la lengua –que nosotros no tenemos– y su identificación con el mundo guajiro –ya que él es guajiro– lo sitúan en las mejores condiciones para recopilar los mitos y traducirlos al español. Nosotros trabajamos a partir de las versiones en español.

Paz ha grabado los mitos que le han sido relatados en diferentes lugares de La Guajira. Durante más de diez años se consagró a una tarea que pretendía recopilar materiales con que constituir el más grande inventario jamás hecho antes de la literatura oral guajira.

Muy pronto publicará una nueva recopilación que contribuirá a ofrecer un mejor conocimiento de la cultura guajira. Para algunos antropólogos, los materiales recopilados por Paz constituyen una especie de *Popol Vuh guajiro*.

En consecuencia, confiamos en su trabajo de recopilación de tradiciones. Careciendo nosotros de formación etnológica o antropológica, no nos sentimos capacitados para juzgar su trabajo. Sin embargo, dentro de la antropología venezolana, a Paz se le reconoce como un especialista de la cultura guajira y como uno de los que más ha contribuido a hacerla cono-

cer. Por otra parte, Paz ha ocupado la cátedra de literatura guajira en la Universidad del Zulia, en Maracaibo, Venezuela.

Es necesario decir también que la civilización guajira ha sufrido un largo y profundo proceso de transformación debido a su contacto, durante siglos, con la civilización “cristiana y occidental”. A veces es necesario mirar por encima de lo que se nos relata para ver tan lejos como nos sea posible a través de la mezcla de dos culturas de “poder” diferente y de desiguales dimensiones. ¿Deberíamos renunciar a nuestra empresa a causa de esta dificultad? No lo creemos así. A pesar de las enormes dificultades que esto representa, preferimos trabajar sobre lo que se nos ha ofrecido antes que no hacer nada, conscientes de los riesgos que se corren en una empresa como la nuestra.

Por otra parte, es mucho más importante para nosotros trabajar en las versiones tal como han sido contadas por esos ancianos, que meternos a buscar una “versión original”, hipotética, que no existe en ninguna parte. Una tradición mítica “homogénea” no es localizable –nos parece– dentro de las sociedades sin escritura, así como tampoco dentro de las sociedades con escritura.

Paz nos presenta, dentro de su trabajo, la transcripción de historias conservadas en la memoria de un pueblo esparcido a través de centenares de kilómetros, pero cuya identidad y sentido de pertenencia a una misma cultura son fuertemente mantenidos.

Lo que sigue siendo de verdadero valor en la cultura guajira se encuentra en la memoria de esos ancianos, a veces ávidos de contar lo que ellos saben, pues están conscientes de los peligros que amenazan la cultura y el saber heredados de sus padres y abuelos. Como dice Perrin, “en América hoy, un anciano que muere es una biblioteca que se quema...”

En la introducción a su recopilación, Paz enumera las principales dificultades con que tropezó en la traducción de los mitos, especialmente cuando se trata de conceptos relativos a la visión del mundo guajiro. Estas dificultades son las siguientes: (a) “las transformaciones de los mitos a través del tiempo; (b) la pérdida de valores intrínsecos a los mitos, cuando éstos son traducidos a las lenguas occidentales; (c) los informadores suplantando en ocasiones sus defectos de memoria por sus propias experien-

cias o conocimientos; y (d) ocurre a veces que no hay en español las palabras o frases equivalentes para expresar una idea o concepto cualquiera”.

Todo etnólogo y antropólogo conoce bien estas y otras dificultades. Ellas son comunes a todo trabajo que pretenda rendir cuenta de una cultura a la cual pertenece quien realiza el trabajo. Existen siempre los problemas que representa la interpretación de una cultura con los parámetros de otra.

Este razonamiento, llevado al extremo, llevaría a la conclusión según la cual el estudio de una cultura, o de sus componentes, es siempre imposible o, al menos, conduce a resultados siempre deformados. Este problema general, que concierne prácticamente a todas las ciencias sociales, y del cual se han ocupado otros en reiteradas oportunidades, es real. Sin embargo, ello no ha impedido el desarrollo de las investigaciones. Si bien es cierto que no se debe olvidar las limitaciones conceptuales y epistemológicas, no es menos cierto que, a pesar de todo, el conocimiento de otras civilizaciones, por poco que sea, continúa progresando. Ocurre siempre que el conocimiento de una realidad cualquiera no puede ser sino parcial y provisional: esto es propio de la condición humana.

2.4. El lector conseguirá la traducción completa de la segunda y tercera versiones del mito del origen del fuego al final de la tercera parte. Las versiones de los otros mitos analizados se encuentran al final de los capítulos donde son tratados.

2.5. A continuación damos algunas precisiones sobre los relatores de los mitos analizados, así como sobre aquellos que mencionamos en nuestro trabajo.

El mito *Una versión sobre los mellizos transformadores*, recogido por Paz, fue relatado por Nicanor González, perteneciente al clan Uliana, nacido en Walerpa’a, en la Alta Guajira, de 55 años de edad en el momento de grabar el mito.

La segunda versión del mito *El origen del fuego* fue relatada por Francisco Sapuana, nacido en Waitapa’a Baja Guajira, y de 77 años de edad.

El mito *La historia de Ulépala* fue relatado por Sibotta Sapuana, nacido en Waitapá’a, Baja Guajira, de 70 años de edad. La grabación fue registrada el 17 de febrero de 1970. El relator no conoce la lengua española.

Los mitos *El Origen del fuego* (primera versión) *Los malos consejos de Sekurut* y *El origen y nombre de las tribus guajiras* fueron relatados por José Antonio González Ipuana, perteneciente al clan Ipuana, nacido en Jarara, de 55 años de edad. No conoció la lengua española. Murió el 4 de marzo de 1968.

El mito *El origen del fuego* (tercera versión) fue relatado por Patajana Ipuana, clan Ipuana, natural de Urbilla, de 75 años de edad en el momento de su relato.

El mito *El regreso del más allá* fue relatado por Rafael Añez, natural de Auyashii, Baja guajira.

3. ¿Quiénes son los Guajiros?

3.1. El nombre “guajiro”, según Perrin, fue inventado por los conquistadores españoles. Esta hipótesis no la comparten otros investigadores. Para el padre Félix María de Vegamian, “guajira” es un topónimo utilizado en la lengua indígena de los guaraúnos, y estaría formado así: *gua*, embarcación, y *jiro*, nuevo. Guajiro significaría así “embarcación nueva”.

Otro padre, Cesáreo de Armellada, opina que “guajiro” es una variante de “guachir”, que significa “rico” y cuyo opuesto sería “kusina”, nombre de otro grupo indígena de Venezuela.

De todas maneras, hasta ahora, no ha sido posible establecer el origen definitivo de este nombre. Los guajiros se designan a sí mismos con el nombre de “wayúu”.

3.2. Es difícil determinar la población indígena guajira. Las estadísticas no son muy precisas e incluso son contradictorias. Se estima en cien y trescientos mil el número de estos indios. Habitan en la península de La Guajira, situada entre Venezuela y Colombia. “Si bien el 90% de su territorio se encuentra en Colombia, alrededor de la cuarta parte de ellos vive en Venezuela”³. La península guajira se encuentra sobre el Mar Caribe, entre los 11° y 13° de latitud norte y 71° y 73° de longitud oeste.

3.3. Esencialmente criadores, los guajiros viven también de la pesca y la caza, aun cuando éstas son cada vez menos practicadas. El ganado es altamente apreciado por ser la base de los intercambios comerciales en los

diferentes mercados, así como en los acuerdos matrimoniales, donde se le utiliza para pagar la dote. Igualmente, de acuerdo con la llamada Ley Guajira, constituye la mayor parte de las multas pagadas a una familia cuando uno de sus miembros ha sido asesinado.

Practicada en menor escala, la agricultura se convierte poco a poco en una actividad familiar. Salvo algunos guajiros que han recibido parcelas y las explotan sistemáticamente en los alrededores de algunos pueblos, la actividad agrícola se reduce a la huerta alrededor de la casa, cultivada con la llegada de las lluvias.

3.4. “La sociedad guajira está organizada en clanes matrilineales no exógamos”⁴. Los clanes son la unidad de la sociedad guajira, pero han perdido su antigua importancia debido a su desintegración. Los clanes, a los cuales se atribuía un animal totémico, tienen hoy una importancia reducida y su desintegración llegó a amenazar la nación guajira.

El guajiro, tradicionalmente muy vinculado a una residencia de tipo matrilocal (vivía cerca de la madre de la nueva esposa), se encontraba errante de casa en casa debido a la poligamia, “fuertemente prestigiosa y practicada por alrededor de un guajiro sobre cinco”⁵. Hoy la poligamia se encuentra sumamente reducida, gracias a la influencia de las religiones cristianas que predicán contra esta práctica en la Península de la Guajira y las dificultades económicas que la limitan a los personajes ricos y poderosos.

3 Perrin, Michel, “Le chemin des indiens morts”, pág 14 (Hay traducción castellana, “El camino de los indios muertos “, Monte Ávila Editores C.A., Caracas, 1980).

4 Ibid, pág. 15.

5 Ibid, pág. 15.

II. Mito, cultura y comunicación

1. La cultura

El concepto de cultura es quizás uno de los que ha recibido mayor número de definiciones⁶. Nuestra intención aquí no es someter a un análisis crítico ese concepto, que sin duda es capital para la antropología, la sociología, la lingüística y particularmente para la semiótica. Queremos apenas dar un esbozo de las líneas generales de lo que para nosotros es la cultura, y, dentro de ella, dónde se sitúa el mito.

La cultura es, en primera aproximación, una suerte de macrotexto, parámetro general que sirve de contexto a los diversos textos que la constituyen. Su campo es enorme, como enorme la presencia del hombre. Si segmentamos el universo gracias a las categorías /naturaleza/ vs. /cultura/ y /muerte/ vs. /vida/ encontraremos que lo cultural se sitúa, en ambos casos, del lado derecho del paradigma. Estas dos categorías semánticas, en su universalidad, sirven para situar, repetimos, en primera aproximación, la creación humana como diferente del mundo natural. Ello no contradice el hecho según el cual el hombre incorpora la naturaleza como parte de su mundo cultural. Cuando se afirma lo anterior nos estamos situando en una perspectiva distinta del análisis. Sin embargo, ella revela lo que en última instancia es nuestra tesis: que la cultura, reducida a su última expresión, es significación. Decimos bien significación, es decir, proceso, y no significado.

6 Cf. el libro de Kroeber y Klukhohn titulado: "Cultura: A critical Review of concepts and definitions", Editado por Vintage Books en 1952.

Si lo anterior es más o menos evidente en cuanto al fenómeno de incorporación cultural que hacemos de la naturaleza –puesto que sólo la constituimos como parte de nuestro universo semántico e ideológico en la medida en que la convertimos en signo– lo es menos cuando analizamos, por ejemplo, una vasija, materialidad a la cual estamos acostumbrados a atribuir el carácter de cultural, al menos en su sentido latino original, es decir, como cultivo. Pero incluso en estos casos, donde la materialidad parece constituir la base de lo cultural en nuestra cotidiana percepción de ese universo, incluso en esos casos, repetimos, es posible considerar a una vasija como significación. El argumento es simple y casi tautológico: un objeto es también signo, en otras palabras, es significación. Naturalmente, se nos dirá, una vasija es no sólo significación puesto que existe una materialidad que es la que hace posible la existencia de tal significación. Al estudioso de la cultura no le interesarán los materiales con los cuales se construye una vasija ni la tecnología usada, sino sólo en la medida en que ella los significa, de la misma manera que al lingüista no le interesa la materia sonora en cuanto hecho físico natural –objeto de estudio, en todo caso, de la acústica– sino las formas fonológicas que ésta adquiere. Más aún, tampoco le interesa cómo está constituido este último aparato ni su funcionamiento fisiológico. No forman parte de su objeto de estudio sino del de la anatomía.

Umberto Eco, quien sostiene el punto de vista anterior sobre la cultura, señala que “reducir toda la cultura a un problema semiótico no significa reducir el conjunto de la vida material a puro hecho mental. Mirar la cultura en su globalidad *sub specie* semiótica no quiere tampoco decir que toda la cultura sea *sólo* comunicación y significación; quiere decir que la cultura, en su complejidad, puede ser mejor comprendida si se la aborda desde un punto de vista semiótico. Quiere decir, en suma, que los objetos, los comportamientos y los valores funcionan como tales porque obedecen a las leyes semióticas”⁷.

Es, pues, con esta concepción de la cultura, por general que a este estadio de su elaboración pueda parecer, que hemos abordado nuestro análisis de

7 Eco, Umberto. “Trattato di Semiótica Generale”, Ed. Bompiani, Milán 1975, pág. 42.

los mitos guajiros. La cultura general guajira, en la medida en que ella nos es aún accesible, es el parámetro donde los mitos se inscriben y donde encuentran su explicación y justificación últimas. En ese vasto parámetro, el sistema mítico tiene una enorme significación: él constituye en buena parte, un resumen que engloba las ideas fundamentales y los valores claves de la vida socio-religiosa general de los guajiros y no debemos olvidar que entre estos pueblos, a diferencia de los nuestros, la vida religiosa está inserta en la vida cotidiana. Más aún, los mitos agrupan estructuras semántico-ideológicas que rigen el comportamiento social e individual y que estructuran, explícita o implícitamente, el pensamiento social tribal.

2. Mito y Comunicación

2.1. Si la cultura existe en y por el proceso permanente de la comunicación y, en ésta, de la significación, el mito ocupa dentro de ella un lugar privilegiado. En primer lugar porque éste es un tipo de creación colectiva que implica la participación comunicativa de la comunidad; no otra cosa puede explicar su permanencia a través del tiempo, a pesar de la fragilidad de la comunicación verbal, vehículo casi único disponible para las comunidades indígenas. Sólo en la medida en que la comunidad mantiene la comunicación constante de los contenidos míticos éstos se transmiten a través de generaciones. Más importante aún, su perdurabilidad se extiende en la medida en que esos mismos contenidos son incorporados a otras formas de comunicación como la vida ritual, guerrera, vestimentaria, religiosa y social en general. Es definitivamente a través de esta efectiva transmisión que el mito va más allá de los tiempos. Ya no se trata solamente de contar un mito a la comunidad reunida, para lo cual se escoge a menudo a los chamanes o a los miembros más viejos, se trata de su incorporación a la vida misma.

En segundo lugar, el relato mítico, así situado en el centro de la vida social general de la comunidad, no es sólo una explicación del mundo, del origen del hombre, de los frutos y los dioses; es también una forma del pensamiento humano que se proyecta según un cierto orden racional y una cierta estructura intelectual. En tercer lugar, el mito es expresión de un sistema de valores culturales –axiológicos, ideológicos, políticos– que

constituyen parte determinante de la organización social, de las reglas propias de la convivencia social, del intercambio de bienes y de las alianzas y resolución de conflictos. En cuarto lugar, el mito goza de un prestigio derivado de la tradición, de su antigüedad y respeto, pero también del prestigio de los ancianos que los conservan y transmiten a las nuevas generaciones.

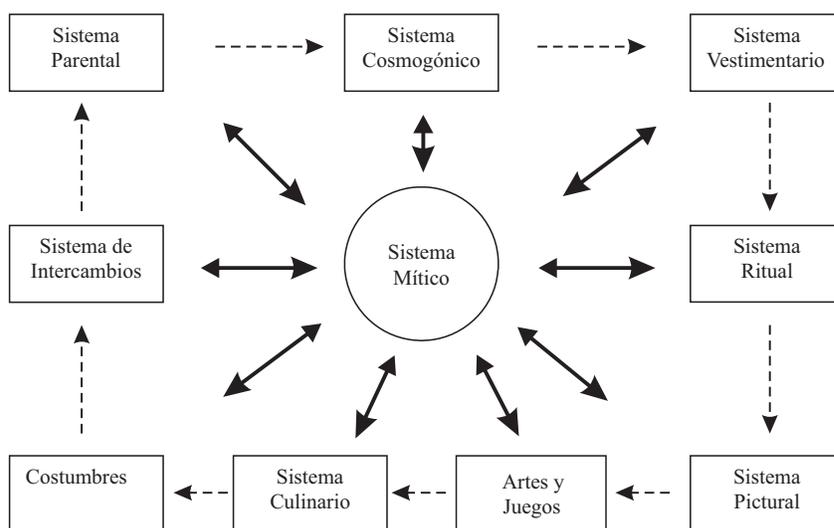
Por el contrario, el mundo contemporáneo ha sustituido la comunicación social horizontal y la ha verticalizado a través de los medios de comunicación masiva. Así, ya no es la sociedad la que crea y transmite sus mitos, sino que éstos han pasado a una élite que los utiliza, no como un proceso de co-participación creativa sino de manipulación. La dimensión horizontal propia de la comunicación ha pasado a ser dimensión vertical.

La sociedad mantiene la creación de mitos, particularmente a través de los nuevos *idola*, pero los ha desacralizado y los ha convertido en engaño. En las sociedades de nuestros días, el mito se ha modificado estructuralmente y ya no se encarna en el lenguaje verbal sino en la imagen del celuloide, en la publicidad y en el sistema de la moda. Hay allí una nueva mitología que prescinde casi de la palabra y que no está construida sino como engaño emocional. El mito de hoy no es más una palabra sino una imagen. El mito hoy es, en fin de cuentas, un componente más, aunque privilegiado, del espectáculo, aquel que, en palabras de Debord, no es otra cosa que “una visión del mundo que se ha objetivado”. Lo primero, pues, que habría que decir del mito es que es un sistema de comunicación, un sistema semiótico cuya simplicidad narrativa es sólo aparente. Por el contrario, el relato mítico es de una complejidad enorme, imposible de analizar coherentemente si no tomamos en cuenta el lugar particular que ocupa en el universo cultural al cual pertenece.

La cultura en su complejidad aparece como lugar y objeto por excelencia de la intertextualidad, y allí el mito ocupa, ya lo hemos dicho, un centro de relaciones particulares que podría visualizarse, siempre de manera parcial, como un conjunto de relaciones e intersecciones entre diferentes sistemas semióticos que en su totalidad constituyen la cultura.

La visualización que presentamos inmediatamente, y que incluye una lista necesariamente no exhaustiva, permite tener una idea de las relaciones externas que el sistema mítico contrae y que aumentan enorme-

mente su complejidad, pero, al mismo tiempo, dan una aproximación de las fuentes informativas que contribuyen a orientar la interpretación mítica a la cual el análisis, según los medios disponibles, deberá llegar, tomando del sistema cultural los elementos que le sean útiles. “En lugar de excluir toda referencia al contexto –afirma Greimas– la descripción de los mitos debe hacer uso de las informaciones extratextuales, sin las cuales el establecimiento de la isotopía narrativa no sería posible”⁸. En la perspectiva del estudio de las relaciones externas del mito, un enfoque interdisciplinario, en el que converjan antropólogos, lingüistas, semióticos y sociólogos, es lo ideal.



Otro problema es el de las relaciones internas de los elementos que integran la estructura de cada mito en particular. Entre un tipo de relaciones y otro –internas y externas– existe un movimiento dialéctico de flujo y reflujo que es necesario tomar en cuenta para cada análisis en par-

8 Greimas, A.J. “Pour une Théorie de l’interprétation du récit mythique”, aparecido en “Du Sens. Essais Sémiotiques”, Éditions du Seuil, Paris 1970, pág. 185. (Hay traducción en español: En Torno al Sentido, Ed. Fragua, Madrid).

ticular. El mito no es, como a menudo se piensa, una estructura dada, inmóvil y acabada. Por el contrario, el mito, como todo objeto cultural, está sometido a las presiones del tiempo y del espacio, a los conflictos y contradicciones, a la inexorable condición de lo humano: el cambio y la transformación.

2.2. Como sistema de comunicación, el mito no sólo se inscribe, como hemos visto, en el eje horizontal de la comunicación dentro de la comunidad. El participa además en las relaciones entre los hombres y los dioses o seres extra-humanos. Cómo son esos seres y en qué relación están con los otros componentes del mundo, es también tarea del análisis.

A menudo las *performances* cumplidas por los dioses, en el interior de los relatos, no intenta sino explicitar los procesos comunicativos que ese tipo de seres instaura frente a los hombres o frente a la naturaleza misma. Así vemos aparecer lo que es el fundamento de la estructura narrativa: la comunicación.

2.3. Es justamente porque el mito se inserta en el centro de la cultura de las comunidades indígenas que él se constituye en un sistema de comunicación particularmente privilegiado, que difunde y recibe los contenidos y los procesos significacionales que articulan una cultura. Nuestro análisis intenta partir, en la medida de lo posible, desde ese sistema hacia los demás sistemas semióticos de la cultura guajira, a las cuales alimenta y a partir de las cuales se nutre, gracias a un proceso comunicacional típicamente dialéctico.

Afortunadamente antropólogos como Paz y Perrin se han dedicado a recoger los componentes de una civilización rica y distinta, susceptible de enseñarnos una construcción y una interpretación del mundo diferente a la nuestra. Ello nos permite abordar una cultura diversa que ha producido un amplio conjunto de manifestaciones sígnicas que van desde la danza *yonna* hasta los cuentos y leyendas, pasando por los mitos y el sistema vestimentario y pictural.

Abordar ese enorme complejo cultural es una tarea que requiere el concurso interdisciplinario de antropólogos, lingüistas, sociólogos, semióticos y etnólogos. Más allá de la simple convergencia multidisciplinaria, el enfoque interdisciplinario deberá permitir la integración de los resultados parciales en un modelo global que reconstruya la visión del mun-

do guajiro y el proceso generador de los diversos textos en los cuales ésta se manifiesta.

A veces imbuidos en nuestra literatura libresca y, hoy, digital, nos olvidamos de ese enorme, rico y viviente sistema cultural que se fundamenta sólo en la tradición oral y que aún desde allí, por la fuerza que le imprime su incorporación a la vida, compite con la cultura oficial que los medios sistemáticamente nos imponen.

III. La semiótica del mito

1. El discurso mítico

1.1. ¿Es posible establecer dentro de la tipología discursiva un sector propio al discurso mítico? ¿Es posible una semiótica del mito? ¿Sobre cuáles bases se constituirá? ¿Cuáles son, por ejemplo, las diferencias entre discurso mítico y discurso literario? Son muchos los problemas que una Semiótica del Mito debe resolver para conseguir un lugar seriamente conquistado, dentro del conjunto todavía muy heterogéneo del proyecto semiótico en general. En efecto, para que una Semiótica del Mito pueda existir es necesario resolver, al menos, dos grandes problemas. El primero concierne a la semiótica general misma, ya que los enfoques, métodos y objetivos están todavía lejos, nos parece, de constituir un conjunto coherente. Las diferencias que se pueden conseguir dentro de este campo tocan de cerca las alternativas esenciales que permiten la constitución de una verdadera ciencia. Se quiera o no, la Semiótica, que es todavía muy joven, ha sufrido el mal de la moda. Aparecida a los ojos del gran público con la “*nueva crítica*”, debió sufrir los males propios de este movimiento: asistematicidad, incoherencia, snobismo, etc.

Hoy, con la crisis de la “*nueva crítica*”, el trabajo sistemático y constante ha tomado aliento y después de algunos años los resultados no se han hecho esperar más. El “*Dictionnaire Raisonné de la Théorie du Langage*”, de Greimas y Courtés, constituye una prueba de ello. A pesar de sus fallas y lagunas, lo que fue el proyecto semiótico se convierte en una realidad. Es un método lógico y sobre todo sistemático, aun cuando haya problemas por resolver que se hacen sentir dentro de sus dominios: la lengua, lo visual, lo gestual, lo ritual, etc.

El segundo problema consiste en que el discurso mítico está, hasta el presente, sepultado bajo la gruesa masa de discursos que tienen como base la lengua: literario, político, poético, bíblico, publicitario, etc. Si no existe una especificidad del discurso mítico no puede haber una Semió-

tica del Mito. Hasta el presente ella no ha sido constituida sino sobre la base de la existencia de un tipo de relato que llamamos “mito”, y sobre la idea de que éste es diferente a los otros relatos. Sólo que esta diferencia reposa hasta ahora sobre un criterio de contenido: el mito es considerado como aquel que relata los acontecimientos que conducen a la creación del mundo, de los seres, de la organización social, de los objetos, de la vida tal como ella es en un momento dado de la historia de una comunidad humana. Su funcionamiento general, siendo parecido al del cuento (ya que el mito es un relato), lo convierte en pariente próximo de la literatura popular; es por ello que los mitos también son designados bajo el nombre de etnoliteratura.

1.2. El estudio más sistemático sobre el discurso mítico es sin duda alguna el de Lévi-Strauss, demasiado conocido para que nos detengamos a resumirlo. Digamos más bien que él ha servido para mostrar la gran dificultad –se estaría incluso tentado de decir: la imposibilidad– de conseguirle, fuera del contenido, una especificidad. Claro que hay otras diferencias, al nivel de la emisión y de la recepción por ejemplo, pero tampoco esto es un criterio suficiente.

Es necesario concluir, al menos provisionalmente, a falta de nuevas experiencias, que los diversos discursos que se manifiestan lingüísticamente, tienen entre ellos formas comunes de organización del contenido, tanto taxonómicas como sintácticas, que provienen precisamente de su base común: la lengua. El posterior desarrollo de la semiótica permitirá quizás un día obtener una definición rigurosa de los diferentes tipos de discurso que se organizan a partir de la lengua.

Es necesario hacer notar un progreso que a nuestro juicio es muy importante y que ya permite diferenciar dos tipos de discurso. Este progreso es el que ha permitido a Greimas distinguir (dentro del itinerario generativo, específicamente dentro de la estructura discursiva del componente semántico) *Tematización* y *Figurativización*. La primera se define como un procedimiento que consiste en asumir valores actualizados a nivel de la semántica narrativa⁹. La segunda como una “actualización semántica que

9 Greimas, A.J. y Courtés, J., Dictionnaire, pág. 394.

permitirá al Enunciador reconocerlo (al objeto sintáctico 0) como una figura”¹⁰.

A partir de esta distinción, que podría denominarse /figurativo/ vs. /no-figurativo/ (o abstracto), puede hablarse de dos tipos de discurso. Al primer tipo pertenecerían los discursos tales como el literario, el mítico, etc., y al segundo los discursos filosóficos y científicos. Es cierto que esta distinción entre discursos figurativos y no figurativos es, como Greimas y Courtés se apresuran a reconocerlo, “ideal” y que, en la mayoría de los casos, puede encontrarse también el componente *onomástico* (antropónimos, cronónimos y topónimos) en los discursos llamados científicos.

La distinción de la cual acabamos de hablar permite, por lo menos, tener discursos predominantemente figurativos y discursos predominantemente no-figurativos. A pesar de ello, queda por resolver el mismo problema que nos habíamos planteado más arriba, ya que si la distinción /figurativo/ vs. /no figurativo/ permite distinguir entre “El Fantasma” y la filosofía de Descartes (incluso si a nivel semio-narrativo pueda aparecer la misma estructura) el verdadero problema consiste en poder distinguir entre la tira cómica “El Fantasma” y el mito de Prometeo¹¹. Se trata por lo tanto de poder distinguir lo que es propio del discurso literario y lo propio del discurso mítico.

¿Tal distinción es posible hoy? ¿Es acaso previsible? En el estado actual del desarrollo de la semiótica las dos preguntas están condenadas a te-

10 Ibid, pág. 147.

11 “Si entonces una misma unidad del nivel de las estructuras narrativas (un actante, por ejemplo) puede ser manifestada en el mismo texto por sintagmas figurativos y sintagmas no figurativos, ello indica que la oposición/figurativo/ vs. /no-figurativo/, puede ser pertinente a nivel de los sememas (actores), pero no lo es a nivel de la estructura narrativa propiamente dicha (que es un abanico de semas). Esta es una razón suplementaria para pensar que el relato con dominante no-figurativa, del cual acabamos de presentar las grandes líneas, funciona, toda proporción guardada, como un cuento o un mito: una misma gramática narrativa puede dar cuenta de ellos, a pesar de que los contenidos investidos no tengan nada en común”. Francois Rastier, “Situación du Récit dans une typologie des discours”, pág. 96.

ner una respuesta negativa. Los análisis semióticos de mitos son muy poco numerosos y habrá que esperar que nuevas investigaciones permitan verificar, por ejemplo, la hipótesis de Greimas y Courtés según la cual el discurso mítico “pone en correlación, a nivel profundo, dos categorías semánticas relativamente heterogéneas que trata como si fueran dos esquemas de un solo microuniverso, y que su sintaxis fundamental consiste en presentar como verdaderos los dos términos contrarios de ese universo discursivo”¹².

A partir de aquí podemos proponer la hipótesis según la cual, por ejemplo, el carácter fundacional del mito lo obliga a segmentar el mundo, de modo casi irreconciliable, entre términos absolutamente opuestos. De este modo, después de crear esas diferencias irreconciliables, el desarrollo del mito, a través de pruebas, establecimiento y ruptura de contratos, a través de repeticiones y reduplicaciones de secuencias, construirá un progresivo acercamiento que permitirá la convivencia entre términos irreductibles.

2. La Semiótica del Mito

A falta de poder establecer con suficiente claridad la especificidad del discurso mítico, sería lógico por lo tanto negar la posibilidad de una Semiótica del Mito. Nosotros decimos, por el contrario, que existe un cierto número de hechos de análisis que contribuyen a probar que su existencia es necesaria porque responde a necesidades científicas concretas. Hoy conocemos el lugar que el discurso mítico ocupa en las manifestaciones culturales de las comunidades llamadas indígenas. Ya nos hemos referido a cuál es ese lugar. Agreguemos solamente que éste se encuentra en el centro de la vida cultural y que en consecuencia es perfectamente normal que la etno-semiótica otorgue una preferencia particular a los estudios sobre los mitos. De este modo, la autonomía de una Semiótica del Mito se derivaría de la autonomía del mito mismo, transformándose entonces así en un objeto científico relativamente delimitado.

12 Greimas y Courtés, Dictionnaire, pág. 241.

Los estudios desarrollados hasta el presente bajo la denominación de “mitológicas” se encuentran en la base de la constitución de esta nueva semiótica, de la misma manera que la “Morfología del Cuento Popular”, de Vladimir Propp, es la base de la semiótica narrativa y discursiva. Las investigaciones y análisis conducidos por Georges Dumézil, conocidos como mitología comparada, y las de Lévi-Strauss, ofrecen al semiótico del mito logros de una gran importancia que son explotables para la constitución de las bases de la Semiótica del Mito.

Lévi-Strauss ha establecido ciertas características importantes que no deben olvidarse. Pensemos, por ejemplo, en la caracterización del mito según la cual éste no es sino “el conjunto de todas sus variantes”, lo cual le diferencia de la literatura, que tiene como uno de sus elementos distintivos el carácter de unicidad del texto. Toda variación, por muy pequeña que sea, convierte cualquier texto –una novela, por ejemplo–, en algo diferente de lo que originalmente era. El mito, por el contrario, vive en sus varias versiones, cada una de ellas es “verdadera”, cada una de ellas *es* el mito mismo; es precisamente en la existencia de sus varias versiones donde encontramos sus fundamentos, su(s) núcleo(s) primario(s), base de unos modelos de organización dinámica del mundo natural y social para los cuales provee con mapas de percepción, conocimiento e inteligibilidad.

Pero particularmente pensamos en la definición lévi-straussiana de las unidades míticas que se deriva de la concepción precitada: “Propone-mos, en efecto, que las verdaderas unidades constitutivas del mito no son las relaciones aisladas, sino paquetes de relaciones, y que es solamente bajo forma de combinaciones de tales paquetes que las unidades constitutivas adquieren una función significativa”¹³. Es por ello que nuestro trabajo es en buena parte la conjunción de ciertos logros conceptuales producidos por la escuela greimasiana y de los propios de la mitología emprendida por Lévi-Strauss.

13 Lévi-Strauss, “Anthropologie Structurale”, pág. 233-4.

3. El equilibrio dinámico del relato mítico guajiro

La hipótesis que querríamos proponer aquí concierne al equilibrio dinámico del relato mítico guajiro. Esta hipótesis podría ser formulada de manera muy simple: dentro del universo mítico guajiro toda pérdida deriva en una ganancia; las dos, ganancia y pérdida, se sitúan al nivel de las relaciones entre los dioses y los hombres, o entre los primeros o entre los segundos, y/o tocan diferentes dominios del mundo mítico.

Como se puede ver, la hipótesis es bastante restringida ya que ella habla solamente del mundo guajiro tal como se encuentra manifestado en los mitos que estudiaremos. Analizaremos primero tres mitos, los del origen del fuego, los cuales nos permitirán ver su organización particular y al mismo tiempo obtener ciertas conclusiones susceptibles de ser aplicadas a otros relatos guajiros. Confiamos en que otros análisis podrán confirmar o negar esta hipótesis en otros sistemas míticos no guajiros.

Lo que realmente nos interesa es ver cómo se produce, en el interior del mito guajiro, lo que Propp llamó el “movimiento” del relato. Intentaremos ver las transformaciones semióticas que se producen en nuestros mitos, tanto a nivel superficial como a nivel profundo. Existe siempre una primera transformación que desencadena la acción y luego una transformación que restablece el equilibrio inicial. Es entonces a la búsqueda de esas transformaciones que vamos a consagrarnos.

Este equilibrio no es otro entonces que aquél de las significaciones (he aquí por qué “semiótica”) que se producen entre el estado inicial y el estado final del relato. Entre uno y otro hay una serie de transformaciones (conjunciones y disyunciones) que “hacen” el relato. Aquello que nosotros hemos llamado *estructura de ganancias y pérdidas* no es sino el juego de transformaciones que hacen, en nuestros mitos, este “movimiento”.

Esta *estructura de ganancias y pérdidas* esconde un juego estructural profundo que es aquél de la presencia de una situación caracterizada por la incompatibilidad. Los mitos intentan “neutralizar” esta incompatibilidad, esta situación “imposible”, gracias a las transformaciones orientadas que desarrolla. ¿Por qué hablamos de transformaciones orientadas? Porque el movimiento del discurso mítico no es aleatorio ni azaroso, sino que constituye una progresión orientada hacia un fin: se trata de construir,

progresivamente, en cuanto a su contenido, y generativamente, en cuanto a su forma, la resolución de un conflicto, de un desequilibrio, que a menudo se origina en una carencia cultural originaria.

4. Introducción metodológica: El Modelo Generativo de la significación

4.1. El Modelo Generativo de la significación, utilizado en el presente trabajo, tiene como fundamentos epistemológicos aquellos que sustentan el estructuralismo (totalidad, relación, transformación, etc.) pero además incorpora la concepción generativa, de acuerdo con la cual cada uno de los componentes interviene a través de diversas instancias con el objeto de producir la significación. Estas diversas instancias están correlacionadas y se presuponen recíprocamente. Una lectura de cualquier texto no deberá contentarse solamente con el análisis de las estructuras textuales superficiales, sino que deberá mostrar el funcionamiento de la significación a través de cada una de las instancias indicadas y la coherencia que le es propia, aquella que reduce el azar y la ambigüedad aquella que construye las isotopías que unifican el sentido.

Para el semiótico la tarea fundamental consiste, pues, en realizar una lectura de la cultura a través de los diversos y variados textos que la constituyen y cuyas continuas transformaciones hacen que ésta esté en proceso constante de transformación. El carácter dinámico y transformacional de la cultura no necesita mayor discusión. En la tarea de leer sobre la diversidad del corpus que se analiza procedemos por un proceso de abstracción que pasa por su normalización, reducción y estructuración¹⁴.

Es necesario, antes de continuar, distinguir la semiótica generativa del modelo generativo lingüístico propuesto por Chomsky y sus seguidores. En primer lugar, la semiótica se sitúa en un plano lingüístico diferente en relación con los estudios lingüísticos tradicionales. Así, las unidades que se intentan definir y con las cuales se opera forman parte de un mode-

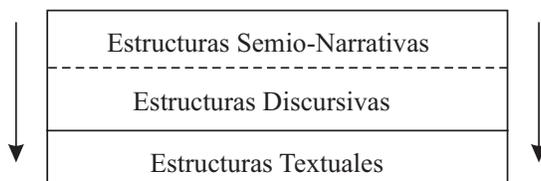
14 Cf. Greimas, "Sémantique Structurale", Larousse, Paris, 1966. Pág. 141 y siguientes.

lo que intenta explicar todos los sistemas semióticos y no solamente el del lenguaje verbal. Por otra parte, incluso en el análisis del lenguaje verbal no se trata de explicar la generación de frases, corpus propio de la lingüística generativa, sino del discurso.

Como puede verse la dimensión del análisis es otra y a pesar de las múltiples deudas, que nadie pretende negar, la semiótica, en relación con la lingüística, se sitúa a un nivel totalmente diferente, tanto en relación con el análisis del lenguaje verbal como en relación con los sistemas sígnicos o semióticas que están fuera de él.

4.2. Analizar el texto, producto obtenido de una decantación del corpus, significa no sólo señalar qué mensaje transmite éste, sino también cómo ese mensaje se produce. La búsqueda del sentido del texto como tarea última y fundamental, previa a toda interpretación, pasa por el desciframiento del complejo proceso por el cual la combinación de los signos se convierte en sentido; en otras palabras, se trata de desarmar el sentido para mejor ver cómo funciona.

La organización generativa del discurso semiótico se articula, en su progresión, en un modelo que puede representarse de manera esquemática como comportando tres tipos diferentes de instancias, con niveles de profundidad distintos: Estructuras Semio-Narrativas, Estructuras Discursivas y Estructuras Textuales.



(Las flechas indican el sentido de la generación, de lo profundo a lo superficial).

Las dos primeras aparecen como estructuras universales, anteriores a toda manifestación textual. La textualización es una instancia propia de cada sistema semiótico en particular. Lo que nos interesa explicar aquí, como apretada introducción al análisis que nos proponemos realizar, son las Estructuras Semio-Narrativas y las Estructuras Discursivas. Ambas tienen un componente sintáctico y un componente semántico.

		Componente Sintáctico	Componente Semántico
Estructuras Semio-Narrativas	Nivel Profundo	Sintaxis Fundamental	Semántica Fundamental
	Nivel Superficial	Sintaxis Narrativa	Semántica Narrativa
Estructuras Discursivas	Sintaxis Discursiva Discursivización - Actorialización - Temporalización - Espacialización		Semántica Discursiva Tematización Figurativización - Antropónimos - Cronónimos - Topónimos

2.1. *Estructuras Discursivas*. Comenzaremos a explicar, de abajo hacia arriba, cada uno de los componentes del modelo. Las Estructuras Discursivas son organizaciones semióticas anteriores a toda manifestación textual y tienen como función la puesta en discurso de las estructuras semio-narrativas de superficie que se encuentran, estas últimas, a un mayor nivel de profundidad. El pasaje de las últimas a las primeras supone la intervención de la instancia de la enunciación. Comportan una Semántica discursiva y una Sintaxis Discursiva.

2.1.1. *Sintaxis discursiva*. Esta instancia rige los procedimientos de construcción del discurso y consiste en la realización de dos operaciones fundamentales: *desembrague* y *embrague*, constitutivas del proceso de *discursivización*. “Se puede intentar definir el *desembrague* –afirman Greimas y Courtés– como la operación gracias a la cual la instancia de la enunciación proyecta fuera de ella, en el acto del lenguaje y hacia su manifestación, ciertos términos ligados a su estructura de base para constituir así los elementos fundadores del enunciado-discurso”¹⁵.

15 Greimas y Courtés, “Dictionnaire”, pág. 70.

Gracias a esta operación de *desembrague* la instancia de la enunciación instaure en el discurso las tres categorías paradigmáticas de la persona, el tiempo y el espacio. En este sentido, puede hablarse de tres tipos de *desembrague*: actancial, temporal y espacial.

A la inversa del *desembrague*, el *embrague* “designa el efecto de retorno a la enunciación”¹⁶. Dentro de estos conceptos es posible establecer una clasificación incluyendo tipos tales como enunciativos, enoncivos e internos.

Son estas dos operaciones citadas, constitutivas de la actorialización, la temporalización y la especialización, las que forman, repitámoslo, el proceso de la discursivización. La actorialización instituye los actores del discurso, de la misma manera que la temporalización es un conjunto de procedimientos destinados a producir el efecto de tiempo o temporalidad. Finalmente, la especialización proyecta en el discurso una organización topológica que sirve de marco para el desarrollo de los programas narrativos de los diferentes actantes.

2.1.2. *Semántica Discursiva*. Esta instancia del itinerario generativo funciona a través de los procesos de *tematización* y *figurativización*. Gracias a ellos los componentes sintácticos se revisten de significados. La *tematización* se define como un procedimiento que “toma a su cargo los valores de la semántica fundamental ya actualizados por la Semántica Narrativa, los disemina, de manera más o menos difusa o concentrada, bajo forma de temas en los programas e itinerarios narrativos, abriendo así la vía para su eventual figurativización”¹⁷.

La *Figurativización*, posterior en el tiempo generativo a la *Tematización*, aparece como un procedimiento de concreción del discurso mediante el cual los contenidos adquieren formas similares a los de la “realidad”. Ello se produce gracias, entre otros elementos, a la introducción de antropónimos, cronónimos y topónimos que se corresponden, en el plano sintáctico, a los de actorialización, temporalización y especialización.

16 Ibid, pág. 119.

17 Ibid, pág. 394.

2.1.3. *Sintaxis Narrativa*. Esta nueva instancia del itinerario generativo, que presupone a la Sintaxis Fundamental y es a la vez presupuesta por la Sintaxis Discursiva, puede definirse como aquella que opera con enunciados. Estos se definen como una relación-función entre dos actantes. Greimas y Courtés señalan dos tipos de enunciados: los de *Estado* y los de *Hacer*. Los primeros están regidos por los segundos.

Esta es también la instancia de la estructura actancial constituida por los actantes Destinador (Dor.), Destinatario (Drio.), Sujeto (S), Objeto (O), Ayudante (A) y Oponente (Op.). Todos forman parte de un modelo de comunicación en el interior del texto.



Los actantes son clases de actores, los cuales, como hemos dicho, se encuentran a nivel de la Sintaxis Discursiva. El actante es una unidad sintáctica, puramente formal, vista antes de su investimiento semántico. Tesnière definía el actante como “los seres o las cosas que a título cualquiera y de la manera que sea participan en el proceso”.

2.1.4. *Semántica Narrativa*. A este nivel se actualizan los valores de la Semántica Fundamental, es decir, los valores virtuales entran en conjunción con los actantes de la Sintaxis Narrativa. Es quizás esta instancia la que hasta ahora se ha desarrollado menos en la teoría semiótica y hasta el momento debe considerársele como un nivel necesario para la progresión generativa del proceso de la significación.

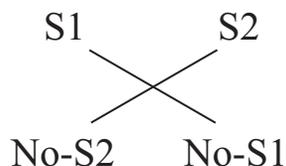
2.1.5. *Sintaxis Fundamental*. Este nivel, junto con el de la Semántica Fundamental, constituye la instancia de base del itinerario generativo del modelo semiótico aquí utilizado. La Sintaxis Fundamental da cuenta “de la producción, funcionamiento y puesta en uso de las organizaciones sintagmáticas llamadas discursos y que provienen de semióticas tanto lingüísticas como no lingüísticas”¹⁸. Como tal, la Sintaxis Fundamental

¹⁸ Ibid, pág. 380.

comprende un sub-componente taxonómico, formulado en categorías susceptibles de representarse a través de un *cuadrado semiótico* y un sub-componente operatorio que Greimas llama transformaciones: la negación y la aserción.

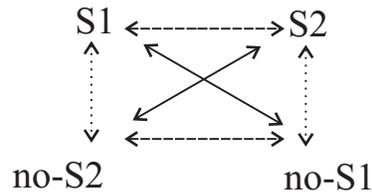
“La Sintaxis Fundamental es puramente relacional, a la vez conceptual y lógica: los símbolos términos de su taxonomía se definen como intersecciones de relaciones, mientras que las operaciones, a su vez, no son sino actos que establecen nuevas relaciones”¹⁹.

El *cuadrado semiótico* es un modelo operatorio para el análisis del proceso de la significación propuesto por A.J. Greimas. Los sucesivos análisis hechos por la escuela greimasiana de semiótica parecen demostrar lo incontestable de su rendimiento heurístico. Puede representarse así:



Es decir, a partir del término S1, al proyectar la operación de aserción es posible generar su contrario, S2, que tiene como eje común con el término original la presencia de S. Luego, al proyectar la operación de negación sobre los dos términos anteriores se genera el contradictorio de cada uno de ellos. Así, la relación entre S1 y S2 es una relación de contrarios, mientras que la relación entre S1 y no-S1 y entre S2 y no-S2 es de contradictorios. Al mismo tiempo, la relación que contraen S1 y no-S2, por una parte, y S2 y no-S1, por la otra, será de implicación.

¹⁹ Ibid, pág. 381.



←-----→ = Relación de contrarios
 <.....> = Relación de implicación
 ←-----→ = Relación de contradicción

2.1.6. *Semántica Fundamental*. Esta instancia de base del itinerario generativo está constituida por las categorías sémicas que irán actualizándose a través de la semántica Narrativa y la Semántica Discursiva, en un movimiento que va de lo abstracto a lo concreto o, mejor, de lo abstracto a lo figurativo.

Las categorías sémicas pueden ser proyectadas sobre el *cuadrado semiótico* de manera que ese instrumento conceptual, fundamentalmente relacional y operatorio, adquiera un investimento semántico. Sea por ejemplo, la categoría

/prescrito/ vs. /prohibido/

que a su vez genera sus respectivos contradictorios y forman el modelo siguiente:

/prescrito/	/prohibido/
/permitido/	/libre/

(Se muestran líneas diagonales que se cruzan entre los términos opuestos: /prescrito/ con /libre/ y /prohibido/ con /permitido/.)

3. Es importante anotar que el modelo generativo aquí apretadamente resumido y refiriéndonos exclusivamente a sus componentes fundamentales, es, como afirman Greimas y Courtés, “una construcción ideal, independiente de y anterior a las lenguas naturales o mundos naturales, donde tal o cual semiótica puede enseguida investirse para manifestarse”²⁰.

20 Ibid, pág. 160.

El mismo *cuadrado semiótico* debe verse como un modelo ideal al cual no siempre se adapta el lenguaje verbal, al cual, por ahora, nos vemos obligados a recurrir para explicar el análisis. Los análisis que siguen contribuirán –así lo esperamos– a explicar mejor el método. En lo fundamental se intenta analizar los textos por secuencia a fin de ver cómo en cada una de ellas se produce el proceso de la significación y cómo las formas del contenido se articulan para crear un mensaje rico, diverso, variado.

IV. Los mitos del origen del fuego

*“Ya que el fuego por fricción ha dado
al hombre por primera vez el imperio
sobre una fuerza de la naturaleza y, con esto,
lo ha separado definitivamente del reino animal”.*
Engels

El origen del fuego (segunda versión)

Secuencia 1: El Principio

Introducción: “En un principio...

Segmento A: los hombres no conocían el fuego. Eran seres imperfectos que comían cosas crudas, tanto carnes como tubérculos, raíces y frutos silvestres. Ningún alimento vegetal era pasado por el fuego. Nada preparado se comía. La carne no la ahumaban, no la asaban; sino que la hacían *cecina*, la tendían al sol y la consumían secas.

La triste suerte de los primeros hombres a causa de su imperfección era igual a la de los animales. Unos vivían metidos en los troncos; en las cuevas, en los huecos; otros tenían ranchos para abrigarse, pero sin fuego para calentarse ni lumbre para ahuyentar el miedo que emergía del fondo de las noches”.

Segmento B: “Solo MALEIWA poseía el fuego en forma de piedras encendidas que celosamente guardaba en una gruta fuera del alcance de los hombres. Maleiwa no quería entregar el fuego a los hombres porque éstos eran faltos de juicio, y en vez de hacer buen uso de él podían emplearlo para sus maldades; quemar sus ranchos, incendiar

los montes, quemar las criaturas vivientes y apurarse calamidades. Por eso los preservó de su uso”.

Secuencia 2: El robo

Introducción: “Pero sucedió una vez...”

Segmento A: “que estando Maleiwa junto al fuego (Octorojoshi) calentando su cuerpo al calor de la fogata, vio venir hacia él, un joven aterido de frío, llamado Junuunay. Maleiwa, al verlo se indignó grandemente.

–¿Qué venís hacer, intruso? ¿No sabéis que este sitio está vedado a todo acceso? ¿Acaso venís a perturbar mi tranquilidad y a colmar mi paciencia? Y Junuunay respondió con actitud suplicante:

–No, venerable abuelo. Sólo vengo a calentar mi cuerpo junto a vos. Tened clemencia para mí, que no he querido ofenderos. Amparadme de este frío que me hiela, que me puya la carne y me llega hasta los huesos. Tan pronto entre en calor me marcharé.

Así decía Junuunay escondiendo su intención.

Segmento B: “Aquel joven audaz, para convencer a Maleiwa se valió de mil artimañas. Hizo crujir sus dientes, erizó los poros de su cuerpo como carne de gallina muerta, tembló como *machorro*, frotó sus manos. Hasta que por fin, Maleiwa compadecido, lo acepto. Pero el Gran Padre no le quitaba la vista de encima, porque tenía sus reservas respecto a la habilidad tan candorosa de aquel extraño personaje, que más inspiraba admiración que desdén.

Y ambos comenzaron a frotarse las manos y a darse calor en todo el cuerpo. Las llamas de aquel fuego eran intensamente bellas, resplandecían a lo lejos como los fulgores áureos de las estrellas, como el *skémeche aitu’u*, como las brasas del cielo”.

Segmento C: “Junuunay se llenó de coraje y quiso conversar con Maleiwa para distraerlo, pero éste permanecía callado sin hacer caso a las palabras del intruso. Pero un rumor de viento hizo que Maleiwa voltease la cara hacia atrás para mirar y cerciorarse bien del pequeño ruido que se avecinaba. Era algo así como si fuesen pasos cautelosos que estrujaran la hojarasca del paraje. Aquel instantáneo descuido lo aprovechó Junuunay. Cogió de la fogata dos

brasas encendidas y rápidamente las metió en un morralito que llevaba oculto bajo el brazo”.

Secuencia 3: La huida

“Con la misma se dio a la fuga, y se escurrió por entre las malezas que circuían la gruta.

Consumado el robo, y burlado así el Gran Maleiwa, éste se dio en perseguirlo para castigarlo.

Maleiwa decía: -Me ha engañado el muy bribón. Le castigaré dándole el suplicio de una vida inmunda. Le haré vivir en los muladares, en los estercoleros rodando bolas de excremento... Y diciendo esto, corrió tras el ladrón.

Junuunay, huía desesperado, pero sus pasos eran tan lentos y cortos que casi no avanzaba el menor trecho. Y en este trance difícil quiso emplear de nuevo su escurridiza habilidad para salvarse.

Llamó en su auxilio a un joven cazador llamado Kenáa a quien rápidamente le entregó una brasa para que la escondiera. Kenáa tomó la preciosa joya incandescente y se alejó con ella sin ser visto. El sol le ocultó de la vista de Maleiwa, pero siempre fue descubierto cuando llegó la noche y trataba de esconderse entre las matas.

Entonces Maleiwa para castigarlo lo convirtió en cocuyo nocturnal que en las noches oscuras de invierno emite su luz intermitente cuando vuela.

Junuunay en su desesperación encontró a su paso a Jimut el Cigarrrón y le dijo:

-Amigo mío; Maleiwa me persigue porque le he robado el fuego para dárselo a los hombres. Tomad esta braza que me queda, huid con ella y escondedla en un sitio bien seguro, que quien posea esta joya será el más afortunado de los hombres: sabio y grandioso. Dicho esto, Jimut tomó la brasa y rápidamente la metió dentro de un palo de cau-jaro, luego la pasó a un olivo, después a otro palo; y así se extendió y multiplicó por todas partes”.

Secuencia 4: El descubrimiento del fuego

“Hasta que los hombres la encontraron una vez por medio de un niño llamado: Serumáa. Este niño mientras se divertía en jugar y

saltar por entre los montes, iba señalando a los hombres los palos en donde Jimut había depositado el fuego.

Aquel niño no sabía hablar, sólo sabía decir: Skii... Ski... Skii... Fuego... Fuego... Fuego...

Los hombres entonces se apresuraron a buscar el fuego, pero ellos no podían encontrarlo ni tampoco lo sabían obtener. Y así registraron todos los palos, los troncos y nada pudieron conseguir. Practicaron mil maneras y nada pudieron obtener. Entonces vieron a Jimut que perforaba un palo, y siguiendo el ejemplo de éste, taladraron y frotaron con sus manos dos varitas de Caujaro, y al punto surgió el fuego que iluminó el corazón de los montes y encendió de alegría el Espíritu de los hombres".

Secuencia 5: El Presente

“Desde entonces el fuego lo destinaron a sus servicios. Ya los hombres no sintieron más temor, ni volvieron a sufrir los rigores de las noches frías.

En cuanto al niño Serumáa, lo convirtió Maleiwa en pajarillo que salta de rama en rama diciendo: Ski... Ski... Ski... Su voz natural.

Desde entonces, se moteja Sikiyuu al Serumáa. Esto aconteció después que Maleiwa convirtió a Junuunay en escarabajo, y lo condenó a vivir en las inmundicias por haber robado el fuego.

Desde entonces el escarabajo, vive y se alimenta de excrementos. Y en castigo de su atrevimiento quedó impreso en su cuerpo la mancha de su robo, o sea, las manchas brillantes que llevan en sus patas los escarabajos".

Los mitos del origen del fuego

0. Introducción

0.1. El origen del fuego en la mitología guajira es relatado en tres versiones diferentes. Elegimos como punto de partida la segunda versión ya que es en ésta donde hemos conseguido la mayor cantidad de elementos que nos permiten ver una cierta concepción del mundo y también una cierta axiología que es determinante para comprender el mundo mitológico guajiro. Por otra parte, esta versión parece responder a una organización temporal típicamente (canónicamente) mitológica y podría servir, en consecuencia, para intentar una exploración más profunda y mucho más vasta de los diferentes mitos guajiros recopilados hasta el presente. Nuestras observaciones sobre esta segunda versión las compararemos con las otras versiones, con el fin de proponer un modelo común de interpretación. Hemos incluido al final de este capítulo la primera y tercera versión del mito del origen del fuego, según Paz Iguana, para que el lector pueda conocerlas y compararlas con la segunda versión aquí analizada.

Para comenzar este análisis vamos a dividir el mito en cinco secuencias donde la separación va a estar dada por los mecanismos de *embrague* y *desembrague* temporales²¹ los cuales van a permitir una mejor segmentación del texto y una mejor delimitación de los componentes estructurales

21 “Entendemos por *desembrague* el mecanismo que permite la proyección, fuera de una isotopía dada, de ciertos de sus elementos, a fin de instituir un nuevo “lugar” imaginario y, eventualmente, una nueva isotopía”... “Así proyectada fuera de su texto, la secuencia intercalada se encuentra recuperada por el mecanismo de *embrague* que la conecta de nuevo al *continuum* discursivo”. Greimas, “Du sens”, pág. 188.

a nivel profundo, que se manifiestan de muchas maneras a nivel superficial. Sin embargo, para comenzar este trabajo, es mejor presentar el mito a través de todo su recorrido general. Desde este punto de vista, el mito del origen del fuego se presenta como un itinerario narrativo que pretende restaurar el equilibrio del mundo, gracias a la conquista de un objeto de valor. El sujeto-héroe, Junuunay, va a entregar a los hombres el fuego cuya ausencia es causante de su desgracia. El principio del relato se va a presentar como un enunciado de estado que revela una carencia inicial:

$$S \cup O$$

para concluir sobre el enunciado de estado contrario:

$$S \cap O$$

La situación de disyunción inicial se va a transformar en conjunción final gracias al hacer transformador de Junuunay. El enunciado general del mito del origen del fuego puede ser resumido de la manera siguiente:

$$S1 (f) \Rightarrow [S2 \cup O) \rightarrow (S2 \cap O)]$$

donde S1 es el sujeto de hacer, S2 sujeto de estado, O objeto de valor y F función transformadora. El símbolo U significa “disyunción” y el símbolo inverso significa “conjunción”. Es decir que el relato se articula según la unidad mínima de la sintaxis narrativa de superficie, conocida dentro de la semiótica greimasiana como programa narrativo, el cual está compuesto como tal, por un *enunciado de hacer* + un *enunciado de estado*. Se trata de la transformación de un estado en otro, interpretable a nivel de la sintaxis de superficie como un hacer que implica un sujeto de hacer.

Al mismo tiempo, el Programa Narrativo supone la realización de un programa narrativo de modalidad. En el caso que nos ocupa, el hacer transformador se cumple gracias al saber-hacer de Junuunay. Si se intentara clasificar desde ya el programa narrativo del sujeto héroe, según los diversos criterios que han sido propuestos por Greimas, veríamos que se trata de un programa conjuntivo, y no disyuntivo (criterio de junción). Según el criterio modal se trata de un programa narrativo con valor modal (querer hacer) y no, como hubiese sido posible, un programa con valor descriptivo. Finalmente, se trata de un PN de base, en oposición al de uso,

puesto que es el mismo héroe quien toma el objeto de valor, es decir el fuego, sin ninguna utilización de instrumento.

0.2. El enunciado disyuntivo. El mito que analizamos no dice por qué los hombres no poseían el fuego. La frase que inaugura el relato dice que los hombres no lo habían conocido jamás: “*En un principio los hombres no conocían el fuego*”. El texto debuta así con una disyunción inicial. Se trata de la disyunción original que se consigue reiteradas veces dentro de las mitologías más diversas. Los mitos guajiros van a contar precisamente cómo los diferentes elementos del mundo (la agricultura, el fuego, la lluvia, etc.) y los diferentes animales aparecen sobre la tierra y cómo el hombre va a entrar en conjunción con ellos.

Ese estado de ausencia, esa falta de ciertos elementos al principio, tiene como función desencadenar los mecanismos de búsqueda del objeto de valor. En esa búsqueda, el sujeto-héroe deberá cumplir una performance de búsqueda y conquista, en ciertos casos, y de reconquista en otros. Se tratará de una performance de búsqueda (y de posesión) cuando el destinatario, no habiendo nunca poseído el objeto y teniendo necesidad de él, envía al héroe en su búsqueda.

0.3. El enunciado de conjunción lo encontraremos realizado en la posesión del objeto. Sin embargo, es necesario hacer notar que en nuestro relato se produce una doble conjunción. Primero el sujeto héroe se apodera del objeto ($S1 \cap O$) para enseguida entregarlo a los hombres (Destinatario $\cap O$). Podríamos decir que la primera conjunción tiene un carácter mediador ya que constituye un paso necesario, esencial, para que el objeto pueda llegar al Destinatario.

0.4. En resumen, vemos ya cómo este mito responde a la estructura elemental de la sintaxis narrativa de superficie, concebida como una relación entre actantes y funciones. El enunciado narrativo fundamental se establece a partir de una relación función entre al menos dos actantes.

Comencemos a analizar el mito dividiéndolo en secuencias²². Siguiendo el procedimiento empleado por Greimas, intentaremos conseguir los componentes esenciales de cada una de ellas y la articulación de sus contenidos. Vamos también a darles un nombre. Las denominaciones tendrán un valor puramente práctico. Trataremos también de conseguir, primeramente, las marcas que distinguen una secuencia de la otra, luego

queríamos elaborar un resumen de las diferentes relaciones que nos parecen pertinentes y que podrán señalarse durante el análisis.

Se pueden marcar dentro del mito cinco secuencias, a nuestro modo de ver. Las llamaremos “*El Principio*”, “*El Robo*”, “*La Huída*”, “*El Descubrimiento del fuego*” y “*El Presente*”. Estas denominaciones, repitámoslo, poseen un valor no interpretativo sino operativo.

1. Primera Secuencia: El Principio

Vamos a dividir esta secuencia en tres partes: 1) Introducción, 2) Segmento A, 3) Segmento B.

1.1. Introducción: el continuum temporal.

“En un principio...”

La introducción es al mismo tiempo el comienzo del relato. Se inicia con la instauración de un embrague temporal que va a situar de entrada la acción en un tiempo “de antes”. Se trata de un “antes” narrativo en el cual los hombres no poseían el fuego “Al principio...”²³. Este “antes” hace también referencia a un continuum temporal, determinado e indeterminado al mismo tiempo, y que pone en juego las categorías de /durabilidad/ vs. /puntualidad/. Se trata, si se quiere, de un mecanismo de anclaje en el tiempo que a menudo parece ser necesario a los itinerarios diacrónicos de muchos mitos. El narrador necesita dar a su historia una situación temporal, por vaga e imprecisa que ésta sea.

Esta frase inicial consigue su contrapartida en la introducción de la secuencia 2: “*Pero sucedió una vez...*” Se trata aquí de un segundo tiempo a partir del cual se comenzará a relatar una serie de acontecimientos que

22 “... el primer procedimiento de la descripción del mito es la segmentación del relato mítico en secuencias, a la cual deberá corresponder una articulación previsible de contenidos”. Greimas, “Du sens”, pág. 187.

23 “Este “antes” va a corresponderse con un “después” en el relato y, al mismo tiempo, a este /antes/ vs. /después/ discursivo corresponde un proceso de “inversión de la situación” que, en el plan de la estructura implícita no es otra cosa que una inversión de los signos del contenido”. Greimas, “Du sens”, pág. 187.

van a conducir a ciertas consecuencias, las cuales, a su vez, van a situarse en un tercer tiempo. A este tercer tiempo se le podría llamar el *presente histórico*, es el tiempo de nuestros días, tiempo éste donde sufrimos las consecuencias de lo que fue hecho en el segundo tiempo.

La discursivización del tercer tiempo se consigue situada en la quinta secuencia: “*Desde entonces el fuego lo destinaron a sus servicios*”.

Como se puede ver, el tiempo mítico se encuentra articulado según una triple relación:

/antes/ vs. /durante/ vs. /después/

Estas articulaciones sémicas “no son sino posiciones temporalizadas –ya que ellas no corresponden a ninguna temporalidad real– de una categoría de relaciones lógicas:

/anterioridad/ vs. /concomitancia/ vs. /posterioridad/”²⁴

Ahora bien, si se comparan las dos frases que han sido citadas, se notará que el relato presenta una nueva articulación sémica que, a nivel profundo, hace intervenir las categorías temporales.

/continuo/ vs. /discontinuo/

En efecto, se trata de un “antes” continuo que es “cortado” o, mejor, interrumpido, y dentro del cual se van a introducir acontecimientos que van a hacer que ese tiempo devenga discontinuo. Desde el punto de vista temporal el mito parece situarse sobre esta relación triádica.

La introducción que el narrador hace utilizando la frase que nos ocupa, parece tener como objetivo la constitución de un cuadro de referencia para el segundo tiempo. Esto puede ser notado particularmente, pero no exclusivamente, como lo veremos, por el mecanismo de embrague que nos va a introducir dentro del contexto de acciones principales o, mejor dicho, en el umbral del relato. Volveremos más tarde sobre este punto.

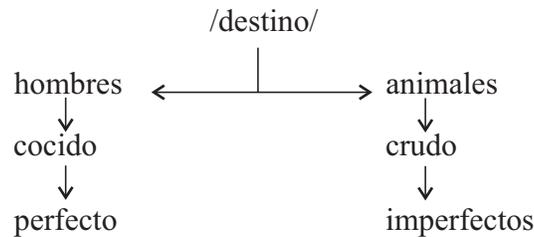
24 Greimas, “Maupassant”, pág. 70-71.

La ausencia de fuego, que hace aparecer a los hombres como seres imperfectos, va a hacerles adoptar la condición de animales.

1.2.2. Los hombres y los animales

Así, no poseyendo el fuego los hombres son, dentro de este primer tiempo, igual a los animales. Es la característica /perfección/ (= /cocido/ + /no crudo/ +) la que habría permitido establecer la diferencia entre hombres y animales. No poseyendo la /perfección/, los hombres son puestos en igualdad con los animales: “*La triste suerte de los primeros hombres, en razón de su imperfección, era igual a la de los animales*”.

Se percibe en la frase una homologación entre /hombres/ y /animales/. Tal homologación es hecha a partir de la categoría /destino/. Los unos y los otros comparten esta categoría (“*la triste suerte*” = destino) porque ellos tienen el común hábito de comer crudos sus alimentos. Es el modo de nutrirse el que marcará la diferencia entre hombres y animales. Se podrían formular las relaciones sémicas virtuales de la siguiente manera:

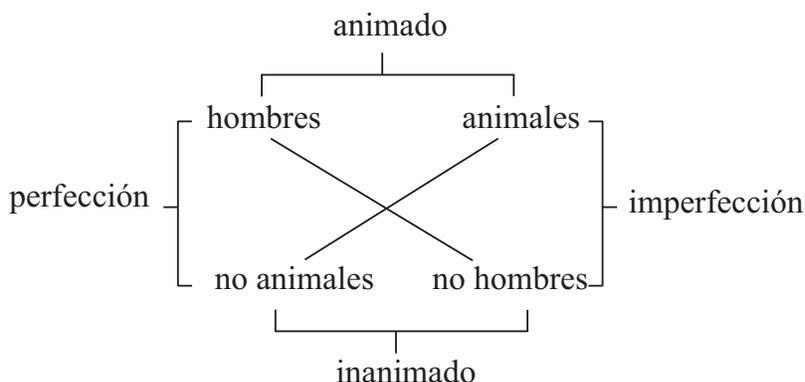


Los hombres, quienes debían tener una relación vertical dentro del esquema: /hombres/ → /cocido/ → /perfectos/, están “*al principio*” dentro de una relación, primeramente, horizontal que les une a los animales, y, después, dentro una relación vertical que los presenta como teniendo las mismas características de estos últimos:



La relación /hombres/ → /cocido/ → /perfectos/ permanece virtual y será actualizada gracias al hacer transformador de S1. Tales relaciones

producidas a nivel profundo, nivel de la semántica fundamental, se manifiestan igualmente a nivel discursivo gracias a la comparación “*era igual a...*”. Tal comparación no es posible sino por la ausencia (-) de /cocido/ y a la presencia (+) de /crudo/ dentro de la actividad alimenticia de los hombres. Es esto lo que hará que los hombres, miembros de una clase de seres de destino imperfecto, entre, en consecuencia, en conjunción con los animales. Sólo la conquista del fuego les permitirá separarse para constituir una clase diferente (y complementaria) de la de los animales.



El mito del origen del fuego es, como lo veremos en la tercera secuencia, la búsqueda de la perfección, de la diferencia de los hombres con respecto a los animales. Se verá también que, al mismo tiempo que la conquista del fuego les aleja de la clase de los animales, ella también les acerca a la clase de los dioses, perfecta gracias a la posesión del fuego. Se puede desde ahora mostrar la transformación que se va a producir a partir de un enunciado de estado a otro:

$$\text{Drio.} \cap A \rightarrow F [S1 \rightarrow (\text{Drio.} \cap D)]$$

donde:

Drio. (Destinatario) = hombres

S1 = Sujeto-héroe

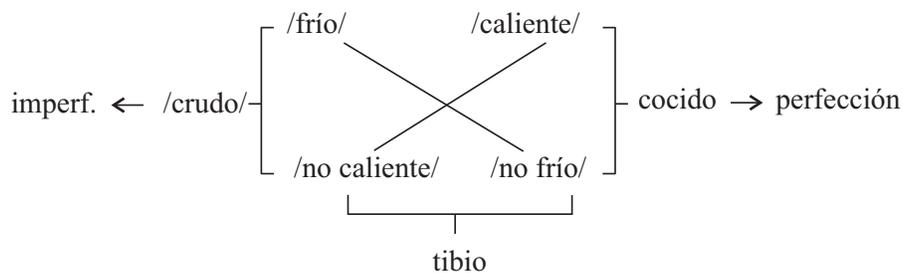
A = Animales

D = Dioses

F = Función

1.2.3. /Frío/ vs. /Calor/

Se encuentra también en este segmento A una serie de términos tales como “fuego”, “calor”, “cocido”, “luz”, que a menudo van a articularse a sus contrarios. A partir de esta serie de términos podría proponerse una nueva distribución sémica.



Se ve desde ya cómo el cuadrado semiótico construido a partir de /frío/ vs. /calor/ está muy próximo de aquel que ha sido construido a partir de /crudo/ vs. /cocido/. Así, si /crudo/ entonces /frío/, y si /cocido/ entonces /caliente/. Se podría agregar un tercer término a la categoría /frío/ vs. /caliente/ y que sería /tibio/.

1.2.4. El sol como Destinatario

Esta nueva posición /tibio/, podría estar relacionada con el sol en el sentido de que es él quien produce el calor siempre necesario para poder transformar la carne en *cecina*. No teniendo el fuego para cocinar la carne, los hombres deben utilizar el sol que se convierte así en un Objeto, en cierto sentido, *subsidiario*. Pero se podría también, y esto no tiene nada de contradictorio con lo que acabamos de decir, explicar la presencia del sol, el calor de la luz, según la oposición /seco/ vs. /húmedo/ ya que es él quien va a permitir transformar la carne cruda en carne seca.

1.2.5. Día y noche

Si se examina con atención el segmento A, se consigue una nueva serie de elementos sémicos que se manifiestan a nivel discursivo de muchas maneras y que determinan las isotopías respectivas. Primero conseguimos dos categorías que se articulan a aquellas que hemos analizado hasta aquí. Veremos cómo ellas constituyen un conjunto armonioso.

El lexema “noche” tiene una doble determinación cuando es puesto en relación con el lexema “fuego”. La noche aparece como la lexicalización de dos categorías sémicas como /miedo/ y /frío/. Es la ausencia de fuego durante la noche lo que hace posible la aparición del miedo: “... *ni lumbre para ahuyentar el miedo que emergía del fondo de las noches*”; pero también del frío: “... *sin fuego para calentarse...*” La noche aparece así como capaz de manifestar dos semas:

$$\text{noche} = \text{/miedo/} + \text{/frío/}$$

Cuando más arriba analizamos la actividad alimenticia (según la categoría /crudo/ vs. /cocido/) olvidamos hacer notar cómo esta actividad se encuentra ligada al día. Es precisamente durante el día cuando los hombres van a cazar, pescar, cultivar y también a preparar sus alimentos. El relato muestra netamente cómo la carne, para convertirla en cecina, va a ser puesta al sol (= durante el día).

Se ve así establecerse una relación entre /crudo/ y /día/ porque los alimentos que los hombres comen están crudos y porque tal actividad se encuentra localizada temporalmente durante el día:

$$\text{sol} = \frac{\text{crudo}}{\text{cocido}} = \frac{\text{obscuridad}}{\text{luz}}$$

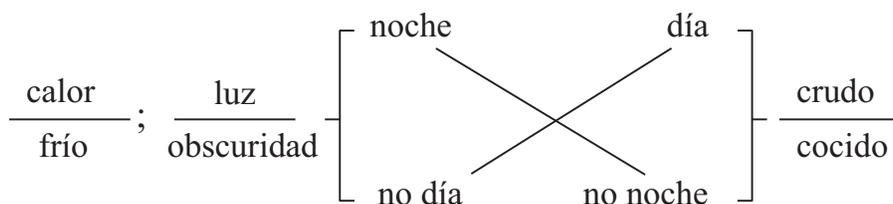
El lexema “noche” aparece a nivel figurativo como “calentarse” y “luz” que son producidos, a nivel profundo, según los semas /calor/ y /luz/. Conseguimos que la noche manifiesta entonces una doble relación:

$$\text{noche} = \frac{\text{calor}}{\text{frío}}$$

$$\text{noche} = \frac{\text{luz}}{\text{obscuridad}}$$

Es la obscuridad de la noche la que va a hacer aparecer el miedo: “*el miedo que emergía del fondo de las noches*”. Así, la presencia del fuego duran-

te la noche va a estar ligada al calor y, en consecuencia, a la luz, y su ausencia al frío y a la obscuridad, mientras que la presencia del fuego durante el día va a estar ligado a lo cocido y su ausencia a lo crudo.



1.2.6. Luz y calor

Vemos cómo la utilización del fuego, un elemento central en muchos de los relatos míticos, se encuentra ligada explícitamente no sólo a la idea de elemento necesario para el cocimiento de los alimentos, sino también a sus funciones de alumbrar y de calentar, las cuales, a su vez, están ligadas al lexema “noche”. Es una relación bastante común.

$$\text{noche} = \text{no luz} + \text{frío}$$

Es así la cualificación ligada a la noche la que va a ser transformada gracias al hacer de S1, quien así va a hacer invertir la situación de la manera siguiente:

$$\text{noche} = \text{luz} + \text{calor}$$

1.2.7. La noción de instrumento

El mito que estamos analizando parece poner en evidencia una concepción del hombre en lo que concierne a sus relaciones con los animales. Tal concepción parece fundarse sobre la noción de instrumento. Como ya hemos visto, hombres y animales se encuentran de cara a un destino común que les une y, en cierto modo, los hace aparecer como seres iguales. Es cierto que esta homologación se hace a partir del hecho de que los unos y los otros ingieren sus alimentos crudos. 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. Utilizado para cocinar los alimentos el fuego se inserta entonces dentro una estructura

de manipulación ya que es él, quien hace cambiar los alimentos, los hace cocinar, asar, etc.²⁵.

1.2.8. Euforia y disforia

La proyección de la categoría tímica *-euforia/ vs. /disforia/-* sobre el segmento que estamos analizando nos permite deducir la “opinión” del enunciadador sobre los acontecimientos que describe. En efecto, la categoría tímica “al connotar como eufórica una deixis del cuadrado semiótico, y como disfórica la deixis opuesta, provoca la valorización positiva y/o negativa de cada uno de los términos de la estructura elemental de la significación”²⁶. Los tiempos de los orígenes que acabamos de analizar en esta primera secuencia –lo hemos dicho ya– se sitúan en la disforia. Se encuentra aquí el */antes/* de varios semas que se sitúan sobre una deixis negativa. Lo resumimos así:

/crudo/ + /frío/ + /miedo/ + /animal/ = disforia

Es la instancia del Enunciador quien proyecta esta posición tímica sobre la conjunción entre los hombres y */crudo/ + /frío/ + /miedo/ + /animal/*, a partir de la ausencia del fuego. En sentido general, el itinerario narrativo del mito va de la disforia a la euforia, fenómeno que no tiene nada de original ya que se le consigue de la misma manera en muchos relatos. Volveremos sobre este punto más adelante.

1.3. Segmento B

“...sólo MALEIWA poseía el fuego en forma de piedras encendidas que celosamente guardaba en una gruta fuera del alcance de los hombres. Maleiwa no quería entregar el fuego a los hombres porque éstos eran faltos de juicio, y en vez de hacer buen uso de él podían emplearlo para sus maldades; quemar sus ranchos, incendiar los montes, quemar las criaturas vivientes y apurarse calamidades. Por eso, los preservó de su uso”.

25 Cf. A. J. Greimas, “La soupe au pistou”, Documents de Recherche, No. 5, 1979, página 10.

26 Greimas y Courtés, “Dictionnaire”, pág. 396-7.

1.3.1. El segmento B de esta primera secuencia tiene como sujeto a Maleiwa, S2. Si el segmento A estaba dedicado a aquellos que no poseían el fuego, los hombres, y a todas las consecuencias derivadas de este enunciado de estado, el segmento B va a mostrarnos al poseedor del fuego, Maleiwa, y a explicarnos las razones por las cuales se niega a comunicar el Objeto de valor (Ov).

La no posesión del Objeto de valor por los hombres no aparece más como hecho fortuito, sino como el hecho de *no-querer* (dar) de un dios. Esta modalidad negativa se debe a que Maleiwa considera a los hombres como seres sin juicio: “*Maleiwa no quería entregar el fuego a los hombres porque éstos eran faltos de juicio*”. Este nuevo rasgo que el párrafo pone en evidencia, “falta de juicio”, viene a sumarse a los otros rasgos semánticos que nos han servido para clasificar a los hombres. Esta nueva característica va a aproximar aún más a estos últimos a la clase de los animales y a alejarlos del poseedor de juicio y también del fuego: el dios Maleiwa. Todavía los hombres aparecen como seres “imperfectos”. Pero aún existe un nuevo rasgo: /maldad/:

“... *en vez de hacer buen uso de él podían emplearlo para sus maldades*”.

Esta frase muestra bien el carácter “malo” que S2 atribuye a los hombres. Son ya muchas las características de los hombres:

hombres = imperfectos + malos + sin juicio

lo que viene a sumarse a las características que les une a la clase de los animales, similitudes que hemos ya explicado. Es necesario distinguir sin embargo que los juicios concernientes a los hombres y que les atribuye las características señaladas, son producidas una por el enunciador del relato (imperfectos) y las otras por S2, Maleiwa (malos, sin juicio).

1.3.2. Las cualidades de los dioses

Como contrapartida, los rasgos que se pueden construir como característicos de los dioses deben ser lo contrario, es decir:

dioses = perfectos + buenos + con juicio

Esta conclusión está confirmada por el hecho de la posesión del fuego por S2 quien es, al mismo tiempo, el opositor de S1. Una vez que los

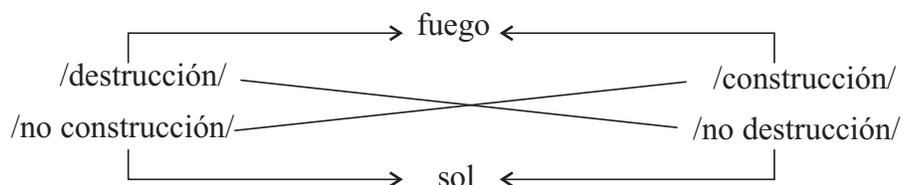
hombres han conseguido el fuego, como lo veremos, va a actualizarse un acercamiento semántico entre hombres y dioses.

1.3.3. El valor negativo del objeto de valor

Hemos visto cómo el relato presenta las valorizaciones positivas del objeto de valor. Estas han sido figurativizadas a través de todas las consecuencias negativas que la ausencia del fuego produjo entre los hombres y que los vuelve imperfectos. Pero el relato nos muestra también las valorizaciones negativas del Objeto de valor cuando éste es utilizado “sin juicio” y con “maldad”: *“ellos podían utilizarlo para sus maldades, quemar sus ranchos, incendiar los montes, quemar las criaturas vivientes y procurarse calamidades”*. Vemos aquí cómo el fuego se instala sobre un nuevo eje de relaciones:

$$\text{fuego} = \frac{\text{quemar}}{\text{cocinar}} \rightarrow \frac{\text{destrucción}}{\text{construcción}}$$

En este sentido el fuego puede ser utilizado de una manera constructiva (preparar los alimentos; alumbrar, producir calor, etc.) pero también de una manera destructiva. Se trata de una doble utilización virtual del fuego, una positiva y otra negativa:



Así, al lado de los rasgos que hemos conseguido en el segmento A, será necesario agregar una deixis positiva - /construcción/ + /no destrucción/ - y una negativa - /destrucción/ + /no construcción/ -. De esta manera, la no posesión del fuego por los hombres y la posesión del fuego por los dioses están ligadas a valores sémicos contrarios. No es sino a partir de la toma de conciencia de un valor, /destrucción/, y no del otro, /construcción/, que Maleiwa rehúsa dar el fuego a los hombres. El Destinador virtual se convierte así en un no-Destinador.

Por otra parte, tal negativa es, para S2, un acto de protección respecto a S1. Se puede notar cuando analizamos la última frase del segmento B: “*Por esta razón él los preservó de su uso*”. El verbo “preservar” significa “evitar un mal”. Así Maleiwa, el dios más poderoso dentro de la mitología guajira, el ser supremo, protector de los hombres, cumple su tarea de proteger a los seres humanos, incluso de ellos mismos, puesto que no tienen juicio.

Se ve ya cómo el relato nos va a mostrar en esta primera secuencia la existencia de un Destinador, quien rehúsa ejercer su función porque él estima que el destinatario no posee el mérito apropiado. Será necesario entonces otro Destinador para que el fuego sea dado al Destinatario.

1.4. Resumen de la secuencia 1

Hemos separado esta primera secuencia por estar situada entre dos desembragues temporales como lo hemos mostrado. Hemos separado la introducción para hacer un mejor análisis de la articulación temporal de los segmentos A y B. Estos están delimitados por el sema /posesión/:

Seg. A = no posesión ($S1 \cup O$)

Seg. B = posesión ($S2 \cap O$)

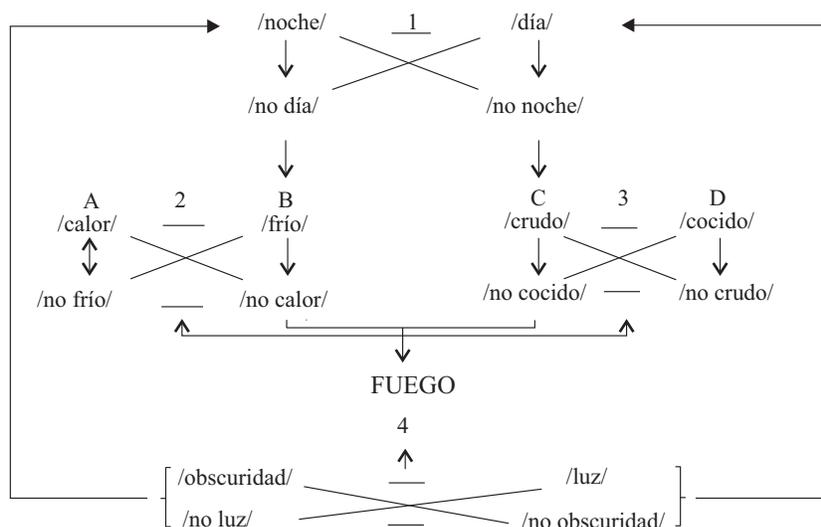
Dentro de estas subdivisiones intentamos conseguir los elementos sémicos y sus articulaciones con el Objeto de valor. Hemos visto que éste se encuentra situado sobre deixis “especiales” que le caracterizan y le distinguen de otros objetos de valor, objetivos de la búsqueda de los diferentes héroes míticos. Esta característica que nos parece importante podemos verla en el poder del fuego, al ser, al mismo tiempo, destructor y constructor, bueno y malo, para vivir o para morir. El Objeto de valor aparece así como bivalente.

Hemos visto que la función positiva o negativa del fuego depende de su ausencia o presencia. Este rasgo es también común para otros objetos de valor. Así, el dinero puede producir consecuencias negativas o positivas para el héroe según él esté presente (= felicidad) o ausente (= desgracia). Hemos notado algo parecido en relación con el fuego.

presencia = /calor/ + /cocido/ + /no miedo/ + /luz/
ausencia = /frío/ + /crudo/ + /miedo/ + /obscuridad/

Pero la originalidad del Objeto de valor la conseguimos, cuando vemos que incluso su presencia puede producir consecuencias negativas como la destrucción. Mientras que de las dos virtualidades del fuego, /destrucción/ y /construcción/, Maleiwa escoge la primera y rehúsa así entregárselo a los hombres, éstos actualizan la segunda por desear el fuego, deseo que se manifiesta en la búsqueda de S1.

Los elementos sémicos que han sido puestos en relieve, pueden ser resumidos de la siguiente manera:



Deixis A-D → Perfección (Deixis positiva) → Euforia

Deixis B-C → Imperfección (Deixis negativa) → Disforia

Se puede ver cómo el esquema se organiza alrededor del fuego y cómo éste está dividido en cuatro cuadrados semióticos. Las flechas permiten guiar la lectura que va de una instancia a la otra sin saltos o, más bien, sin cortes en la red constituida por los diferentes semas que circundan el fuego, tal como se le consigue en esta primera secuencia del mito que analizamos.

Si leemos verticalmente el esquema, a partir del primer cuadrado, nos conseguimos con la división temporal /día/ vs. /noche/, según la cual van a situarse las nuevas articulaciones. Primero vemos cómo a partir de la deixis /noche/ + /no día/ el relato pone en juego la categoría /frío/. Esto es producido, como lo hemos visto, por la ausencia del fuego durante la noche; /frío/, a su vez, pone en juego a su contrario /calor/. De la misma manera, la deixis /día/ + /no noche/ se encuentra ligada a /crudo/ porque la actividad alimenticia es cumplida durante el día y los hombres comen sus alimentos crudos a causa de la no posesión del fuego.

La interrelación entre el segundo y el tercer cuadrado semiótico es producida gracias a las implicaciones entre las diferentes deixis. Hemos visto que si /frío/ entonces /crudo/ y si /caliente/ entonces /cocido/.

Finalmente, el primer cuadrado se encuentra ligado al cuarto porque la deixis /noche/ + /no día/ implica lógicamente /obscuridad/, como lo encontramos a nivel figurativo, en la frase: “*Sin fuego para calentarse ni lumbre para ahuyentar el miedo que emergía del fondo de las noches*”. La categoría /obscuridad/ pone en juego a su contrario /luz/ que es, a su vez, exigida por la deixis /día/ + /no noche/ del primer cuadrado semiótico. Todos los cuadrados se articulan para tejer un micro-universo que muestra la importancia y la pertinencia del fuego como objeto civilizador, capaz de activar el tránsito de lo crudo a lo cocido, del dominio animal al dominio humano.

Todos esos rasgos semánticos que hemos destacado a partir del análisis sémico y resumido en el esquema precedente, constituyen una especie de campo semántico propio a la noción o, más bien, al lexema “fuego”. Encontramos otro rasgo en la primera versión del mito en cuestión. Se trata de la significación “instrumento de trabajo”. Esta significación es puesta en evidencia en la primera versión del origen del fuego cuando el héroe utiliza su fuerza para quemar el monte y sembrar frutas. Su cosecha será prodigiosa y mucho más rica que la de sus cuñados, quienes le acusaban de no querer trabajar más.

Otro rasgo atribuido a menudo al fuego y que no aparece en la mitología guajira, sería, por ejemplo, el de la /purificación/, rasgo que a menudo comparte con el agua.

2. Segunda Secuencia: El Robo

2.1. Esta segunda secuencia la dividiremos, siguiendo el texto, en tres segmentos, cada uno de ellos va a estar caracterizado por una o varias pruebas. Esta secuencia es –si se puede decir– la secuencia de las pruebas. Pero primero conseguimos una corta introducción marcada por un mecanismo de embrague, el cual se encuentra situado al principio de la secuencia.

2.1.1. Marca temporal

“Pero sucedió una vez...”

La secuencia comienza cuando el narrador quiere situar un tiempo “preciso” en el tiempo de “antes”. El embrague va a permitirle al narrador elegir un punto en el continuum temporal y crear la sensación de tiempo concreto, específico. A partir de ese momento, los acontecimientos que van a ser relatados parecerán anclados en un tiempo que, sin embargo, es tan vago e impreciso como aquel del “antes”. Los lexemas *“Pero sucedió una vez”* parecen crear un nuevo tiempo, diríamos, crean la impresión de un corte en el continuum temporal, del cual ya hemos hablado.

Al analizar más de cerca esta introducción, conseguimos una relación inversa a la mostrada explícitamente en el texto. En efecto, aquel que lee o escucha el mito, encuentra que las palabras con las cuales comienza la secuencia establecen una diferenciación temporal. Pero esto es un simple “parecer”. Como puede verse, ese nuevo tiempo existe en el relato porque hay acontecimientos que permiten establecer un corte temporal. En otras palabras, no hay segundo tiempo por la marca temporal, sino que hay marca temporal porque existen nuevos acontecimientos. En el relato, puesto que se trata de acontecimientos pasados, la marca temporal *“sucedió una vez”* va a ser situada antes, porque el acto narrativo debe obedecer a una lógica ya establecida, de carácter diacrónico, en el que la secuencialidad garantice una organización temporal que, a su vez, garantice la inteligibilidad del texto.

Si se estableciera una taxonomía de los componentes del relato, se vería que son los acontecimientos los que darán la primera materia semiótica, lo que permitirá establecer después una sucesión lógico-temporal. Son los acontecimientos relatados los que van a hacer obligatoria la apari-

ción de *desembragues* temporales, son ellos quienes permitirán nombrar el tiempo, dividirlo en “antes”, “durante” y “después”. Estos tres cortes temporales no existen sino para circunscribir los acontecimientos. Mejor dicho, son los acontecimientos quienes, existiendo, delimitan los diferentes tiempos.

Analicemos la frase. Ella comienza con un demarcador lógico; “pero”, el cual introduce un corte en el continuum evenemencial porque después de él no puede haber sino una ruptura o un acontecimiento contrario a aquél previamente establecido y que cambiará su sentido. Se trata, simplemente, de la introducción de un hacer que va a cambiar un enunciado de estado anterior (“antes”) por otro. Ese hacer transformador va a presentarse lexicalizado en el verbo “sucedió”, que muestra a menudo la partida de un acontecimiento.

2.2. Segmento A: Primera prueba

“... que estando Maleiwa junto al fuego (*Octorojoshi*) calentando su cuerpo al calor de la fogata, vio venir hacia él, un joven aterido de frío, llamado Junuunay.

Maleiwa, al verlo se indignó grandemente.

-¿Qué venís hacer, intruso? ¿No sabéis que este sitio está vedado a todo acceso? ¿Acaso venís a perturbar mi tranquilidad y a colmar mi paciencia?

Y Junuunay respondió con actitud suplicante:

-No, venerable abuelo. Sólo vengo a calentar mi cuerpo junto a vos. Tened clemencia para mí, que no he querido ofenderos. Amparadme de este frío que me hiela, que me puya la carne y me llega hasta los huesos. Tan pronto entre en calor me marcharé.

Así decía Junuunay escondiendo su intención”.

El sujeto-héroe se enfrenta por primera vez a su opositor cuando él va justo hasta su terreno. Hay aquí un desplazamiento del héroe en su búsqueda del objeto de valor²⁷. El relato no nos dice de dónde viene S1 pero la llegada

²⁷ Esta búsqueda hace que S1 se encuentre clasificado, según Propp, como un *héroe-buscador* (Cf. Propp, “Morfología del Cuento”, pág. 61) y responde también

hasta la gruta donde se encuentra Maleiwa muestra bien que hubo un desplazamiento. Conseguimos así una articulación canónica del espacio.

/Espacio utópico/ vs. /espacio heterotópico/
 “aquí” vs. “allá”

Es en el “aquí” donde se desarrollan las pruebas que conducen a la conquista del fuego. Esas dos articulaciones sémicas, de carácter espacial, corresponden a dos nuevas categorías concernientes al desplazamiento.

/partir/ vs. /llegar/

El desplazamiento es mucho más significativo ya que se trata de un lugar prohibido a los hombres: “*¿No sabéis que este sitio está vedado a todo acceso?*” El desplazamiento aparece ahora yendo de lo “permitido” a lo “prohibido”, ya que se trata del lugar donde habita un dios. Se puede así postular una nueva articulación:

/sagrado/ vs. /profano/

Se podría establecer una relación que, nos parece, está fuertemente presente en el texto y que concierne al espacio “aquí” donde el sujeto-héroe llega, es decir, la gruta de Maleiwa:

$$\text{gruta} = \frac{\text{sagrado} + \text{profano}}{\text{prohibido} + \text{no prohibido}}$$

Pero más importante aún, es que conseguimos en este segmento A la existencia de un contrato ya establecido y que, precisamente, se manifiesta por la prohibición que tienen los hombres de venir al lugar donde se encuentra S2. El Destinador, Maleiwa, impuso a los hombres una prohibición que se supone, porque implícita, ha sido producida en el tiempo de “antes”.

a la definición dada por él: “El héroe del cuento maravilloso es un personaje que o bien es directamente víctima de dos actos de un antagonista en la ejecución de la intriga, o bien acepta poner término al mal o a la privación sufrida por otra persona”. Propp, Vladimir, “Morphologie du conte”, pág. 80. A pesar de que Propp refiere explícitamente esta definición del cuento maravilloso, sabemos que para él “en sus principios morfológicos, el cuento maravilloso constituye un mito” (Ibid., pág. 152).

Se trata del contrato establecido en el principio de los tiempos, es decir a partir de la creación del hombre por el demiurgo Maleiwa.

Conseguimos también, a nivel de la modalización, la manifestación de un cierto poder-hacer en S1. Ese poder-hacer, constitutivo de la competencia de S1, va a estar manifestado cuando Junuunay llega a la gruta, un lugar donde nadie podía llegar. Hemos visto, en la secuencia 1, que Maleiwa guardaba el fuego *“en una gruta fuera del alcance de los hombres”*. Esto quiere decir que S1 cumplió su primera prueba llegando hasta donde nadie podía llegar. Podemos adelantar aquí que, siguiendo las articulaciones ya mencionadas, el relato actualiza un triple tránsito:

allá → aquí → allá
 profano → sagrado → profano
 permitido → prohibido → permitido

Ese triple tránsito perteneciente a la Semántica Fundamental se figurativiza en los desplazamientos de Junuunay quien viene de un espacio externo (/allá/, /profano/, /permitido/) hacia un espacio interno (/aquí/, /sagrado/, /prohibido/) para, una vez que robe el fuego, retornar a ese espacio externo.

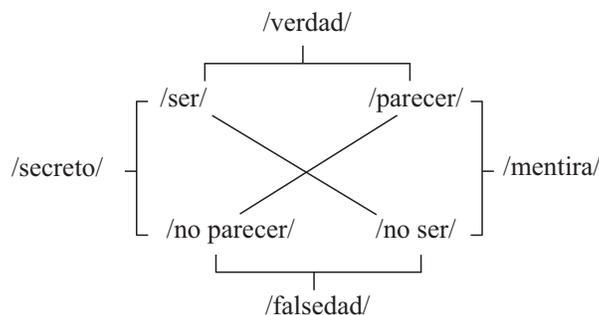
2.3. Segmento B: Segunda prueba

“Aquel joven audaz, para convencer a Maleiwa se valió de mil artimañas. Hizo crujir sus dientes, erizó los poros de su cuerpo como carne de gallina muerta, tembló como machorro, frotó sus manos. Hasta que por fin, Maleiwa compadecido, lo aceptó. Pero el Gran Padre no le quitaba la vista de encima porque tenía sus reservas respecto a la habilidad tan candorosa de aquel extraño personaje, que más inspiraba admiración que desdén.

Y ambos comenzaron a frotarse las manos y a darse calor en todo el cuerpo. Las llamas de aquel fuego eran intensamente bellas, resplandecían a lo lejos como los fulgores áureos de las estrellas, como el skémeche aitu'u, como las brasas del cielo”.

2.3.1. El saber-hacer de S1 se va a manifestar cuando debe convencer a S2 de dejarlo permanecer en la gruta con él. Esta segunda prueba le exige un verdadero saber-hacer. *“Aquel joven audaz, para convencer a Maleiwa se valió de mil artimañas. Hizo crujir sus dientes, erizó los poros de su cuerpo como carne de gallina muerta, tembló como machorro, frotó sus manos”*. No son sino artimañas para hacer aparecer como real una cosa irreal.

Esta situación narrativa puede ser bien representada gracias al cuadrado semiótico siguiente:



“El juego de la verdad y la decepción se basa en una categoría gramatical, que es la del *ser* vs. *parecer*”²⁸. “La conjunción o la disyunción entre *ser* y *parecer* permite así designar *estados* que modalizan funciones y/o relaciones. Si nos situamos así en ese plano –jerárquicamente superior– que es la modalización según el saber, podemos no solamente tomar en cuenta los cuatro *estados* arriba propuestos (verdad, falsedad, secreto, mentira), sino igualmente introducir entre ellos un hacer transformador, que definiremos aquí como *hacer cognoscitivo*. Sabiendo que toda disyunción, en el campo de la *veridicción*, no puede expresarse sino en la medida en que ella pone en relación dos sujetos, nos veremos llevados a distinguir dos clases de hacer cognoscitivo” el *hacer persuasivo* (por parte del destinatario) y el *hacer interpretativo* (desde el punto de vista del destinatario)”²⁹.

De ese modo, S1 finge tener mucho frío para hacer creer a S2 –hacer persuasivo– que es por esta razón que él vino hasta la gruta: /parecer/ + /no ser/ (p + no s) = mentira. Para convencer a S2 de su mentira S1 ejecuta el saber-hacer ya señalado.

El hacer viene a realizarse como verdadero hacer cognoscitivo. Ese tipo de hacer, como acabamos de ver, puede ser persuasivo o interpretati-

28 Greimas, “Les acquis et les projets”, prefacio a “Introduction a la Sémiotique Narrative et Discursive”, de J. Courtés, pág. 17.

29 Courtés, J., “Introduction a la Sémiotique narrative et discursive”, pág. 78.

vo. El primero va a estar realizado por S1 mientras que el segundo hacer va a estar realizado por S2.

2.3.2. La competencia del sujeto

Antes de continuar nuestro análisis de la performance de S1, es necesario dar un vistazo a su competencia, puesto que la primera no existe sin la segunda. Por competencia del sujeto, se entiende “una combinación de modalidades compatibles”³⁰. Antes de analizar la competencia de S1 retomemos las propiedades que definen, según Greimas, el sujeto competente:

“a) El sujeto competente debe estar en posesión de un programa narrativo (PN) que él tendrá eventualmente que realizar, programa que, en cuanto al modo de su existencia semiótica, tendrá el status del PN actualizado (y no realizado):

$$S \cap \text{PN (a)}$$

b) El sujeto competente, además, debe estar dotado de las “marcas” de la realización de ese PN, lo cual quiere decir que debe poseer un conjunto de *modalidades* de querer y/o deber y de poder y/o saber hacer”³¹.

Si se examina nuestro relato, encontramos que en efecto S1 tiene un programa narrativo (PN) a cumplir: se trata de robar el fuego para entregarlo a los hombres. Vemos también las primeras manifestaciones de la realización del PN: S1 llega hasta la gruta donde S2 guarda el objeto de valor. El héroe muestra así la posesión “de un conjunto de modalidades” que constituyen su competencia: querer-hacer (desplazamiento), poder-hacer (llegada al lugar) y saber-hacer (persuasión). Es gracias a esta competencia que S1 triunfa en su primera prueba: llegar a la gruta de Maleiwa; y también gracias a ello logra, en la segunda prueba, convencer al dios de dejarlo quedarse cerca del fuego.

2.3.3. La adquisición de la competencia

La segunda prueba puede ser considerada como la manifestación de la posesión de ciertas modalidades en S1. Ella constituye también, junto

30 Greimas, Prefacio, pág. 17.

31 Ibid, pág. 17.

con la primera prueba, la adquisición de la competencia. Las dos pruebas que hemos visto aquí son pruebas calificantes del sujeto, si se considera como prueba decisiva la del robo del fuego. Las pruebas calificantes tienen una gran importancia; ellas han sido ya señaladas por Propp mismo y reconocidas y reformuladas más tarde por Greimas.

La primera prueba es el logro de un desplazamiento desde un /allá/ hacia un /aquí/, manifestada en la llegada a la gruta de Maleiwa, lugar prohibido. La segunda se realiza cuando S1 hace aparecer como /verdadero/ (ser + parecer) lo que es /mentira/ (parecer+no ser).

La adquisición de la competencia se figurativiza de manera clara una vez que S1 logra persuadir a S2; enseguida el relato nos dice: “*Junuunay se llenó de coraje y quiso conversar con Maleiwa*”, frase con la cual comienza el segmento C.

2.4. Segmento C: La prueba principal:

“Junuunay se llenó de coraje y quiso conversar con Maleiwa para distraerlo, pero éste permanecía callado sin hacer caso a las palabras del intruso. Pero un rumor de viento hizo que Maleiwa volteara la cara hacia atrás para mirar y cerciorarse bien del pequeño ruido que se avecinaba. Era algo así como si fuesen pasos cautelosos que estrujaran la hojarasca del paraje.

Aquel instantáneo descuido lo aprovechó Junuunay. Cogió de la fogata dos brasas encendidas y rápidamente las metió en un morralito que llevaba oculto bajo el brazo”.

2.4.1. La prueba principal significa el enfrentamiento de dos PN diferentes y contradictorios. La hazaña que S1 debe cumplir, una vez adquirida la competencia necesaria gracias a las pruebas calificantes, va a permitirle obtener el Objeto de valor pero, al mismo tiempo, va a obligarlo a mostrar su verdadera naturaleza, o lo que es lo mismo, que la mentira va a ser descubierta. Esto quiere decir que su /parecer/, una vez negado, dejará paso a su /ser/.

Pero, antes de proseguir, es necesario hacer notar el fracaso de S1 cuando quiere distraer a S2 para poder tomar el fuego: “*Junuunay se llenó de coraje y quiso conversar con Maleiwa para distraerlo, pero éste permanecía callado sin hacer caso a las palabras del intruso*”.

Es el fracaso en esta primera prueba el que obliga al narrador a hacer intervenir un Ayudante. Este nuevo actante aparece bajo la forma del “ruido del viento”, “como pasos cautelosos que estrujaran la hojarasca del para-je”.

2.4.2. El Ayudante. En la búsqueda del Objeto de valor aparecen actores que, de una u otra manera, van a ejercer influencia, favorable o desfavorable, sobre el Programa Narrativo del Sujeto héroe. Estos actores se agrupan en dos actantes:

Ayudante: consiste en “aportar ayuda actuando en el sentido del deseo, o facilitando la comunicación”.

Oponente: consiste “en crear obstáculos, oponiéndose sea a la realización del deseo, sea a la comunicación del objeto”³².

El Ayudante es un actante que el narrador utiliza como último recurso para hacer salir al héroe de las dificultades que son, para él, insuperables. Para que S1 pueda vencer en la prueba principal, tendrá necesidad de este primer Ayudante el cual se figurativiza bajo la forma que acabamos de mencionar. Pero S1 necesitará, como veremos, otros tres Ayudantes para cumplir su PN.

2.4.3. Aprovechando la intervención del Ayudante S1 logra, después de un primer fracaso, su propósito. El Ayudante logra hacer lo que el héroe no había podido, es decir, distraer la atención de S2. Se trata de la actorialización de un poder-hacer que sigue al no poder-hacer. S1, actuando velozmente, toma el fuego, pero todavía aquí el sujeto-héroe tendrá necesidad de un nuevo Ayudante, esta vez bajo la forma de un pequeño saco que le permitirá transportar las “brasas encendidas”.

Es necesario hacer notar aquí, en virtud de que lo retomaremos más tarde, que este segmento C compuesto de dos párrafos, tiene siempre como sujeto a Junuunay:

-“*Junuunay: se llenó de coraje...*”

-“*Aquel instantáneo descuido lo aprovechó Junuunay...*”

32 Greimas, “Sémantique Structurale”, pág. 187.

3. Tercera Secuencia: La huida

“Con la misma se dio a la fuga, y se escurrió por entre las malezas que circuían la gruta.

Consumado el robo, y burlado así el Gran Maleiwa, éste se dio en perseguirlo para castigarlo.

Maleiwa decía: -Me ha engañado el muy bribón. Le castigaré dándole el suplicio de una vida inmunda. Le haré vivir en los muladares, en los estercoleros rodando bolas de excremento... Y diciendo esto, corrió tras el ladrón.

Junuunay, huía desesperado, pero sus pasos eran tan lentos y cortos que casi no avanzaba el menor trecho. Y en este trance difícil quiso emplear de nuevo su escurridiza habilidad para salvarse.

Llamó en su auxilio a un joven cazador llamado Kenáa a quien rápidamente le entregó una brasa para que la escondiera. Kenáa tomó la preciosa joya incandescente y se alejó con ella sin ser visto. El sol le ocultó de la vista de Maleiwa, pero siempre fue descubierto cuando llegó la noche y trataba de esconderse entre las matas.

Entonces Maleiwa para castigarlo lo convirtió en cocuyo nocturnal que en las noches oscuras de invierno emite su luz intermitente cuando vuela.

Junuunay en su desesperación encontró a su paso a Jimut el Cigarrón y le dijo:

-Amigo mío, Maleiwa me persigue porque le he robado el fuego para dárselo a los hombres. Tomad esta brasa que me queda, huid con ella y escondedla en un sitio bien seguro, que quien posea esta joya será el más afortunado de los hombres: sabio y grandioso. Dicho esto, Jimut tomó la brasa rápidamente la metió dentro de un palo de cauvaro, luego la pasó a un olivo, después a otro palo; y así se extendió y multiplicó por todas partes”.

3.1. La huida

La secuencia tres es la de la huida del héroe y la intervención de nuevos ayudantes. Es aquí donde aparece por primera vez la noción de castigo ya que S2, Maleiwa, una vez engañado, amenaza al audaz joven con castigarlo. Este castigo va a cumplirse un poco más lejos pero habrá antes un primer castigo, el de Kenáa.

Es importante hacer notar aquí una oposición, cuya importancia aparecerá a todo lo largo de la penosa conquista hecha por el hombre de todos los bienes materiales: una vez robado el fuego, Maleiwa no piensa en recuperarlo sino en castigar al infractor y el relato desarrolla entonces dos Programas Narrativos diferentes: primero, hacer llegar el fuego a manos del Destinatario (los hombres), y segundo castigar a todos aquellos que, de una u otra manera, intervinieron en el robo y ulterior donación del fuego a los seres humanos, castigo que llegará a todos menos a uno. Más adelante hablaremos de esto. Hablaremos también en la secuencia cinco, segmento B, sobre el castigo de S1, como sobre el del Cigarrón (Jimut), ya que es precisamente aquí donde se encuentran los elementos descriptivos necesarios para la interpretación del valor del castigo. Consideramos entonces el castigo descrito por el narrador en esta secuencia, como perteneciente a la secuencia cinco.

3.2. Falta vs. Castigo

De todas formas es necesario señalar desde ahora cómo el castigo prometido al ladrón se sitúa dentro de una relación de contrariedad con el objeto robado. Si analizamos los lexemas “estercolero”, “muladares”, “bolas de excremento”, no nos será difícil ver aquí una relación con la vida animal, es decir, la existencia de una redundancia sémica que configura una isotopía animal. Tal relación podría aparecer más claramente si recordamos el término “crudo” como ligado al mundo animal; más netamente todavía si se piensa en el fuego, y sus efectos opuestos al /crudo/. Se ve así, una relación de oposición entre el castigo prometido y la falta cometida por Junuunay:

/falta/	vs.	/castigo/
“robo del fuego”		“vida inmunda”
(elemento de /cocido/, de la vida humana)		(elemento de /crudo/, de la vida animal)

Esto es aún más claro –nos parece– cuando pensamos en el hecho de que es precisamente la utilización del fuego lo que va permitir el paso a los hombres de la vida animal, por lo tanto inmunda, cruda, a la vida humana.

3.3. Un nuevo ayudante

Cuando Junuunay se da cuenta que él no puede escapar con el fuego, llama a un nuevo Ayudante. Esta vez se trata de un joven cazador, Kenáa, (A1). Este logra escapar de Maleiwa durante el día, gracias al Sol, pero es descubierto cuando la noche llega. Nos conseguimos de nuevo con una oposición ya descrita pero que ahora va a mostrar su rol en la estructura semiótica del relato. Esta oposición es la de /día/ vs. /noche/, que podría ser descrita también como oposición /luz/ vs. /obscuridad/, el primer término es proveniente de Sol y el segundo proveniente de la noche.

3.4. Una lucha

Mirando más de cerca la descripción del papel del Sol y de la noche, nos damos cuenta que los dos aparecen como sujetos de verbos activos, lo que les adjudica un papel de ayudantes en la lucha por la conquista del fuego, específicamente en la huida de Junuunay y la intervención de su ayudante: “*El Sol le ocultó de la vista de Maleiwa pero siempre fue descubierto cuando llegó la noche*”.

Se trata de una lucha entre el Sol, rey de la luz, y la noche, reina de la obscuridad. Se consigue aquí una nueva oposición que nos parece muy importante hacer notar. Primero, el Sol contribuye activamente a la tarea dada por Junuunay a Kenáa al ocultar a este último. Hemos visto, a partir del análisis de la primera secuencia, cómo el Sol era un sustituto del Objeto de valor ya que era él quien producía el calor necesario para transformar la carne en *cecina*. Pero aquí, en la secuencia tres, de sustituto del objeto, el Sol se convierte en una suerte de nuevo Ayudante. Dicho de otro modo, conseguimos de nuevo aquí, en plena prueba principal, la reactualización del estado original de los hombres pero, esta vez, este estado original es tomado en plena lucha, en el momento donde se debe producir (o en el momento donde podría producirse) la transformación que cambiará este estado. En efecto, en la primera secuencia había una oposición

posesión	vs.	no posesión
del		del
fuego		fuego

con todas las características sémicas que hemos remarcado en cada uno de los dos términos. Se podría así decir que en el comienzo había una lucha entre el día y la noche, esta última manifestada en la ausencia del fuego, por lo tanto de la luz, en la presencia del frío y del miedo.

Este dominio de fuerzas de la noche (frío, oscuridad, miedo) que el mito sitúa al principio, está en vías de ser transformado. Es por esto que durante la intervención del primer Ayudante, cuando la empresa del robo del fuego parece lograrse, la noche va a intervenir para hacer fracasar la acción del Sol quien había ocultado a Kenáa (A1). Una vez más, la noche, o las fuerzas que ella representa, vencieron. Gracias a ella Maleiwa descubrirá a (A1) y lo castigará.

Ahora la lucha entre el día y la noche está clara. El día quiere prolongar la duración de la luz a través del fuego, mientras que la noche, quiere dejar a los hombres no sólo en el mundo del frío, de la oscuridad y del miedo, sino también en el mundo animal, el de /crudo/. Así, el papel del Sol es el del actante que quiere conseguir una “colaboración” del fuego para hacer la felicidad de los hombres. Esta hipótesis parece ser confirmada cuando se ve el mito guajiro de la Luna y del Sol. Este mito cuenta que la luz del uno y de la otra es producida gracias a que el segundo presta su sombrero resplandeciente a la primera. La condición negativa que el mito atribuye a la noche, lo mismo que el sentido positivo atribuido al Sol, se encuentra confirmado a lo largo de toda la mitología guajira. Ambos sentidos se manifiestan de muchas maneras.

Michel Perrin ha demostrado en su estudio de mitos guajiros, recopilados por él mismo, que existe una neta oposición /noche/ vs. /día/. Él la consigue, por ejemplo, a nivel de los personajes que componen el mundo mítico guajiro. Así, hablando de Juyá y Pulowi, Perrin afirma que “hay chamanes que, en sus teorías sobre la enfermedad, oponen más fácilmente un mundo de claridad-warátui, waratisi –al cual pertenece toda la gente sana-, a un mundo de oscuridad-piyúshi, piuúshisi, en el cual ”penetran las almas de los guajiros enfermos". En este último –agrega– reinan todos los seres portadores de la muerte ligados a Pulowi. Es allí donde van los espíritus de los chamanes para sustraer las almas de sus pacientes. Pero, afirman ellos, es solamente en el “mundo de la claridad” donde logran sus espíritus encontrar a Juyá. Esta oposición entre claridad y oscuridad es

de toda evidencia correlativa a una oposición entre el día –ja' ipa Ka'i– y la noche –áipa, o sawái³³.

3.5. Anti-destinador vs. Destinador

En el párrafo siguiente asistimos a la expresión directa de las intenciones de Junuunay. Vemos aquí como S1 juega no solamente el rol accancial del Sujeto-héroe, aquel que cumple la acción, el robo del fuego, sino también, el de Destinador: “*Amigo mío -dice- Maleiwa me persigue porque le he robado el fuego para dárselo a los hombres...*”

En el mundo mitológico guajiro Maleiwa es el Destinador por excelencia, es él quien ha creado los hombres, quien los ha repartido en tribus y quien ha dado nombre a cada una de ellas. Pero aquí hemos visto que Maleiwa se niega a dar el fuego a los hombres, transformándose así en anti-Destinador. Junuunay va a tomar su sitio transmitiendo al Destinatario el Objeto de valor.

Habíamos visto cómo el Sol, en un momento dado, tenía el rol de objeto. Pero su luz era insuficiente –incompetencia modal– porque con ella no se podía cocinar y por otra parte los hombres no podían tener luz durante la noche. Se puede decir entonces, que el Sol, siendo objeto no llega a cumplir su tarea como tal y que es por esto que S1 lo reemplazará por el fuego, luz y calor necesarios para cocinar. Un caso similar observamos en el mito griego de Prometeo.

4. Cuarta Secuencia: El descubrimiento del fuego

“Hasta que los hombres la encontraron una vez por medios de un niño llamado: Serumáa. Este niño mientras se divertía en jugar y saltar por entre los montes, iba señalando a los hombres los palos en donde Jimut había depositado el fuego.

Aquel niño no sabía hablar, sólo sabía decir: Skii...Skii...Skii...Fuego... Fuego... Fuego...

33 Perrin, “Le chemin des indiens morts”, pág. 157.

Los hombres entonces se apresuraron a buscar el fuego, pero ellos no podían encontrarlo ni tampoco lo sabían obtener. Y así registraron todos los palos, los troncos y nada pudieron conseguir. Practicaron mil maneras y nada pudieron obtener. Entonces vieron a Jimut que perforaba un palo, y siguiendo el ejemplo de éste, taladraron y frotaron con sus manos dos varitas de Caujaro, y al punto surgió el fuego que iluminó el corazón de los montes y encendió de alegría el Espíritu de los hombres".

4.1. Hemos separado el mito de manera que nos permita ver claramente la dimensión temporal según la cual la sucesión de acontecimientos es construida. En efecto, si leemos la introducción de la secuencia 1 y enseguida leemos el principio de la secuencia 4, se ve que hay una continuidad propia de una programación temporal: "*En un principio los hombres no conocían el fuego...*", "*...hasta que los hombres lo encontraron una vez por medio de un niño llamado Serumáa...*".

Esto confirma la articulación temporal que habíamos mostrado cuando analizamos la secuencia 1, así como también la acción mediadora de S1, quien va a producir la ruptura del equilibrio del relato. La situación narrativa presentada en la secuencia número 1 estaba sostenida por la existencia de un contrato que regía la posesión del Objeto de valor. Se podría decir que hay en esta primera secuencia un enunciado de estado caracterizado por la posesión del fuego por S2 y la no-posesión por el Destinatario. Paralelamente, tal no-posesión por los hombres implica toda una larga serie de consecuencias, algunas de las cuales hemos mostrado cuando hemos analizado la secuencia 1. Este estado de equilibrio del cual acabamos de hablar es roto cuando S2 pasa de la posesión a la no posesión y los hombres hacen el camino inverso. Para que nuestra hipótesis sobre el equilibrio del relato sea verificada, se hará necesario entonces la constitución de un nuevo enunciado de estado, en el cual S2 recibirá una satisfacción compensatoria por la pérdida que él ha sufrido. Es esto lo que veremos en la secuencia 5. No es sino en la secuencia 4 donde el robo del fuego y su entrega a los hombres son definitivamente cumplidos.

4.2. Un nuevo Ayudante

La secuencia 4 nos muestra la aparición de un nuevo ayudante humano (un niño llamado Serumáa), quien no logrará entregar el fuego a su Destinatario ya que éstos son incapaces de encontrarlo ni de obtenerlo. Serumáa señalaba los árboles donde el fuego estaba oculto, pero los hombres no lo podían encontrar.

Lo que llama nuestra atención en la aparición de este nuevo ayudante es tanto el carácter humano, como el fracaso de su Programa Narrativo: hacer llegar el fuego a los hombres. Hubo otro ayudante cuyas características eran idénticas. Se trata de Kenáa, un joven cazador que, en la secuencia tres, S1 llama en su ayuda. Es importante recordar esto ya que una comparación con los otros ayudantes se hace necesaria, especialmente desde el punto de vista de sus destinos finales. Volveremos sobre este punto.

4.3. Del mineral al vegetal

El camino recorrido por el Objeto de valor –Ov– nos lo muestra como yendo del dominio del mineral al vegetal. En efecto, “*Maleiwa poseía el fuego en forma de piedras encendidas*”, y ahora el fuego ha sido escondido en los árboles, y es a partir de ellos como será conocido por los hombres. Sería importante preguntarse entonces por qué el paso de mineral a vegetal aparece como pertinente, casi como necesario, ya que esa transformación está bien subrayada en el mito.

La conquista del fuego, su paso de manos de los dioses a las de los hombres, parece exigir el paso del mineral al vegetal. Podríamos esbozar una respuesta que esperamos poder confirmar después de haber visto con más atención las otras versiones del mito del origen del fuego. Para formular esta respuesta será necesaria la ayuda de los conocimientos que han sido aportados por estudios sobre otros dominios de la cultura guajira.

Entre los guajiros el conocimiento del mundo vegetal es mucho más profundo que el del mundo mineral. Esto no es solamente válido para los guajiros sino para la mayor parte de las civilizaciones indígenas. Es normal, por otra parte, ya que las relaciones esenciales, necesarias a la conservación de la vida, a la alimentación y al hábitat se encuentran en principio en el mundo vegetal. Mientras el mundo vegetal tiene una condición in-

mediata, horizontal, co-extensiva al grupo y a su ambiente, el mundo mineral tiene, en general, una condición mediata, vertical al grupo y en consecuencia es percibido como “oculto” en su ambiente.

Así, en el pensamiento guajiro, la mediación del dominio vegetal se revela como necesaria a la conquista del fuego. En efecto, la primera versión del origen del fuego nos muestra cómo éste se esconde dentro del tronco de un cauvaro “*de donde nunca más volvió a salir*”. En esta primera versión del origen del fuego, los hombres consiguieron el precioso objeto frotando dos trozos de madera.

Este principio de explicación puede sin embargo ser completado si examinamos atentamente la tercera versión del mito del origen del fuego. Vemos allí cómo Maleiwa va a convertir a un niño en fuego y a encerrarlo “*en las piedras del Puloi o lugares encantados, de donde no volvió a salir hasta después del exterminio de la primera generación humana, formada por las piedras y los minerales*”³⁴.

Incluso si las dos recopilaciones de mitos Guajiros que constituyen el corpus, no hablan de una segunda generación, es fácil imaginar que ella existió. No sabemos si se trató de una generación vegetal, lo cual resolvería totalmente el problema. Incluso si en otras civilizaciones indígenas de América del Sur encontramos que el hombre fue creado a partir del vegetal³⁵, no podemos aferrarnos a esta hipótesis la cual es, sin embargo, lógicamente posible.

De todas formas, con los datos que poseemos, podemos ensayar completar el esbozo de explicación que hemos propuesto, utilizando esta vez otro mito y sin hacer alusión a otros conocimientos sobre la cultura guajira.

La tercera versión de la cual hablamos hace poco, permite proponer la hipótesis según la cual el paso del mineral al vegetal no es sino la manera de rechazar de nuevo al mundo mineral; diremos una segunda vez ya

34 Paz Ramón, “Mitos, Leyendas y Cuentos Guajiros”, pág. 64.

35 Para citar uno de los ejemplos más conocidos, véase el Popohl-vu, donde los hombres son creados a partir del maíz. Podrían sin embargo, citarse muchos otros ejemplos para ilustrar esta “filiación vegetal”.

que la primera se produjo cuando la creación de la llamada “primera generación humana”.

Si Maleiwa posee el fuego “*en forma de piedras encendidas*” es porque él es amo del mineral, aunque también del vegetal y animal; pero el hombre, cuya creación a partir de elementos minerales ha fracasado, no puede recibir el fuego proveniente de ese tipo de elemento. Por esta razón el fuego, para llegar a los hombres y para que ellos puedan dominarlo, deberá cambiar de naturaleza. En ese momento, el mito muestra el cumplimiento de una tarea difícil y compleja que exigirá la intervención de varios ayudantes, tanto humanos como animales. Esta “cadena mediadora”, situada entre Maleiwa, en un extremo, y los hombres, en otro, tiene como función la ejecución del paso del mineral al vegetal, siendo el dominio mineral como subvaluado frente al vegetal.

4.4. Del corazón de la tierra al corazón del bosque

Mirando más de cerca el camino recorrido por el Objeto de valor, se ve que los lugares de donde él sale y a donde él llega, poseen rasgos interesantes de subrayar que pueden contribuir a esclarecer nuestra hipótesis sobre el equilibrio del relato.

Desde el análisis de la primera secuencia, segmento B, vimos cómo S2 “*guardaba (el fuego) en una gruta fuera del alcance de los hombres*”. Habíamos visto que esta gruta estaba “*fuera del alcance de los hombres*” y que ella era la morada del dios más poderoso, quien lo establece como espacio prohibido. Así, el desplazamiento de S1 aparecía como yendo de lo “no-prohibido” (/allá/) hacia lo “prohibido” (/aquí/). Habíamos dicho que esta articulación sémica se proyectaba hacia otro nivel, el de /sagrado/ vs. /profano/. Se puede ahora resumir diciendo que el lugar de donde el fuego es robado tiene como rasgos sémicos:

gruta = /sagrado/ + /bajo la tierra/ + /aquí/ + /prohibido/ + /mineral/
+ /espacio cerrado/

Observemos cómo el carácter mineral del fuego se encuentra una vez más en evidencia por el hecho de estar oculto bajo la tierra, en una gruta. Por el contrario, cuando se analiza el lugar donde el fuego va a ser conducido, encontramos una serie de rasgos opuestos. El objeto de valor es con-

ducido y escondido en los árboles, gracias a S1 y sus ayudantes, y finalmente él podrá iluminar “*el corazón del bosque*”. Vemos, entonces, llegar el fuego al lugar cuyas características se oponen a aquel de donde salió:

bosque = /profano/ + /sobre la tierra/ + /allá/ + /no prohibido/
+ /vegetal/ + /espacio abierto/

Todos estos rasgos que hemos señalado para caracterizar la gruta y el bosque pertenecen a niveles diferentes y se les puede clasificar de la siguiente manera:

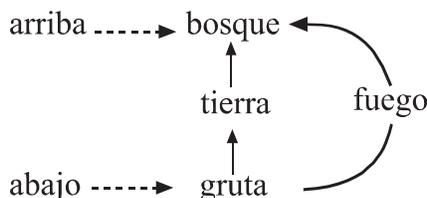
- a) /sagrado/ vs. /profano/ → nivel semántico abstracto;
- b) /bajo la tierra/ vs. /sobre la tierra/, /aquí/ vs. /allá/, /mineral/ vs. /vegetal/, /espacio cerrado/ vs. /espacio abierto/ → nivel semántico figurativo;
- c) /prohibido/ vs. /no prohibido/ → nivel sintáctico.

Podemos comprender mejor el paso del mineral al vegetal cuando pensamos que el dominio del bosque es el propio del hombre guajiro, quien consigue sus alimentos en él, donde no tiene prohibiciones (porque es el lugar /no prohibido/, /profano/). Conducir el fuego del terreno del dios, del terreno /prohibido/, al terreno de los hombres, es también el paso del /mineral/ al /vegetal/.

Se podría incluso agregar que, desde el punto de vista puramente espacial, hay un desplazamiento vertical que va de abajo hacia arriba, es decir, de bajo la tierra hacia la superficie de ésta. Este desplazamiento implica una ruptura del equilibrio original establecido por los dioses después de la creación del mundo. El robo del fuego es en consecuencia una pérdida para el dominio mineral, el dominio de la tierra. Esta pérdida deberá ser compensada. Para que el equilibrio sea restablecido, será necesario, como ya lo hemos dicho, dar al dominio mineral un elemento que pueda servir de compensación a aquello que ha perdido, en este caso, el fuego. Veremos más adelante que este elemento será la transformación de S1 en insecto terrestre; así, por un elemento robado al dominio mineral, habrá un elemento que le será restituido. Hablaremos de esto más adelante.

Por otra parte, si situamos la relación espacial desde el punto de vista vertical, /arriba/ vs. /abajo/, tendremos un esquema parecido al siguiente

donde se ve una ruptura, una pérdida del mundo “bajo la tierra”, mineral, en beneficio del mundo “sobre la tierra”.



5. Quinta Secuencia: El presente

La secuencia 5 corona el relato dándole primero una conclusión temporal, como se verá al momento de analizar el segmento A., y, enseguida, mostrando los castigos que Maleiwa infringe a S1 y a sus ayudantes, como lo veremos en el análisis del segmento B.

5.1. Segmento A: Nuevas temporalidades

“Desde entonces el fuego lo destinaron a sus servicios. Ya los hombres no sintieron más temor, ni volvieron a sufrir los rigores de las noches frías”.

En este segmento encontramos los problemas de aspectualización de la temporalidad. Está constituido por dos párrafos. El primero está formado por una sola línea. Se debe observar como uno y otro comienzan por un lexema de carácter temporal.

“Desde entonces el fuego lo destinaron...”

“Ya los hombres...”

El primero sirve para contrabalancear los dos pasados que ya hemos analizado. Uno de esos tiempos pasados comenzaba el relato:

-“Al principio los hombres...”

Era el pasado del antes narrativo que vincula la acción que será presentada en el mito con el tiempo del principio del mundo. Una vez que el mito establece una primera referencia temporal en el pasado más lejano

posible, el de la creación, de los orígenes, va a establecer una segunda marca temporal situada en el principio de la acción que terminará por cambiar el estado original de los hombres, el de la no posesión del fuego. Como hemos visto, esta segunda marca temporal aparece así: *“Pero sucedió una vez...”*

En seguida conseguimos en la secuencia cuatro una tercera marca temporal que anunciaba la llegada del fuego a los hombres: *“Hasta que los hombres la encontraron una vez por medios de...”*

Estos tres tiempos han sido contruidos y dispuestos de manera que exijan la constitución de un cuarto tiempo, el cual dará la explicación del actual estado de los hombres. En ese sentido, la cuarta marca temporal que encontramos en el segmento que estamos analizando, se manifiesta como tiempo pasado, ya que pertenece al relato de un acontecimiento pasado, pero también como tiempo futuro. Dicho de otro modo, la frase:

-“Desde entonces el fuego lo destinaron...”

muestra bien que se trata de una acción pasada, de un acontecimiento totalmente terminado en un tiempo anterior. Pero, paralelamente, los lexemas *“desde entonces”*, ya que evoca *“en el futuro”*, *“a partir del momento presente”*, indica que se trata de una destinación (*“destinaron”*) para siempre, para el futuro.

El segundo lexema de carácter temporal, *“ya”*, repite, desde el punto de vista temporal, el mismo contenido que el *“desde entonces”*: el pasado y el futuro. Se podría decir que se trata de una redundancia. Lo que, por el contrario, establece una diferencia entre el primer y el segundo párrafo es la relación de consecuencia que se manifiesta entre el uno y el otro. Así, el primero nos informa de una acción hecha por el destinatario una vez recibido el objeto de valor: *“el fuego lo destinaron a su servicio”*, mientras que el segundo nos informa las consecuencias de esta primera acción del Destinatario:

“Ya los hombres no sintieron más temor, ni volvieron a sufrir los rigores de las noches frías”.

5.2. Segmento B: Los castigos

“En cuanto al niño Serumáa, lo convirtió Maleiwa en pajarillo que salta de rama en rama diciendo: Ski...Ski...Ski...Su voz natural”.

Como dijimos antes, este segmento constituye la parte del mito reservada a los castigos. Una vez la acción narrativa cumplida, el mito nos relata la suerte de los actantes. Este destino final es muy importante que lo analicemos, ya que nos permite volver a encontrar la realización de un juego de equilibrio todavía incompleto, debido a secuencias que todavía no han conseguido sus relaciones simétricas.

Cuando se comparan las acciones cumplidas por el sujeto-héroe y sus ayudantes, encontramos un cierto número de rasgos que nos parece importante analizar. Los tres Ayudantes principales, Kenáa (A1), Jimut (A2), y Serumáa (A3), como también Junuunay (S1), pueden ser correlacionados según su condición (animal o humana), según su destino, según su triunfo o fracaso y según las consecuencias que causan sus participaciones en el robo del fuego. Todo esto podría ser resumido en un cuadro como el siguiente.

A1 Kenáa	/humano/ “joven cazador”	castigo	Cocuyo (insecto)	FRACASO
A2 Jimut	/animal/ “cigarrón”	no castigo		DOBLE TRIUNFO
A3 Serumáa	/humano/ niño	castigo	“sikiyu” (pájaro)	FRACASO PARCIAL
S1 Junuunay	/humano/ “muchacho”	castigo	escarabajo (insecto)	FRACASO PARCIAL

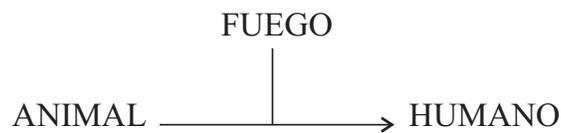
Vemos primero a A1, el “joven cazador” llamado por S1 en su ayuda; será castigado por Maleiwa quien lo transformará en cocuyo nocturno y en consecuencia no logrará esconder la brasa recibida. A2 no es un humano sino un insecto; es él quien no será castigado y logrará un doble triunfo: no sólo consigue esconder el fuego sino también mostrar a los hombres cómo obtenerlo. A3 y S1 tienen las mismas características que hemos subrayado en A1, en otras palabras también ellos son hombres, reciben castigo y fracasan, al menos parcialmente, ya que el primero (A3) no consigue hacer llegar el fuego a los hombres pero logra mostrarles dónde se encuentra, y el segundo (S1) roba el fuego pero no es capaz de hacerlo llegar a su Destinatario.

Hay otra similitud entre A1, A3 y S1: los tres son convertidos en animales (dos en insecto y el tercero en pájaro). Además, los tres tienen de una u otra manera la “marca del fuego”: A1, transformado en cocuyo, lleva dicha marca ya que este tipo de insecto refleja la luz en la oscuridad; A3 es transformado en un pájaro que los guajiros llaman “Sikiyú”, nombre que significa “fuego”. Finalmente, S1, transformado en escarabajo, tendrá para siempre *“impreso en su cuerpo la mancha de su robo, o sea, las manchas brillantes que llevan en sus patas los escarabajos”*.

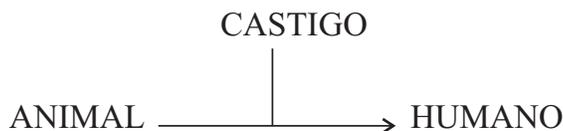
Vemos entonces que hay dos tipos de actores, uno compuesto de hombres, quienes no logran sino parcialmente sus metas, reciben castigos y son transformados en animales con “marcas de fuego”; el otro compuesto por un insecto, en consecuencia un animal, el cual no es castigado y cuya intervención logra dos veces el triunfo. Llegados a este punto es necesario preguntarse por qué es gracias a la intervención de un animal que el fuego llega a los hombres y por qué gracias a un insecto. Creemos que tal funcionamiento constituye una respuesta al juego de pérdidas y ganancias del cual hemos hablado. Podemos enumerar muchas razones que así lo justifiquen, al mismo tiempo que desarrollamos nuestras respuestas para las preguntas que acabamos de formular.

a. Los castigos constituyen la contrapartida de una falta: el robo. Es necesario un castigo que permita “reparar” aquello de lo cual ha sido privado S2. Este par de funciones, del cual hemos ya hablado, muestra cómo la noción de equilibrio es situada entre una ganancia y una pérdida pero, también entre una ruptura y una reparación de la ruptura.

b. En el relato los hombres pasan de la condición animal a la condición humana gracias a la posesión del fuego. Este paso podría ser representado de la manera siguiente:



Como esta transformación es una ruptura de un enunciado de estado bien determinado, para restituir el equilibrio perdido, el mito desarrollará una transformación en sentido inverso:



Este último paso se produce cuando A1, A3 y S1, seres humanos, son transformados en animales. Esto es, desde el punto de vista del relato, un re-equilibrio.

c. Además, el hecho de que sea un animal –de la peor condición, la de insectos– quien hace posible la llegada del fuego a los hombres muestra bien –nos parece– una cierta necesidad de significar una sub-estimación del hombre haciéndole aparecer como inferior incluso a los insectos.

d. Otra forma de re-equilibrio del relato aparece cuando S1 es transformado en escarabajo. En efecto, habíamos mostrado cómo el fuego había sido robado del dominio mineral, no solamente porque S2 lo poseía bajo forma de piedras, sino también porque estaba en una gruta, es decir, bajo tierra. Entonces, ya que ha sido robado un elemento de tierra es necesario que algo allí lo sustituya. Este elemento es S1, condenado *“a vivir en las inmundicias por haber robado el fuego. Desde entonces el escarabajo vive y se alimenta de excrementos”*.

e. Es necesario no olvidar que S1 ha usurpado el papel de Destinador a S2 y que, en consecuencia, la transformación en escarabajo es el castigo a esta usurpación. El castigo va a restablecer el antiguo equilibrio, ya que cuando Maleiwa elimina al usurpador, el papel de Destinador, el cual le es propio dentro de la mitología guajira, le es de nuevo atribuido.

El tiempo del mito aparece articulado en tres momentos diferentes. Primero nos introduce en un primer pasado original, un pasado cuyos orígenes desaparecen en la noche de los tiempos. Enseguida estamos en un nuevo pasado más cerca de nosotros, el de los acontecimientos que el mito cuenta, y, después, una vez los acontecimientos cumplidos, un tercer pasado surge proyectando hacia el futuro las conclusiones del mito. Este pasado lo encontramos de nuevo en el segmento B. Aparece a nivel lexical bajo la forma de “desde entonces”.

-*“Desde entonces se moteja...”*

-*“Desde entonces el escarabajo...”*

f. Podría preguntársenos si los actores que hemos presentado como ayudantes no serían relevos, esos corredores que se pasan el bastón unos a otros una vez que han recorrido su distancia respectiva. Incluso se podría preguntar si todos tres no constituyen un solo y único actante cuya función sería la de relevo. No lo creemos. El sitio y el rol de Junuunay nos parece muy diferente del de los otros ayudantes y ello corresponde a las funciones semióticas propias del Sujeto actancial. No solamente es él quien cumple, de su propia iniciativa, la prueba principal, sino también quien llama a los otros para que le ayuden a cumplir su tarea. Si hay relevos es a partir de la aparición de Kenáa (A1), y en este caso es con los otros dos actores que tenemos un actante Ayudante, ya que el relevo viene a contribuir con el héroe a salir de una situación de dificultad o de peligro que amenaza el cumplimiento de su Programa Narrativo (PN).

6. Balance

6.1. Hemos querido mostrar en este análisis una serie de relaciones semióticas en el interior del relato que nos ha proporcionado un modelo necesario para abordar otros mitos, a fin de identificar algunos de los componentes fundamentales del mundo mítico guajiro. Creemos sobre todo estar ahora en capacidad de comenzar el análisis de otros relatos de manera menos minuciosa, más general, de modo que fijemos más nuestra atención en aquellos elementos y procesos semióticos que nos ayudarán a demostrar la hipótesis general propuesta.

6.2. El análisis precedente nos ha mostrado un juego continuo de establecimientos y rupturas de contratos, los cuales constituyen y sostienen el desarrollo de las relaciones entre actores en el relato mítico. Según nuestra hipótesis, en el mundo mítico guajiro toda ganancia supone una pérdida, proceso semiótico que permite cambiar situaciones narrativas que son “insoportables” para ciertos actores y que conducen a la ruptura de estados “originales”, para alcanzar nuevas relaciones entre los actores, nuevos equilibrios ideológicos y axiológicos que permitan organizar y comprender la historia del ser humano, una historia en la que los móviles y dinámicos equilibrios semióticos posibilitan la constitución de los mapas culturales con los que tratamos de interpretar el mundo.

6.3. Intentemos llevar más adelante la comparación entre la segunda versión analizada y las otras dos.

Véanse la primera y tercera versión del mito del origen del fuego al final de esta tercera parte. Para empezar, una relación se impone: en la primera versión, los tres actantes ligados a S1 (en este caso Ski = el fuego) son castigados de una manera muy parecida a aquellas que hemos estudiado en la segunda versión. En efecto, la mujer de Ski, su suegra y sus cuñados reciben castigos variables, según el grado de hostilidad para con el héroe. Así, su mujer y su suegra fueron transformadas en pájaros, la primera en perdiz y la segunda en ave de rapiña. Los cuñados, los enemigos más encarnizados de Ski, fueron transformados en insectos y roedores de diversos tipos.

Por otra parte, encontramos también un lazo común entre Mouwa (la paloma) y el cigarrón. En la primera versión, Mouwa es quien hace que Ski se esconda y se convierta en tímido. Es por esto que viene El Hambre, el horrible ser así llamado, y Ski corre a esconderse en los árboles de donde saldrá cuando los guajiros hayan frotado dos pedazos de madera. De la misma manera, Mouwa y el cigarrón conducen el fuego al dominio vegetal. Venido el momento, los dos serán librados de castigo. Ellos están ligados así por el hecho de que los dos son capaces de volar. Vemos entonces que los dos actores que van a permitir el paso del fuego al dominio vegetal son seres pertenecientes al dominio aéreo, seres voladores, si se quiere.

En la tercera versión, el fuego aparece también ligado a un elemento “volador”. Se trata de una flecha lanzada por Kasémashi, “*un niño sumamente vivaracho*”. Cuando Kasémashi se niega a prestarle su arco, Maleiwa transforma en estela luminosa la flecha lanzada por el niño, lo que producirá la aparición de los meteoros. A diferencia de las otras dos versiones, esta flecha no conducirá el fuego hacia el dominio vegetal. Por el contrario, Kasémashi, transformado en fuego, será “*encerrado en las piedras del Puloi o lugares encantados*”. En consecuencia, el castigo consiste en un envío del castigado al dominio mineral. Ya hemos visto en la segunda versión como Junuunay (S1) fue transformado en escarabajo, animal perteneciente al dominio mineral.

En la primera versión, los cuñados fueron transformados en “*ardillas, pericos, bachacos, hormigas, langostas, ratas, saínos y demás animales mon-*

taraces”, animales que no vuelan y que pertenecen al dominio de la tierra. Finalmente, en la tercera versión, Kasémashi es “*encerrado en las piedras*”, que pertenecen igualmente al dominio terrestre.

6.4. Vemos así una división neta y clara entre el mundo vegetal y el mundo mineral. El Objeto de valor abandonará el primero para ir al segundo. Hemos visto, al mismo tiempo, una distinción clara entre los animales pertenecientes al dominio terrestre –o dominio mineral– y aquéllos que pueden volar. Los primeros deben permanecer aferrados a la superficie terrestre, mientras que los segundos pueden desplazarse a través del aire. Es a causa de esta mediación aérea que lograrán hacer pasar el fuego de un dominio al otro –del mineral al vegetal– para, finalmente, llegar a manos de los hombres.

Aquí debemos decir que existe una cierta conciencia de la mediación entre los guajiros. A partir de lo que hemos observado en la mitología estudiada y en otros textos orales ya recogidos y publicados, es posible proponer esta conclusión, a título de hipótesis complementaria, a ser verificada mediante otro tipo de estudio. Como en otras civilizaciones y mitos, la conciencia de la mediación, creada por la conciencia colectiva y expresada en los mitos, querría explicar el paso de un estado a otro, de un estado inicial a un estado intermedio y/o final. Hemos visto cómo el fuego, para ir de un dominio a otro, debe pasar por un dominio intermedio –el del aire– con actores también mediadores: los pájaros. En las tres versiones hay un ser u objeto –un actor– ligado por razones diversas al aire, y en dos de los tres casos que analizamos, se trata de pájaros quienes logran la conjunción entre el fuego y el mundo vegetal.

Si esta hipótesis sobre la mediación del aire es correcta, se comprenderá por qué en numerosos mitos sudamericanos sobre el origen del fuego, son los pájaros quienes lo poseen. En ocho casos sobre los dieciséis que hemos examinado, el poseedor del fuego es un pájaro. Podríamos agregar los ejemplos analizados por Lévi-Strauss en “*Lo crudo y lo cocido*”, donde aparecen quince mitos sobre el origen del fuego, algunos pertenecientes a un mismo grupo indígena, y en los cuales el jaguar aparece ocho veces como poseedor del fuego.

En la primera versión de los mitos analizados por Lévi-Strauss encontramos una particularidad que ya habíamos señalado. Se trata de una “marca del fuego” que aparece en las tres versiones guajiras y que marca a

los personajes como aquellos que han tenido el Objeto de valor, que lo han tocado o que lo han poseído aunque sea momentáneamente. En esta primera versión –M7 según la numeración de Lévi-Strauss– el jaguar conservará una marca que recuerda que él ha poseído el fuego.

Sin embargo, lo que nos parece más importante en las versiones analizadas por Lévi-Strauss, es sin duda la aparición, repetidas veces, del rol actancial de los pájaros en tanto que mediadores. Primero porque es gracias a ellos como el héroe logra contactar al jaguar, poseedor del fuego. Esto último es tanto más cierto –nos parece– cuanto que no solamente el héroe encuentra al jaguar cuando está subido en el nido de los pájaros, sino que además, en las versiones M9, M10 y M11, éstos no temen nada de él: los pájaros lo cubren con sus excrementos y lo convierten, gracias a ello, en su “semejante”.

En segundo lugar, hemos visto cómo el fuego pasaba del dominio de la tierra al dominio vegetal. La subida del héroe al nido de los pájaros muestra la ejecución de un recorrido y la ejecución consiguiente de un Programa Narrativo que tendría como objetivo la obtención de la competencia necesaria para descender al dominio terrestre y conocer el fuego. El regreso del fuego a un dominio no-terrestre será efectuado por la intervención de varios animales, entre ellos los pájaros.

En conclusión, hemos querido mostrar que hay una red de relaciones semióticas en las tres versiones guajiras analizadas que nos conducen a establecer la existencia de un dominio mineral y de un dominio vegetal. El proceso narrativo necesario para el cumplimiento del pasaje de un dominio al otro tendrá una función mediatriz que, por ello mismo, define como mediador a aquel que lo realiza. En los casos que hemos analizado entre los guajiros, esta hipótesis parece responder a la organización semiótica del relato mítico.

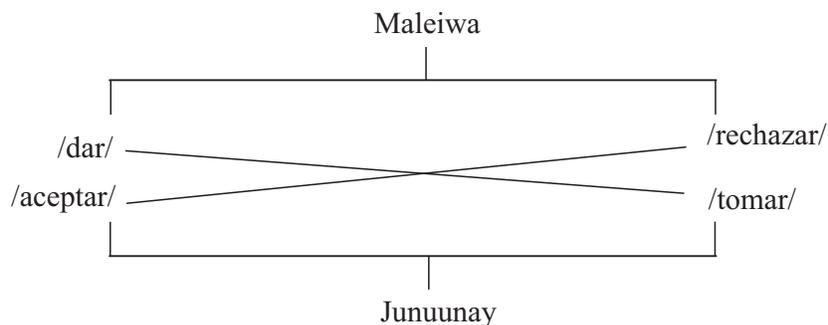
La función mediadora de los pájaros parece creada, en la articulación mítica, a fin de permitir el pasaje entre un dominio y otro. ¿Corresponde esta distinción puramente semiótica, es decir propia de la estructura del relato mítico, a una distinción propia del pensamiento guajiro? No sabríamos responder con certitud a esta pregunta. Queda, sin embargo, planteada.

6.5. Hemos hablado en páginas anteriores de pérdidas y ganancias. Es necesario reinterpretar aquí lo que hasta ahora hemos dicho. Maleiwa,

siendo el “donador natural” de los guajiros se ha negado a cumplir el rol actancial que le es propio en tanto Destinador.

Es por esta razón por la cual S1 se ve obligado a robarle el fuego. Esta transformación conjuntiva y reflexiva no desposee totalmente a Maleiwa, sin embargo, del Objeto de valor ya que él continúa poseyéndolo: según el mito Junuunay no toma más que dos brasas que introducirá en un morralito. La comunicación del objeto es por lo tanto de carácter participativo, de la misma manera como se puede comunicar conocimientos sin quedar desposeído de él.

Así, Maleiwa, por haberse negado al don, va a verse obligado a desplazarse actancialmente, en relación con los seres humanos, hacia una función diferente: la del intercambio. Si como afirma Courtés³⁶, el intercambio supone una ganancia y una pérdida, vemos cómo, en efecto, cuando Maleiwa pierde su rol de Destinador entra en una relación de intercambio y debe por lo tanto obtener, por compensación, otro bien que le “restituya” aquél que le han quitado, es decir, el fuego. Esta “privación de un bien” tiene, a nivel profundo, otro valor semiótico puesto que, como hemos señalado, el robo del fuego es un símbolo de la pérdida del rol de Destinador y, de allí, de la pérdida del rol de “donador”. El cuadrado propuesto por Courtés, proyectado sobre nuestro mito, daría lo siguiente:



De acuerdo con lo anterior, el rol de Maleiwa estaría compuesto por un programa constituido por /dar/ + /rechazar/, mientras que el rol de los

36 “Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique”, pág. 89.

hombres, simbolizados por Junuunay, estaría compuesto por /aceptar/ + /tomar/, el primero como performance tradicional de la relación entre Maleiwa y los hombres, y el segundo como performance-respuesta a la negativa de Maleiwa de entregarles el Objeto de valor. En otras palabras, cuando Maleiwa cambia su performance de /dar/ a /rechazar/, los hombres, concomitantemente, cambian la suya de /aceptar/ a /tomar/, de allí que S1, Junuunay, cumpla un programa narrativo de “robo”.

Es posible entonces, a partir de la demostración anterior, interpretar el mito del origen del fuego no sólo como el que presenta la aparición de ese nuevo elemento, sino también como el que funda el intercambio y, por lo tanto, la sociedad. “En la sociedad –dice Courtés– sólo el intercambio se muestra benéfico o, más exactamente, la sociedad sólo es hecha posible gracias a la reciprocidad”³⁷. Así, los hombres no sólo pasan de la condición animal a la condición humana gracias al fuego, sino que además la *performance* realizada por S1 crea el principio mismo de la vida social.

Las transformaciones sintácticas que los actantes cumplen dentro del cuadrado semiótico arriba propuesto, es decir a nivel profundo, se figurativizan como desplazamientos del Objeto de valor en dos mundos diferentes. Esta transformación que sufre el fuego, entre el estado inicial y el estado final, va del mundo de los dioses, o dominio divino, al mundo de los hombres o dominio humano. La incompatibilidad –este estado “insoportable” en el cual se encuentran los seres humanos, hombres-animal, y del cual hemos hablado más arriba–, se encuentra neutralizada gracias a la posesión del fuego y es justamente una comunicación de tipo participativo la que hace posible la “neutralización” de la incompatibilidad. De este modo, la transformación que hace posible la conjunción entre el Objeto de valor y los hombres, S∩O, permite establecer lo que hemos llamado el equilibrio semiótico. El fuego sería una especie de término complejo ya que pertenece tanto a los dioses como a los hombres, es tanto divino como humano.

Vamos a ver en los mitos siguientes otras distinciones tan importantes como las anteriores y quizás igualmente marcadas.

37 Ibid., pág. 92.

“El origen del fuego” (1^{ra} Versión. Paz Ipuana)

El Fuego en un principio era un joven sumamente holgazán que siempre se pasaba el tiempo acostado en el chinchorro vegetando ociosidad. Mientras su mujer, voluntaria, indulgente y conforme, soportaba las cargas del hogar.

El Fuego nunca trabajaba; su vida transcurría en una perenne ociosidad. Para subsistir se mantenía de lo que su mujer limosneaba de rancho en rancho. Así vivían de la caridad ajena. Su suegra lo recriminaba y le echaba en cara su holgazanería. Mas los hermanos de su mujer, llamados los Señores de WUNA'APÜ, lo miraban mal, lo despreciaban y lo criticaban con desdén.

Estos cuñados de él, o sea los Señores de WUNA'APÜ: eran bastante laboriosos, voluntarios y bien guapos al trabajo; cultivaban sus conucos, eran buenos cazadores, tejedores, magníficos artistas y recolectores del fruto de los montes.

Cuando iban al trabajo lo invitaban; pero el Fuego llamado SIKI o SKI en nuestro idioma, permanecía inmóvil todo el tiempo sin hacer caso a las palabras de sus cuñados.

Un día entre los tantos días se levantaron muy temprano para ir al trabajo, y de paso llegaron donde SKI, y le dijeron:

– Es mejor que vayamos a trabajar cuñado, no sea que a fuerza de permanecer en casa nos llamen señoritas en blanqueo de huso y de chinchorro. No se nos vayan a encallecer las espaldas a fuerza de permanecer acostados todo el tiempo, o que se nos vayan a morir de hambre las mujeres y los niños sólo por no ir a trabajar. Vamos, cuñado, desperezad vuestro cuerpo, tomad hacha y machete y vamos, que el monte nos espera para la tala. El verano es largo. El tiempo es bueno de preparar la tierra, para que cuando llegue la hora de sembrar, sembremos. Tened en cuenta que el

hambre no espera para luego ni es para un solo día tampoco, no sea que, por no matarla a tiempo ella nos mate primero.

Pero Ski, que por apodo llamaban MAKUTULAIN a causa de su pereza, permanecía sordo e indiferente a las palabras de sus cuñados. Sólo su mujer llamada MAAJUA, se adelantaba a decir en su defensa:

...Y qué le vamos hacer... Yo no puedo imponerme a su voluntad, tampoco podría obligarlo como un muchacho a que haga lo que no quiere. Si se muestra reacio a trabajar. Allá él, trabajad vosotros y dejadlo tranquilo que eso lo verá él. Y sus cuñados con cara de burlones, lo dejaban. Mas, de él comentaban en camino la triste condición del haragán.

SIKI en su casa nada hacía. Eran un zángano indolente, solapado y comilón. Todas las tardes pedía agua a su mujer para bañarse, y ésta sin reparos se la daba. Pero su suegra, vieja repelente y gruñona, le decía con sarcasmo:

– Sí, le buscáis agua para que se bañe al muy haragán... Sólo por muy voluntario se lo merece. Bien avisado es él y bien tonta sois vos que le prodigáis cuidados a un bicho como ese; quien lo ve al muy sinvergüenza de tener quien le sirva, como si vos comiereis los frutos de su trabajo. Ese lo que se merece es que yo le ponga en su cara mi fondillo para asfixiarlo a cuescos.

Y la mujer ante aquellas repugnantes diatribas a la vieja respondía:

– Qué importa madre, no mortifiquéis vuestra paciencia ni me hagáis insinuaciones contra él. Dejadlo que haga lo que quiera, eso lo verá él.

La vieja se consumía de rabia. Pero MAKUTULAIN por más que oyera las quejas de su suegra, permanecía mudo e indiferente como si oyera llover.

En la tarde, cuando sus cuñados los Señores de WUNA'APÜ regresaban del trabajo, se decían para que SKI oyera:

– No podemos comprender cómo un hombre puede permanecer echado en el chinchorro como un tullido; durmiendo como una mujer preñada o una recién parida. Más trabaja el pájaro en su nido alimentando sus pichones, que ese holgazán con cara de idiota mantenido.

Pero MAAJUA, la mujer de SKI salía en su defensa, diciendo:

– Pero no les importe mis señores hermanos, vivid vuestra vida y dejadlo a él tranquilo. El no os está molestando en nada. El tiempo pasaba, y todos los días eran las mismas ofensas, las mismas burlas, los mismos reproches.

Cuando los Señores se levantaban en la mañanita, decían:

– Vamos a trabajar, no sea que por quedar en casa vayamos a malgastar en baño, el agua de nuestras mujeres, como cierto individuo por ahí que lava sus verijas con el agua que le trae la mujer sólo por no ir al jagüey.

Pero el trabajo de estos Señores no rendía a causa de su soberbia. Pasaban trabajando todo el día, de sol a sol, y sus limpias eran tan pequeñas que más parecían revolcaderos de burros que tumbas para la siembra.

La suegra irritada no cejaba de recriminar a SKI:

– Qué pensáis pedazo de hombre... ¿Cuándo es que váis a trabajar? ¿Queréis que mi hija os siga manteniendo, y vos grandísimo manganzón permanecer echado como una gallina clueca? Mi hija sufriendo penalidades para llenaros la barriga, y vos muy tranquilo acostado todo el tiempo. La pobre ya tiene la cara ennegrecida por el sol de tanto cocinar y trabajar, mientras vos permanecéis encorvado de pereza... Pero SKI permanecía callado ante las agrias palabras de su suegra.

Cierto día llegó a casa una vecina, procurando los servicios de SIKI, y dijo:

– MAKUTULAIN, mi siembra se ahoga entre la brusca y quisiera que mañana me trabajaras un jornal. Tundid las malezas, desherbad la paja y removed las tierras al plantío. Os pagaré bien mandaré a matar uno de mis carneros para que comáis e ISHIRRUUNA para que bebáis...

MAKUTULAIN, asintió con la cabeza, y dijo:

– Perded cuidado amiga mía, que desde muy temprano estaré... Y hecho el trato la mujer se fue.

Pero al día siguiente, cuando la mujer fue a llevarle desayuno hasta el conuco, SKI no estaba. Había héchose el enfermo. Entonces la mujer se enfureció y también lo denigró de mil modos. Día tras día, año tras año, la ociosidad de SKI era mayor. Parecía que los reproches atizaban más su

holgazanería: y no hacía otra cosa que: comer, dormir, pedir cuenta a su mujer de las faenas del día y copular en las noches.

Cuando llegó el invierno, los Señores de WUNA'APÜ empezaron a sembrar, al caer los primeros aguaceros así lo hicieron. Menos SKI.

Con grande burla los cuñados de SKI decían para que éste oyera:

– Hermanos, vamos a trabajar. No sea que después tengamos que estar pidiendo para saciar el buche de nuestros hijos, como cierto señor por allí, que sólo se la pasa cohabitando con su mujer sin darle de comer. Ni a ésta ni a los hijos.

Los SEÑORES DE WUNA'APÜ muy gozosos sembraron toda clase de semillas, pero aquello no les rendía a causa de sus malas intenciones.

Un día SKI se cansó de los reproches que le hacían, y silenciosamente se dijo:

– Han sido muchos los días de soportar afrentas, iré a medir mi pulso en el trabajo con mis cuñados los SEÑORES de WUNA'APÜ, que tanto me han vituperado. Si recogiese sus ofensas bastaría formar con ellas una montaña enorme. Justamente ahora les probare quién soy.

Cuando ya estuvo cerca la entrada del invierno, SKI se levantó de su chinchorro, bostezó largamente su pereza, estiró su cuerpo entullecido y pidió agua a su mujer para lavarse. Esta sorprendida preguntó:

– ¿A dónde váis? Me sorprende que os hayáis levantado tan temprano, cuando en verdad nunca lo habéis hecho. ¿Habéis tenido algún sueño, o es que algún extraño presentimiento os anuncia un mal agüero?

SKI no respondía a las palabras de su mujer. Estaba sumido en un mutismo inexplicable.

Cautelosamente se dirigió hacia el corazón de un monte, se internó en su fondo; y cuando llegó al sitio conveniente se dijo:

– ¡He aquí el sitio! Ahora comenzará mi trabajo en una extensión que no tenga límite a la vista. Haré que este monte se deshaga en furia contra su propia potencia. Y...Dicho esto, frotó sus manos, insufló de su boca los cálidos vapores, y de ellos brotó el fuego que se extendió a los árboles y consumió a la selva en profundas llamaradas.

Así se verificó aquel portento que sólo el fuego puede hacer cuando toma fuerzas de su propio impulso en el incendio.

Después que SKI preparó el terreno destinado al sembradío se volvió a la casa secretamente. Empero, sus cuñados lo vieron llegar, y mirándose los unos a los otros de reojo, se dijeron con cara picaresca:

– Ahí viene MAKUTULAIN cabizbajo mirándose las puntas de sus pies. Uno dijo:

– ¿Vendrá de visitar a sus hermanas las perezas? Otro dijo: No, de seguro viene de vaciar sus tripas en el monte.

Y todos respondían en festivas carcajadas a su encuentro.

SKI no prestó atenciones a las mofas, y de nuevo se fue a su chinchorro sin decir una palabra. Llevole agua su mujer, se lavó las manos, tomó tres sorbos y se entregó a dormir.

Esa noche cayó un aguacero que bañó los campos, mitigó la sed de las llanuras y humedeció las raíces de las montañas.

Al esplendor del nuevo día los SEÑORES DE WUNA'APÜ se fueron a sembrar. Llevaron granos de maíz, de frijoles, de millo, semillas de melones, patillas, papayas, calabazas, auyamas, quinchonchos; pero aquellas semillas las habían dañado las carcomas, los gorgojos y los bichos que viven en los granos. Antes de irse a sus conucos, los SEÑORES DE WUNA'APÜ, se dijeron:

– Hermanos, echemos en el surco las simientes, no sea que mañana el hambre toque nuestras panzas y corramos la surte de MAKUTULAIN que vive de pedigüeñas caridades.

Y mientras los SEÑORES se fueron a sembrar, SKI se quedó acostado en su chinchorro.

Al cabo de tres días la suegra de SKI volvió a insultarlo. Llegose hasta el chinchorro donde aquél roncaba, lo batió tres veces y le dijo:

– Tres inviernos han pasado y no os movéis a trabajar. ¿Qué pensáis? Os voy a poner una SIRAPA que os encurve la cintura y os abulte las caderas. Un WUSI de mujer para que os llamen con razón: la señorita JULAMIA mantenida en el hogar. Si no queréis trabajar como hombre, entonces trabajad como mujer, hilando y tejiendo.

Pero SKI no se inmutaba, permanecía callado y sordo a los insultos de su suegra.

Al cabo de seis días después de haber caído buena lluvia, SKI se acercó a su mujer y le dijo con cariño:

– Afectuosa madre de mis hijos, dadme un poquito de vuestras semillas sobrantes que guardasteis para este invierno. He visto por allá un pedacito de tierra dispuesto al sembradío. Intentaré sembrar unos granitos en ella a fin de lograr una cosechita, para no dejar pasar el invierno en limpio como todos los años acontece.

Su mujer, conturbada ante aquella iniciativa, le entregó las semillas que ella guardaba en sus taparas, contaditas se las dio. Siete granitos de maíz amarillo, como las siete estrellitas que brillan juntas en el cielo llamadas IIWA. Cinco de maíz blanco como los dedos de las manos. Seis tempranito semejantes al PATÜ’NAINAJA DEL CIELO; ocho granitos de millo; cuatro de auyamas; cuatro de frijoles; seis de patillas; diez de lentejas, dos de quinchonchos, tantas pocas de papayas, calabazas y melones. Y así le dio todas las variedades que ella pudo conseguir. SIKI se fue sin que nadie se diese cuenta por entre los montes más enmarañados a sembrar el terreno que tenía en medio del corazón del bosque.

Llegado que hubo, miró la extensión del campo abierto, y dijo:

– He aquí la tierra dispuesta a recibir en su seno los frutos de mi portentoso... Y diciendo esto comenzó a desparramar las semillas por todas partes.

Primero lanzó las del maíz amarillo; en terreno aparte aventó el maíz blanco; en otro lugar el tempranito; más acá los frijoles; más allá las lentejas; en otro sitio el millo; en otro los melones, las papayas, las auyamas, las patillas, calabazas y quinchonchos. Y así en cada parcela se sembró un cultivo diferente: Todo por un prodigio.

En poco rato el inmenso labrantío se cubrió de granos.

Terminada la faena SIKI volvió a casa, se tendió de nuevo en el chinchorro y se entregó al sueño más profundo.

A vuelta de diez soles SIKI volvió a visitar su sembradío. Y grande fue su alegría al ver que las plantas crecían exuberantes y frondosas.

El maíz, tierno todavía se extendía flexible a la suavidad del viento breve; el calabazal, el auyamal, el patillal rastreaban sus enredaderas en distintas direcciones. El millo, los frijoles, las lentejas, etc. Todo reverdecía como una verde alfombra que se extendía hasta la ceja de los montes.

A vuelta de diez soles regresó SIKI a su rancho y volvió a tenderse en el chinchorro, hostigado por los SEÑORES DE WUNA'APÜ cuyas siembras crecían macilentas y llenas de parásitos dañinos. Después, al cabo de diez días, SIKI volvió a revisar su sembrado, y grande fue su sorpresa al encontrarlo espigado, copiosamente florecido y próximo a dar frutos.

Cuando llegó el tiempo de cosecha, los SEÑORES DE WUNA'APÜ, que antes habían sembrado primero, se pusieron a recolectar los frutos.

En aquel tiempo la cosecha para ellos fue abundante; pero de mala calidad los frutos.

Los SEÑORES cosechaban y llenaban sus graneros de ATTIÉE. Los SEÑORES DE WUNA'APÜ, algunas veces para no ser tan duros de corazón con su pobre hermana, mujer de SIKI, le daban una miguita de sus cosechas, no sin antes espetarle en casa sus desprecios:

-Vuestros ojos cuando miran dan lástima porque están llenos de hambre. Tomad estas sobras de maíz para que hagáis UJOLU fermentado y se emborrache vuestro marido haragán. Tomad estos frijoles para que hagáis sopa, y esta noche respiréis las ventosidades de aquel manganzón que tenéis por compañero. Tomad estas lentejas para que se indigeste y le pique una diarrea galopante después de su hartazgo.

Y bajo aquella repugnante humillación la mujer de SIKI aceptó lo que sus hermanos le daban de mal modo.

Ella fue conforme y no guardó pérfida venganza contra sus hermanos, los SEÑORES DE WUNA'APÜ.

Después de haber transcurrido veinte soles de quietud, SIKI llamó a su mujer y le dijo:

– Mi dulce y fiel compañera, venid al monte conmigo, llevad un cuévano, o una mochila a vuestra espalda y vamos a recoger los frutos de mi pequeño conuquito, que ya la cosecha está madura.

Así lo hicieron, y ambos se internaron en el bosque.

Llegado al sitio, la mujer de SIKI no cupo en su sorpresa al ver la inmensidad de aquel sembrado. Subió sobre un tronco para medir con su vista la extensión de los maizales; pero fue en vano, su mirada se perdió en el horizonte por entre el verdor de la campiña, sin encontrarle límites precisos a las grandes plantaciones. Mas allá sorprendida preguntó: Marido mío: ¿De quién es esto? ¿Quién es el dueño de este campo tan inmensamente cultivado? ¿No nos apalearán por meternos en esta posesión ajena?

El le respondió:

– No preguntéis. Tomad de allí los frutos que más gustéis y vamos que la noche se acerca.

Y ella, toda desconcertada, cogió grandes mazorcas de maíz, papayas enormes, patillas pintonas, melones olorosos y todo cuanto pudo llevar a su casa.

La suegra de SIKI, comió y se hartó aquella tarde sin saber de dónde habrían traído aquellos frutos.

Aquella noche SIKI dijo a su mujer:

– Id mañana a mi sembrado y convidad a vuestra madre para que recolecte y coma de los frutos que más le apetezcan. No temáis por lo demás, porque aquel vasto sembrado es mío; lo trabajé con mi pulso y con el sudor de mi frente a la sombra de muchos desvelos.

Esto dijo SIKI, sin abundar en detalles, puesto que era muy parsimonioso en las palabras.

Al siguiente día, MAAJUA invitó a su madre y ambas se fueron al bosque. Y... cuando llegaron, la vieja se sorprendió tanto que casi le faltó el resuello y se le aflojaron las piernas; pero su hija la confortó diciendo:

– Madre, no temáis. Esto es nuestro, disponed de ello a vuestro antojo. Todo esto que véis es trabajo de mi marido a quien vos no cesasteis de insultar por su flojera.

La vieja sintió vergüenza en su corazón y se estremeció de rubor. Se palpó la frente como si quisiera despertar de un sueño ante un caso realmente maravilloso.

La vieja en el desenfreno de su emoción quería saber hasta dónde se extendían los límites de aquel sembrado, y para satisfacer su curiosidad se apartó de su hija un trecho bastante largo y se alejó entre los maizales a

medirlo con sus pasos. Mientras se alejaba se decía a sí misma con mala intención:

– Este maizal es toda mi fortuna, serán ricos mis hijos los SEÑORES DE WUNA'APŪ. Ahora les daré parte cuando llegue a casa, para que se hagan dueños prontamente. Seremos poderosos y nunca más sentiremos hambre. En cuanto a SIKI, lo venceré mediante un veneno que sólo yo sé administrar.

Esto decía la suegra de SIKI mientras iba recorriendo los sembrados.

Era tanto lo que había, que no sabía qué comer primero, ni por qué frutas empezar.

Veía las patillas, y en vez de comerlas, sólo las mordía y las botaba; estrujaba las papayas y enteras las dejaba; arrancaba los melones, y sólo los olía y los botaba; las panojas de millo las tronchaba, pero en el suelo las dejaba; cuando veía otras espigas más hermosas. Y en esta forma aquella vieja se sació las manos, las narices, los ojos, la barriga y toda la sed de su codicia.

Ella se había entretenido tanto en caminar, que olvidó que se alejaba más y más del lugar donde su hija la esperaba. Y ya cansada trató de volver al punto de partida, diciendo:

– ¡Ah! Esto no tiene fin, mejor será que me regrese... Y cuando trató de encontrar el camino se extravió en los maizales, se enredó en los auyamales, se trabó entre los yucales; y a cada paso que daba un tropezón se pegaba. Había perdido el rumbo, estaba desorientada y perdida en medio de la extensión de aquella sementera floreciente

Cuando trataba de andar un trecho, se confundía y volvía de regreso al mismo punto. En vez de acercarse se alejaba tragada por la exuberancia de la vegetación.

Cuando ya la noche se acercaba, llamó a su hija en desesperados gritos:

-¡KOOOOUUU...! ¡KOOOOUU...! ¡Hija mía, estoy perdida!... ¡¡KOOOOUU!! Hija mía, llamadme a vuestro lado.

Pero la hija no escuchaba porque estaba lejos; y sus gritos se perdieron en la soledad de aquel paraje maravilloso que cada vez se hundía entre la noche.

Así estuvo la vieja perdida varios días, varias noches; hasta que ya cansada de vagar trepó a un árbol, desde donde empezó a gritar con todas las fuerzas:

– ¡KOOOOUU...! ¡KOOOOUU...! Hasta que por fin quedó habituada para siempre a vivir sobre los árboles, al convertirse en un ave de rapiña que hoy llamamos “YOTO” en nuestro idioma. Esa ave crepuscular suele quejarse en las mañanas y los atardeceres, con su grito lastimero de ¡KOOOOUU...! ¡¡KOOOOUU!!

Así fue castigada la suegra de SIKI por causa de su maldad.

Después de acontecido esto, los SEÑORES DE WUNA’APÜ se ensoberbecieron contra SIKI, quisieron matarle; pero fueron castigados y sufrieron las hambres más terribles, se acabaron sus cosechas, enflaquecieron sus carnes, se entecaron sus cuerpos y se nublaron sus mentes.

Desde entonces se esparcieron por los montes como plagas invasoras: robando, destruyendo los sembrados y asolando los montes.

Cuando trataron de invadir los sembrado de SIKI, fueron cambiados sus aspectos y convertidos en animales dañinos. Así fueron castigados los SEÑORES DE WUNA’APÜ, al ser transformados en ardillas, pericos, bachacos, hormigas, langostas, ratas, zainos y demás animales montaraces que desde entonces destruyen los sembrados.

Después de aquello, SIKI vivió tranquilo varias lunas disfrutando de sus cosechas, hasta que de él se enamoró una joven hermosa, cuyo nombre no da la tradición; pero que presumiblemente fuera la Paloma llamada: MOUWA.

Ella ansiosa de amor lo perseguía, lo asediaba en todas partes para darle la miel de sus caricias. Pero él, caso no le hacía y atenciones nunca le prestaba por no ser infiel a su mujer, la bella MAAJUA.

Sucedió una vez, que estando SIKI bajo un árbol reposando, dormitaba su modorra con la cara apoyada entre las manos, cuando de pronto, la joven enamorada se le acercó por detrás en puntillas de pies para asustarlo. Se le acerco poco a poco, y con sus dedos de un fuerte cosquilleo le

puyó las costillas. SIKI, intempestivamente pegó un sobresalto, y el brinco le hizo soltar tremendo cuesco. Aquello lo avergonzó tanto que al instante corrió desesperado a esconderse entre los montes para no dejarse ver de la muchacha. Mas ella, trató de perseguirlo para calmar su ánimo asustado, pero SIKI corría vertiginosamente... Hasta que por fin se ocultó entre los matorrales de su huerta. Allí quedó escondido temeroso de que su presunta admiradora lo descubriese. Desde entonces fue tímido y asustadizo.

Pero SIKI tenía en su huerta una pala maravillosa con la cual en poco tiempo y sin el menor esfuerzo limpiaba grandes extensiones; y con ella se puso a trabajar. Y cada vez que desherbaba con su extraordinaria pala levantaba grandes polvaredas como lo hace el viento cuando barre el suelo. Un día, estando en tal faena lo sorprendió JAMU (El Hambre) quien andaba de ronda por los montes, y dijo el HAMBRE tocándolo en la espalda:

– ¿Y vos no sois el haragán que ha poco cambiabais de lugar, tan pronto el sol mudaba la sombra de vuestra enramada?

SIKI escucho la voz; pero... Cuando se volvió para ver el rostro de quien le hablaba, fue tanta su sorpresa que arrojó la pala de inmediato y se dio a correr...

El HAMBRE era tan feo y tan atroz, que SIKI no pudo soportarlo, y así corrió... y corrió, hasta que se metió en el tronco de un Caujaro de donde nunca más volvió a salir.

Desde entonces la madera de este árbol llamado KOUSHOT tiene propiedad igniscente, y produce fuego al frotarse artificialmente.

Y agrega entonces la leyenda que: la polvareda que producía SIKI al desherbar, no es más que el humo que precede al Fuego antes de encenderse. Y como el Fuego se refugió dentro del Caujaro, desde entonces toda leña, todo palo sirve de combustible al fuego.

Ese fue el destino de SIKI, el más grandioso elemento que jamás el hombre haya podido conseguir.

La suerte de MAAJUA, mujer de SIKI no fue menos tremenda. Esta cuando supo la desaparición de su marido, se dio buscarlo desesperada. Por todas partes lo buscó, pero todo era imposible, SIKI ya no existía.

La pobre mujer lloró tanto, que no quiso vivir más. Abandonó su casa y se internó en el bosque, gritando:

– ¡Amado mío! Las noches frías me hielan el alma cuando tú no estas, dónde estáis... ¡Dadme el calor de vuestro amor!! Pero todo era en vano, y así lloró en los montes las amarguras de su dolor, hasta que un extraño prodigio la convirtió en el Ave llamada “PERDIZ BOLA” que suele gritar en las noches calladas:

– Já...Já...¡JAUUU!...Já...Já...JAUUUI JA...JA...! ¡¡JAAUUU!!

Ese fue el destino de MAAJUA, quien grita en los montes llamando a SIKI sin tener nunca la esperanza de volverlo a ver.

Dice esta leyenda, que desde entonces los guajiros conocieron el uso del Fuego, mediante el sistema de frotación artificial, al liberar la energía acumulada de SIKI en dos varitas de Caujaro, de olivo y otras plantas igniscentes.

Testimonio dable originalmente a la humanidad guajira.

“El origen del fuego”

(3^{ra} Versión. Paz Ipuana)

Cuenta la leyenda que, andando MALEIWA recorriendo el mundo, encontró en su camino a un niño sumamente vivaracho, que se distraía en disparar las flechas para aguzar su tino. MALEIWA en forma de viejo pordiosero se le acercó.

El niño se llamaba KASEMASHI, por su vivacidad inigualable. El muchacho saludó al anciano.

– ¡Habéis llegado!

– Sí, he llegado –respondió MALEIWA.

– Contadme viejo, qué habéis oído decir, y qué habéis visto por los lugares que habéis recorrido.

Maleiwa no respondió, sino que lo miró fijamente, y luego dijo:

– A ver muchacho, prestadme vuestras armas para probar mi puntería, hace tiempo que no pulso el arco y temo que haya perdido el tino a causa de mi vejez.

Pero el niño le contestó:

– Ahora no puedo, anciano. Estoy atento a un pato-aguja que de cuando en cuando asoma su cabeza por entre las aguas, y no lo puedo perder de vista porque está en un pantano a mediodía de aquí.

MALEIWA sin sorprenderse, respondió:

– Es verdad muchacho, lo he visto que de cuando en cuando se asoma y se zambulle.

– No creo ni pizca de lo que afirmáis –dijo el niño–. A esa edad no tenéis la vista tan perfecta como para ver lo que yo diviso a muchas leguas.

– Es incierto muchacho, creo que vos no divisáis lo que yo veo perfectamente.

– ¡Cómo...! –exclamó el muchacho con cierta picardía–. A esa edad vuestros movimientos son tardos, temblorosos y no acertaríais a dar en el blanco, tal como yo lo hago.

– Dejad de chancear, muchacho. Dadme el arco y la flecha para demostraros mi tino.

– No, anciano. ¡Os he dicho que no!

Y sin más rodeos, el niño pulsó el arco y disparó la flecha. Pero MALEIWA, para castigar la terquedad de aquel muchacho, hizo desviar el rumbo de la flecha hacia el cielo e hizo oscurecer el sol.

Luego el niño, sorprendido, vio que su flecha fulguraba en el cielo por un instante, traspasaba la noche y se perdía en el amplio KIRAKIRATSHI, dejando tras de sí una estela luminosa llamada: AWA'ALAS.

Desde entonces aparecieron los meteoros que iluminan el cielo durante las noches.

Esa es la explicación. Una flecha incandescente disparada por un niño que va a caer en el pantano de los mares: SHIINA LU'UMUIN PALAAKAT.

El muchacho por su ardiente vivacidad, fue convertido en fuego y encerrado en las piedras de PULOI o lugares encantados, de donde no volvió a salir hasta después del exterminio de la primera generación humana, formada por las piedras¹ y los minerales.

Creado el segundo ciclo de la humanidad, KASEMASHI, el Fuego fue liberado por MA'AYUI e ULAPIUY, de entre las piedras blancas llamadas SIMALA y las piedras negras llamadas LAPUNA. Desde entonces los Gemelos prodigiosos destinaron el fuego para uso de los hombres.

V. Los mitos de los mellizos transformadores y Maleiwa

El lector encontrará a continuación dos versiones sobre los mellizos transformadores y Maleiwa. La primera fue recogida por Paz Ipuana y la segunda por Perrin. En ambos casos hemos transcrito la versión completa, en lugar de elaborar una síntesis, de modo que el lector pueda observar en detalle los componentes de cada uno de ellos y pueda, en consecuencia, seguir más fácilmente el análisis que haremos a continuación.

“Una versión sobre los mellizos transformadores:

Tumaju’le y Peeliyuu”

(Versión Paz Ipuana– VI)

MANNA era una joven hermosa, hija de SAIÑ-MA, el Corazón de la Tierra y de MANNUUYA, el Rocío de las Nieblas.

Vivía en WORRULAPAY, JASIWOLIN y UUPANA, los morros que circundan las orillas del PALAATU’U, en la Guajira Arriba.

Cuentan los ancianos que cierto día SAIÑ-MA se encontraba solitaria en sus labores cuando vio venir hacia ella un joven de vestiduras blancas, que al mismo acercarse preguntó:

- ¿Sois vos, la compañera de JUYA?
- Sí afirmó –ella.
- Entonces, ¿dónde está vuestro marido?

– No lo sé, –respondió MA.

– ¿Para qué lo buscáis?

– Para nada, hermosa, –respondió MANNUUYA, acariciándola con su mirada fría.

– Soy su amigo. Juntos hemos recorrido largos caminos. Nos unen fuertes lazos y por eso vengo a verle. No soy de las tierras calientes sino del SAAMAYUT, de las regiones frías que circuyen las alturas de SIRUMA. Pero he venido desde arriba para vivir sobre el copo de las montañas envuelto en el frío más intenso. Por eso me llaman, el SHIRAIRA JEMIAIY –Sudor Frío– porque no llevo calor entre mi cuerpo ni luz en mi camino. Sufro la desgracia de no tener compañera con quien solazarme; porque fríos son mis desvelos y frío mi corazón. Pero mis lágrimas heladas, que siempre caen sobre el regazo de las montañas nunca podrán secarlas mis enemigos: JOKTAY el Viento ni KA'I el Sol.

A medida que esto decía, el joven exhala de su boca un fresquísimo aliento cargado de suspiros que llegaban al rostro de MA y refrescaban su frente. MA quedó encinta aquella vez sin darse cuenta. MANNUUYA la había fecundado con los tenues vapores de su aliento. Las pequeñísimas gotas del rocío fertilizaban la tierra una vez más.

Pero lo más abominable del aquel encuentro inesperado fue que MANNUUYA sin saberlo, había cometido un incesto con su propia hermana. Ambos no sabían que eran hijos de SAWAIPIUUSHI, la Oscuridad de la Noche.

Entonces PALLA, resentida por el pecado de su hermano, envió a su hijo WAWAI, para que estrangulara aquel fruto incestuoso en el vientre de su propia madre.

MA, desesperada imploró ayuda de su hermana MAITUS, para que la protegiera de aquel castigo. MAITUS, la Calma, la Quietud de las cosas, condolidada de su hermana la introdujo en una cueva y la defendió de los rigores de WAWAI, el Huracán furioso.

Allí en la cueva nació MANNA, al abrigo de MAITUS, la que todo lo envuelve en su bonanza. Allí creció la niña y se hizo señorita al amparo de tranquilas primaveras.

Muchos pretendieron a MANNA, por su hermosura; pero a ninguno les cuajó el Amor. Ella sabía que, a la edad de las risueñas castidades empieza el amor a florecer, y por eso se cuidaba. Sobre todo, de los Genios galantes de miradas varoniles. Sin embargo, entre aquellos soberanos pretendientes, estaba SIMIRRIUU, el Invierno bravo, el invierno fuerte, hermano del Gran JUYA MANÜ'LIWAIN. SIMIRRIUU tenía fama de enamoradizo a pesar de su vejez.

Un día se propuso seducir a la muchacha, sin más antojo que hacerla perder sus inocencias. pero MANNA, tenía miedo a SIMIRRIUU, porque la voz de éste era terrible y estruendosa cuando se encolerizaba.

Ciertamente, SIMIRRIUU era belicoso y todos le temían como el más díscolo portento.

Un día se celebró una fiesta en honor al Gran JUYA MANÜ'LIWAIN. Y después de cursar invitaciones por todos los ámbitos del universo, SIMIRRIUU se llegó a MANNA, y le propuso:

– ¿Por qué no váis con nosotros a un Juego de Cabrita que habrá de celebrarse en honor a mi hermano, para que así os divirtáis?

– ¡Oh! Soy muy tímida, y no sabré comportarme a la altura de tan celebrados personajes –respondió.

Pero SIMIRRIUU, suavizando sus palabras, y con tono persuasivo al fin la convenció.

Muchos Genios invitados concurrieron al encuentro. Hubo YONNAS, danzas, competencias, juegos y un sin fin de diversiones más, que dieron a la fiesta su nota esplendorosa.

Fue allí en el jolgorio de la fiesta cuando SIMIRRIUU danzando entre nubosas polvaredas, insospechadamente tropezó con el seno de la joven virgen, y ésta, por un prodigio divino quedó encinta desde aquel instante. La joven sintió como si una extraña vibración le hubiera estremecido el cuerpo. Y corriendo desesperada sin que nadie la viera se encerró en su aposento de clausura.

En la fiesta, los Genios hacían grandes libaciones, danzaban, cantaban, derrochaban alegría; demostraban sus habilidades en la lucha, en los juegos y en todas las cosas que sabían.

SIMIRRIUU, en el calor de su borrachera comenzó a rugir, ansioso de ver a su doncella. Por todas partes la buscaba y en ninguna parte la encontraba. Cegado por los celos, profirió insultos contra sus hermanos de quienes siempre sospechaba. IIWA quiso contenerlo, pero el joven fue golpeado por el bravo SIMIRRIUU. La reyerta produjo la indignación de MANÜ'LIWAIN, quien lo apostrofó:

– ¡Basta ya!... ¿Cómo os atrevéis a golpear a nuestro hermano? Sólo tenéis habilidad para esgrimir vuestras fuerzas contra nosotros, pero corréis espantado cuando JOKTAY os amenaza. Sólo vuestra garganta se alardea de coraje mientras el ánimo se os encoge de temor...

– ¡Peor soís vos!! –gritó SIMIRRIUU, amenazando con desencadenar sus fuerzas.

– ¡Peor soís vos! Que os alejáis de vuestra mujer, para que otro comparta con ella vuestro lecho.

– ¡¡Dadme mis armas, mujer!! –gritó encolerizado Manu-Liwain, empujando a Má.

– ¡Dadme mis armas, para cercenar esta garganta y ahogar en ella su propia ofensa!

– ¡¡Callad, locos imprudentes!! ¿Acaso habéis perdido el juicio? –gritó OMMALA.

– ¿...Y desde cuándo OMMALA, habéis servido de mediador en las disputas que no son de vuestro caso? –apuntó ATCHAPERRAA, metiéndose en el lío.

– Es nuestro deber, evitar todo riesgo entre nosotros- repuso IRU-WALAA.

– ¿No sabéis vosotros que somos hermanos, y que mal nos convendría medir nuestras fuerzas para desintegrarnos todos, tan sólo por convenir al capricho de una virginidad que siempre ha de marchitarse? –advirtió JONOI.

Pero cuando las cosas iban tomando grandes proporciones y los ánimos se iban caldeando, apareció MAITUS, el Genio de la Calma, y sofocando el incidente con su sola presencia, hizo que la fiesta continuase en todo su esplendor.

Así duró la fiesta varios días, varias noches. Hasta que al fin, todos extenuados volvieron a sus casas.

El Gran SIMIRRIUU, continuó su curso a través de las constelaciones, sin saber que su prodigio había fecundado a MANNA con el sólo contacto de su cuerpo.

Una noche, cuando menos lo esperaba, MANNA sintió que dos seres se movían en su vientre. Al darse cuenta que estaba embarazada, no encontró explicación cómo pudo haber ocurrido aquel insólito caso sin antes conocer varón.

Algo extraño le ocurría; pero no había que revelarlo a nadie por temor al castigo más severo. Pensó que nadie creería en su inocencia, que la culparían sin razón y que merecería el repudio de los que antes veneraban sus encantos.

Entonces lloró con amargura los pecados que nunca había cometido. Se le marchitó el rostro y se le nublaron los ojos de dolor.

Pero una vez, cansada de tanto sollozar, se resignó a ser madre. Enjugó sus lágrimas, se sobrepuso y pensó en la huída.

– Es bueno que me vaya donde mi abuela; ella sabrá comprenderme –dijo.

Y a media noche, cuando la quietud sumía todas las cosas en el sueño, cuando todo estaba tranquilo, MANNA se levantó de su lecho, tomó su suerte y huyó hacia “WAYANTUUNAY” donde vivía su abuela.

MANNA se fugó hacia lejanas tierras sin que nadie la viera. Se fue para siempre, sin más tesoro que su corazón transido y las dos criaturas de su vientre.

Cuando amaneció, trataron de buscarla inútilmente, MANNA estaba lejos. A su paso desechaba las veredas frecuentadas y tomaba los atajos escondidos para no dejar huella en su camino.

– Cruzó los montes ralos del SALATSHII, atravesó las solitarias planicies de CHAWAISÛ y se dirigió hacia las desoladas regiones de TOOPIA, PALAASHI y OULICHII.

Siete lunas vagó en la soledad; durmiendo entre las grutas, andando entre las tunas y comiendo de los frutos que le deparaba la suerte.

En las noches sin luna, la pobre fugitiva para calmar su miedo trataba de conversar con los maravillosos retoños de su vientre. Más ellos respondían con su voz sedosa:

– ¡A qué tantas aflicciones madrecita! Confiad en nosotros que somos la razón de vuestra suerte. No lloréis de miedo. Dormid en calma, que siempre velaremos vuestro sueño desde la espesa noche en que vivimos.

Y ella les decía:

– ¡Qué desgraciada soy, hijitos míos! ¡Qué suerte tan adversa la que me ha tocado! El temor y el sufrimiento se apoderan de mí sin ser culpable. Pero... así tendría que ser; así lo dispondría aquél que me dio la vida y el que os puso a vosotros en mi vientre. Nadie se condolerá de mí. Nadie tratará de recibirme alborozado cuando me vean llegar. Nadie dirá: Ahí viene la pobre, agobiada tras el cansancio de sus penas, corramos a consolarla. Hijitos míos, mejor será que me pierda por estos parajes donde nada existe. Sola moriré y sola me comerán los animales. El viento y el sol, habrán de reseca mis huesos, que regados sobre las piedras florecerán de amarillo alguna vez.

Entonces los Niños Maravillosos, hicieron aparecer una visión ante los ojos de su triste madre. El cielo se nubló. La aridez se transformó en un paisaje cubierto de verdor y de profusas arboledas. Brotaron manantiales, cantaron los pájaros y hubo frutos abundantes. El ambiente se llenó de frescura. Ya no hubo soledad, ni viento estéril sino alegría y esplendor de primavera. Entonces MANNA, encontrose en un lugar llamado JURALII. Allí tomó agua en el cuenco de sus manos y mitigó su sed.

Ya llevaba siete lunas huyendo, cuando cierto día los Niños de precoz naturaleza, dijeron desde el vientre de su madre:

– Madrecita: Es tiempo ya que tengamos nuestras armas. Pensad en ello desde ahora. Labrad nuestras flechas, para cuando salgamos al mundo, ya tengamos con qué cazar y defendernos.

MANNA convino, y cuando hubo caminado cierto trecho, ellos dijeron:

Madre, cortadnos esa vaquetilla de curarire, y haced con ella nuestros arcos.

La madre, complacida las cortó.

– Más adelante, los Niños vieron unas varillas derechas y flexibles:

– Madrecita: Allí están unas veradas de cauvaro, cortádnoslas también. MANNA, sin demora las cortó.

Andando y andando, volvieron a decir:

– Madre, he allí dos pértigas de albarico que pueden servir para nuestras flechas.

Y MANNA sin el menor enfado las cortó.

No habían deambulado mucho tiempo, cuando los Niños vieron un ramojo de betú, y exclamaron:

– ¡Madrecita! ¡Madrecita! He allí un palo consistente mejor que los brazos de taparo.

La madre también hizo lo mismo, quebró el betú y se llevó las ramas.

MANNA llevaba un grueso de varilla tan pesado que casi no podía caminar. Andando de un lado a otro, y cargada con el pesado haz de varillas, MANNA llegó a un espeso carrizal.

Entonces los niños, dijeron:

– Madrecita tierna, cortadnos un carrizo y haced de sus canutos nuestras flautas.

La madre, afectuosamente accedió al pedido.

Luego vieron un ceibote, grueso y copudo, y dijeron:

– Madrecita buena, seccionad la corteza de ese árbol y tejed con sus fibras, las cuerdas de nuestros arcos.

MANNA, extrajo las conchas del ceibote, y también se las llevó. Más adelante, vieron un matorral de caña brava:

– Madrecita nuestra, esas cañas son livianas y con ellas podemos hacer la vira de nuestras flechas.

Entonces MANNA, cuando se fue a inclinar para cortar la caña, he aquí que tropezó, cayó al suelo y se puyó el ojo derecho con una vera de caña.

Aquello le produjo tanto enojo que, pegándose una fuerte manotada en la barriga, castigó desde su vientre a su prole antojadiza.

Pero los Niños, en represalia de aquel castigo hicieron desaparecer de los ojos de MANNA todo el paisaje de verdor que antes había contemplado. Y de pronto se encontró en medio de un desierto donde sólo tolvaneras imperaban.

Vagando por extensas soledades y después de incontables sufrimientos MANNA llegó a PALAA-PULOINA, tierra de los duendes revoltosos. Y allí, desde un peñasco, oteó en el horizonte un indicio de esperanza... Y entonces vio a lo lejos un rancho solitario de donde salía humo.

Y hacia allá se dirigió para pedir agua e informarse sobre el rumbo que llevaba y que debía seguir.

Allí vivía KALAMANTUUNAY, la Madre-Bruja de los felinos bravos que antes poseían doble aspecto.

– ¡Habéis llegado, hija mía! –saludó de repente la madre de los Hombrés-Tigres.

– ¡Sí! –respondió MANNA con terrible susto.

– Gracias que habéis llegado en ausencia de mis hijos. Ellos son feroces y andan de cacería por lugares distantes. Pero... Estoy contenta.

Jamás he visto en los contornos de mi tierra, a una muchacha tan bonita.

Y lanzó una carcajada burlona que estremeció a la tierra.

– Decidme: ¿De dónde sois? ¿Qué buscáis? ¿Por qué estáis sobresaltada? ¿Os habéis extraviado?

– Abuela, tengo sed. ¡Dadme agua! –dijo MANNA con temor. Y la vieja trájole un jícara con agua.

– A ver, Hija mía. Contadme vuestra...

– Abuela, vengo de muy lejos. Voy en busca de la bondad de mi Abuelita que habita en WAYANTUUNAY. Yo soy...

Y cuando iba a referir su triste vida, un tropel de voces se oyó en las cercanías. Eran los hijos de KALAMANTUUNAY que ya se aproximaban.

– Andad, ¡apresuraos Hija Mía! Escondeos dentro de una de esas tinajas, donde están mis algodones, que ya vienen mis hijos. Ellos son malos y pueden haceros un daño a cuenta de que sois extraña.

MANNA rápidamente se introdujo en una tinaja y contuvo la respiración, para oír la conversación de los hijos de KALAMANTUUNAY.

– Madre, ¿qué es este olor que se apercibe en nuestra casa?

– Nada, es olor a cañafístula madura que recogí en las vegas del arroyo –dijo la vieja.

Pero los Hombres-Tigres, volvieron a insistir:

– Madre, aquí hay algo que nos apetece, dádnoslo que tenemos hambre.

Y la vieja, como tenía intenciones de comerse a MANNA cuando estuviese sola, decidió compartir con sus hijos la oportuna presa.

Entonces, haciendo señas hacia la tinaja donde estaba oculta, hizo que los Hombres-Tigres se abalanzaran sobre la muchacha, la despedazaron entre todos y la devoraron.

Y de esta manera murió MANNA, triturada por las muelas de los Hombres-Tigres.

En cuanto éstos acabaron de comer, y como les quedaran partículas de carne en los intersticios de sus muelas, tomaron unas astillas a manera de mondadientes y comenzaron a extraerse los residuos y grumos de comida. Más, de aquellas partículas de carnes expelidas de sus bocas y lanzadas sobre un pajal nacieron unos niños diminutos que rápidamente se escurrieron por entre las hierbas, para no ser vistos.

Cinco niños nacieron al momento, pero los Hombres-Tigres sin darse cuenta, ahogaron con un chorro de orines a tres de ellos. Más, los dos restantes fueron rescatados a tiempo por aquellos seres espantosos.

Los niños, el primer día parecían ratoncitos embrionarios; al segundo día, parecían monos en período fetal; al tercer día, ya tenían perfil humano, y al cuarto día, ya eran de normales condiciones.

Los niños eran feos, terriblemente feos. Cuando se les miraba, presentaban aspectos anamórficos que inspiraban miedo. Ambos actuaban como si fueran indivisibles y estaban unidos por un estrecho sincronismo. Indudablemente aquellos niños eran los Hijos de MANNA.

TUMAJÜ'LE se llamaba el menor. Era éste pequeñito, extremadamente barrigón y con las piernecitas delgadas. PEELIYUU era el mayor, pero muy feo y cabezón.

La vieja y los feroces tigres, revivieron a los niños y los colocaron dentro de un canasto de mimbre para que allí crecieran y engordaran.

Por su parte, los residuos de MANNA fueron expulsados por los Tigres a su debido tiempo, mientras éstos andaban de cacería. Y de aquellos excrementos brotaron innumerables hierbas que al florecer de amarillo dieron origen al abrojo, en la región de MANNA-LIIPA.

Desde entonces, la Guajira se llenó de abrojos al asomo de las nieblas invernales.

Por su parte, los Niños crecieron al amparo de la vieja KALAMANTUUNAY quien trató de criarlos y engordarlos, para después comerlos.

Ella los cuidaba de sus feroces hijos. Aparentemente los quería; pero les imponía trabajos duros, y de noche cuando dormían les pellizcaba las costillas, para tantear sus carnes.

Los Niños, con el tiempo aprendieron a cazar, y siempre traían a casa: machorros, conejos, iguanas y todo género de aves.

Siempre los Hombres-Tigres, convidaban a los Niños para ver sus aptitudes en la caza; pero los Niños les ganaban porque eran más listos y vivaces.

Mientras los Hombres-Tigres vagaban por la espesura, ellos volvían prontamente trayendo alguna pieza.

Un día, los Hombres-Tigres, acordaron deshacerse de los Niños, y dijeron:

– Muchachos, vamos a la espesura, hagamos unos piques y veamos quién de nosotros dispara la flecha con más tino.

Los Niños, sabían de antemano que bajo aquel truco estaban perdidos; puesto que las flechas de los Hombres-Tigres nunca erraban tiro.

Entonces los Niños, subrepticamente falsearon las puntas de las flechas de los Hombres-Tigres, cuando éstos dormían.

Y así se llamaban los Hombres-Tigres:

– WAYUU MUUSA –Hombre-Gato

- WAYUU UNAL –Hombre-Onza
- WAYUU WASASHI – Hombre-Puma
- KOTCHIRA KALAIRA –Ave-Tigre
- WAYUU KÜ'YÜ YÜ –Hombre-Ave
- WAYUU EPEY'L –Hombre-León
- KALAIRA JOSÜ –Tigre-Oso
- WAYUU KUL'RAPATA –Hombre-Tigre
- KALAIRA MARÜ'LA –Tigre-Espanto

Y otros tantos Hombres-Tigres que parió KALAMANTUUNAY, la Madre del Espanto.

La prueba propuesta por aquellas fieras, era difícil de realizar. En efecto, había que disparar la flecha sobre el disco de la luna y acertar en las pupilas de un hombre que miraba desde allá.

WAYUU MUSA fue el primero en temprar el arco, pero éste se le quebró, y la punta de la flecha se le incrustó en los dedos. Luego le siguió WAYUU-UNAL y también le sucedió lo mismo.

WAYU WASASHI, KALAIRA-KOTCHIRA y todos los restantes corrieron la misma suerte. Las puntas de sus flechas se encorvaron en sus dedos. Más llenos de furia ante aquella jugarreta, se arañaron con las puntas de sus flechas.

Desde entonces se les transformaron en uñas contráctiles y fuertes. Pasado este percance, los Hombres-Tigres tuvieron poca suerte para cazar, en cambio, los Niños siguieron siempre igual y traían menudencias al hogar.

Andando por los montes cierto día, los Niños vieron un sembrado de meloncillos y papayitas silvestres, y dijeron admirados:

- ¡Qué deliciosas papayitas!
- ¡Qué sabrosos meloncillos!

Y ganosos de saborear los frutos del cercado ajeno se metieron al sembrado y comenzaron a comer con gran placer.

Pero... ¡Qué suerte! Cuando estaban en lo mejor del manducar, los sorprendió la dueña del sembrado.

– ¿Qué...? ¿Estáis robando mis cosechas?... ¡¡Desgraciados!! ¡¡Hijos de suciedad...!! ¡¡Grumo de dentaduras podridas, sólo comparables a los gusanos que roen las muelas de vuestros padres...!! ¡Fuera de aquí!, ¡Bastardos! ¡Fuera de aquí!, ¡antes que os haga comer las porquerías de vuestro vientre!

Y tomando en sus manos un garrote, trató de darles una paliza, si un tanto no corren despavoridos por entre los montes. Ya lejos, y cuando húboles pasado el susto, dijeron:

– No sabíamos que AANER (paloma silvestre) fuera tan asquerosa en su expresión. Nos ha insultado y ensuciado nuestro nombre.

Cuando esto decían, vieron cerca de sí un venado. Y ya se disponían a flecharlo, cuando un guacamayo, posado sobre el copo de una mata, comenzó a chillar con estridencia; y el venado se espantó dando brincos por la espesura.

– ¿Por qué lo habéis hecho? –recriminaron los Niños.

– ¿Queréis matar a nuestro amigo? ¿No sabéis que él es nuestro hermano? ¿Queréis ser cómplices de vuestros progenitores, los Hombres-Tigres, que a diario destruyen nuestras vidas? Y dicho esto, el guacamayo levantó el vuelo y se fue.

Los Niños quedaron pensativos ante las palabras del Guacamayo. No podían creer que fueran hijos de unos seres tan malvados como los Hombres-Tigres.

Cuando en esto pensaban, un gonzalito pasó zumbando cerca de ellos, y de paso preguntó:

– ¿Sois vosotros, los hijos de los malvados Tigres que azotan nuestros montes?

Entonces lloraron amargamente su desgracia. Habían perdido la noción de sus verdaderos progenitores.

Un día llegaron los Niños, trayendo un Matacán (UYALA) sobre sus hombros. Como en el monte habían oído malas versiones sobre su origen, preguntaron a la vieja:

– Madre-Abuela, ¿por qué la gente nos enrostra que nacimos del sucio que se incrustó en las muelas de vuestros hijos?

¿Acaso nuestra madre, no fue de noble origen?

– ¿Quién lo ha dicho? –Inquirió la vieja sorprendida.

– Nos lo ha dicho AANER y varias aves con quien hemos hablado.

– Eso es falso. Vosotros sois mis nietos.

Y diciendo esto, los acarició con ternura.

Entonces los Niños, aprovechando aquella oportuna disposición de ánimo, dijeron:

– Madre-Abuela, ¿por qué no nos enseñas a cocinar, para que seamos nosotros los herederos de vuestro arte de sazonar? Hoy es la mejor oportunidad. Aquí os traemos un matacán de tierna edad.

– ¡Muy bien! Encended fuego, mientras yo descuartizo la res –dijo la vieja.

Y los Niños, presurosos, recogieron ramizas y prendieron fogata.

La vieja, buscó un caldero con agua, lo acomodó en las topias, atizó la candela, echó las presas y dijo:

– Cuando hierva, revolved el caldero con cuidado; pero no os inclinéis demasiado al borde del recipiente, puesto que los vapores del sancocho puede haceros marear.

– Pero... Abuela, –dijeron ellos– hemos oído decir que nada se aprende sin antes haberlo practicado. ¿Seréis tan generosa, que nos déis cabal demostración de todo cuanto habéis dicho?

– ¡Muy bien! Del interés y el ejemplo dependen los resultados de una buena lección. Sobre todo, cuando la imparte una veterana como yo, amante de las buenas viandas.

Entonces la vieja, tomó la paleta y... cuando se inclinó a revolver el sancocho, los Niños le pegaron tan fuerte golpe en la nuca que de una vez cayó de cabeza en el caldero hirviente. Sin perder tiempo, y cuando ya se hubo sancochado bien, la sacaron. La hicieron picadillos, la decapitaron y pusieron su cabeza en el fondo del caldero. Luego, revolvieron las presas con las carnes del matacán, le añadieron verduras, la adobaron bien y la colocaron a fuego lento para su buena cocción.

Entonces TUMAJÚ'LE, se disfrazó de KALAMANTUUNAY. Se caló las ropas de la vieja. Mediante una mueca se arrugó la piel del rostro,

cubrió su cabeza con el cuero cabelludo de la vieja y se sentó a desmotar algodón.

Cuando llegaron los Hombres-Tigres, tenían hambre y se mostraban malhumorados porque no habían encontrado ninguna pieza de cacería por todo el monte.

– Madre –dijeron en tono áspero.

– ¿Dónde está nuestra comida?

Y TUMAJÜ'LE, imitando la voz de KALAMANTUUNAY, respondió tranquilamente:

– Allí tenéis un caldero repleto de comida. Si os da la gana, servidla y comed. Yo estoy ocupada desmotando algodón y no quiero levantarme.

Y los Hombres-Tigres, cambiando de actitud, tomaron sus vasijas, se sirvieron caldo, carne, yuca y auyama.

Aquella comida substanciosa, humeaba de rechupete.

Pero a medida que iban masticando, oyeron que sus muelas no crujían sino que hablaban:

– ¡KRACHI...! EKAKAI PII- ¡Coméis A Vuestra Madre! –Dijeron sus muelas.

– ¡KRACHI...! EKAKAI PII- ¡Coméis A Vuestra Madre! –Dijeron sus gargantas.

– ¡KRACHI...! EKAKAI PII- ¡Coméis A Vuestra Madre! –Dijeron sus labios.

– ¡KRACHI...! EKAKAI PII- ¡Coméis A Vuestra Madre! –Dijeron sus dientes.

– ¡KRACHI...! EKAKAI PII- ¡Coméis A Vuestra Madre! –Dijeron sus lenguas.

Sorprendidos ante aquellas voces tan extrañas, los Hombres-Tigres dejaron a un lado la comida y corrieron al aposento donde creyeron que estaba la supuesta madre que les había ordenado comer aquella comida tan rara.

Mas, cuando asomaron a la puerta de la habitación, vieron que su madre desmotaba y hacía madejas de algodón:

– ¡Madre! ¿Sois vos?

– ¡Sí! Soy yo... ¿Tenéis alguna sospecha contra mí?

– ¡No, Madre! Pero nuestras bocas han dicho que estábamos comiendo a nuestra madre.

– ¡Ah! que pueriles sois, hijos míos. Andad, comed tranquilos. Saciad vuestras barrigas, que todo cuanto habéis oído no es más que el chasquido de vuestras mandíbulas.

Los Hombres-Tigres aplacados y confiados ante aquellas palabras, volvieron a comer. Pero...cuando hicieron el primer bocado, una de las presas gimió:

– ¡KRACHI...! EKAKAI PII- ¡Coméis A Vuestra Madre!!

– ¡KRACHI...! EKAKAI PII- ¡Coméis A Vuestra Madre! –Dijeron sus cucharas.

– ¡KRACHI...! EKAKAI PII- ¡Coméis A Vuestra Madre! –Dijeron sus cacerolas.

– ¡KRACHI...! EKAKAI PII- ¡Coméis A Vuestra Madre! –Repitió el caldero.

Entonces los Hombres-Tigres arrojaron violentamente la comida, y movidos de curiosidad revolvieron el sancocho... y vieron la cabeza de KALAMANTUUNAY en el fondo del caldero.

Estaba blanca y cerosa.

Entonces los Hombres-Tigres enfurecidos corrieron al aposento donde estaba el impostor para despedazarlo. Pero TUMAJÜ'LE al verse sorprendido se transformó en nube, y sutilmente se escurrió por las hendiduras del rancho.

Mas los Hombres-Tigres, viendo que se les escapaba, se transformaron en Viento, para disolverlo; pero sus fuerzas fallaron y quedaron flotando en el aire como Espíritus Malignos.

Desde entonces, las almas de los felinos, quedaron esparcidas en el mundo como alientos de WANULUU, el formador de los Males que destruye cuanto hay sobre la tierra.

“Maleiwa”
(Versión Perrin – V2)

Eeshi chii ajuupajuikai jime,
chii kemenulukai, yalaa palaaairuko...
“El gavián del mar” es el pájaro que nada muy bien,
y que se deja caer sobre los peces para atraparlos.
Antes, era un hombre.
Gustaba mucho de pescar,
y cada día traía los pescados.

Su esposa le dio una niña.
La niña creció.
Su padre la quería mucho.
Cuando tuvo sus primeras reglas,
entró en reclusión.
Se la encerró en una casa pequeña.
Cuando salió era ya una joven.
Aquella descubrió entonces que estaba encinta.
Nadie sabía quién la había fecundado.
Cuando su padre se dio cuenta,
su vientre estaba ya muy crecido.
-¿Quién te ha hecho eso hija?, le preguntó.
-¡Yo no sé!
Ningún hombre ha venido a verme nunca.
El se ha formado solo dentro de mi vientre.

Cuando estuvo muy gorda,
el niño se puso a hablar.
-¡Fabrícame flechas, quiero ir a cazar!,
dijo cuando ella pasaba delante de un cauvaro.
-¿Qué podría hacer con una flecha
y cómo podría ir a cazar,

ya que está todavía dentro de mi vientre?
se preguntaba la madre.

Pero el niño insistía.
Ella talló una flecha.
¡Sin embargo, él no salió!
Y continuó hablándole.

Entonces, cansada de escuchar y de responderle,
se golpeó el vientre.
Esto disgustó al niño, y no habló más.
-¡Sal, ya que eres cazador! le grito ella.
Pero él se quedó callado.

Un día que ella había ido a cortar leña,
una astilla le cayó en el ojo y se lo reventó.
En seguida el otro dejó de ver.

La mujer estaba ciega.
No veía más la tierra.
Caminaba al azar...
Se equivocó de camino, se perdió en la maleza.
No encontraba ya su casa.
El niño estaba en su vientre,
y no le quería hablar.
Ella dormía sobre la tierra, afuera.
Caminó mucho tiempo, muchísimo tiempo...

Así llegó hasta la casa de la madre de Jaguar.
Jaguar estaba de cacería.
-¡A!...¡Tachón nee! ¡Aíe, mi hija!,
dijo la madre de Jaguar tomándola por el brazo.
Esta la llevó a su casa...
La mujer había caminado durante dos días.
Tenía mucha hambre.
La madre de Jaguar le dio de comer.
Después la bañó.
En seguida la escondió debajo de unas viejas mantas.
Su vientre estaba muy crecido.

Al regreso de la cacería,
Jaguar dejó su presa habitual.
Su vieja madre se levantó.
Vertió agua,
en el lugar donde todos los días Jaguar tomaba su baño.
Luego se fue a preparar la comida.

Jaguar se lavó, se secó y se vistió.
Su madre sirvió la comida.
Aquél comió muy rápido, hasta que se sació.
Luego se lavó la boca y las manos.
Después despedazó y saló lo que quedaba de la presa.
La puso a secar.

En fin se levantó
y fue a caminar delante de la casa.

Jaguar sintió un olor agradable, un olor a melón.
– ¿Qué hay aquí, que huele a melón?
preguntó a su madre.
– ¡No hay nada! respondió ella.
Pero Jaguar encontró a la mujer,
y la mató.

Después de haberla comido,
Jaguar escupió los restos del alimento,
los residuos que quedaban entre sus dientes.
En seguida éstos se menearon.
– ¡Kuín! ¡Kuín! Cayeron a tierra y lloraron...

Su vieja madre los recogió.
Los puso en algodón.
Les dio de comer.

Ellos eran tres muchachos.
La madre de Jaguar los crió.
Crecieron rápidamente.
Tuvieron pronto sus flechecillas.
Comenzaron a matar lagartos.

Una vez que estuvieron bastante grandes,
Jaguar les fabricó flechas metálicas.
Les enseñó a cazar, a disparar el arco.
Cuando los muchachos iban con él,
debían abatir los venados y los corzos,
gritando -ikoo! ikoo!...,
lanzándoles piedras.

Llevaban las presas a la casa,
donde las cortaban y salaban,
antes de hacerlas secar.
Jaguar los quería mucho.

Más tarde Maleiwa,
– el más joven de los tres hermanos,
el único que recibió poderes sobrenaturales–
él mismo mataba las piezas.
Se las daba a la madre de Jaguar
y los jóvenes se alimentaban con ello.

Es entonces que se acostumbraron
a robar melones a la Paloma Vieja.
Cada día iban a sacarlos a escondidas,
aun cuando no cazaran cerca de allí.

La Vieja se dio cuenta.
Había observado las huellas de sus pasos.
Se escondió en la huerta
y se puso al acecho.
– ¡No escaléis la cerca de mi huerto!
¡Naputaala! ¡Residuos de alimentos!
¡Saaliipuna! ¡Escapados de la muerte!
gritó cuando los vio.

Al día siguiente, los hermanos regresaron.
De nuevo la vieja los insultó.
– ¡Epa, ahí están los ladrones de mi Cosecha!
– ¡Aquellos cuya madre ha sido comida por jaguar!
– ¡Repítelo una vez más, te voy a matar! dijo Maleiwa.
– ¡Escapados de la muerte! ¡Restos de alimentos!
¡He ahí lo que tú eres!

- ¡Lo que te digo es lo que tú eras antes!
- Estabas entre los dientes de Kulirapata.
- ¡Tu madre fue comida por Jaguar!
- No soy yo quien la ha comido.
- ¡No me vas a robar toda mi cosecha!
- ¿Es cierto lo que dices? preguntó Maleiwa.
- Es verdad, Jaguar se comió a tu madre.

Cuando Paloma contó lo que había pasado,
Maleiwa le quemó las pestañas con un algodón.
Los ojos de Paloma no tienen hoy pestañas.

- ¡To'uta tee! ¡To'uta tee! ¡Ay, mis pestañas!,
canta ella desde ese tiempo.

Maleiwa decidió entonces matar a la madre de Jaguar.
Durante una cacería,
los muchachos cesaron bruscamente de abatir los venados
y regresaron a la casa.

Cuando llegaron, Maleiwa flechó a la vieja mujer.
Los muchachos la cortaron en pedazos.
Escondieron su cabeza y el resto lo cocinaron.
Maleiwa tomó los rasgos de la madre de Jaguar,
– él estaba todavía pequeño,
pero tenía ya poderes sobrenaturales-.
Tenía los cabellos blancos.
Hilaba el algodón enrollándolo en su pierna.

- Jaguar volvió de la cacería.
– ¿Por qué no han venido a recoger mi presa?,
le preguntó a su madre.
– Han venido directamente con lo que mataron.
¡Come! ¡come!
¡El que tiene hambre no debe inquietarse!
Era Maleiwa, quien hablaba en lugar de la madre,
con los cabellos blancos e hilando el algodón...
Jaguar hambreado se precipitó sobre el alimento.
Después de tres bocados, sus dientes rechinaron.
– ¡Push! ¡Push!... ¡Shia pii! ¡Shia pii!...:
– ¡Push! ¡Push! ¡Es tu madre! ¡Es tu madre!,

decían los dientes.
En seguida Jaguar escupió la carne.
¡Se había dado cuenta!
Se abalanzó sobre uno de los jóvenes.

Inmediatamente Maleiwa se convirtió en muchacho.
Trató de flechar a Jaguar,
pero en vano.
El otro también lanzaba flechas.
Pero ni uno ni otro acertaban a darse.
Cerca de sí, Jaguar hizo una cerca de piedra.

Maleiwa quería cazarlo, pero Jaguar se le escapaba.
De nuevo se batieron a flechazos,
flechas siwarai, con punta de metal.
Estaban a la par.
Las flechas no les entraban...

Pero Jaguar estaba hostigado.
Y pronto debió dejar Jorolamatu,

Allí donde se encontraba la casa de su madre.
Maleiwa partió en su persecución.
Lanzaba flechas a la montaña litujulu
y en las colinas cercanas...
Jaguar huía aterrorizado.
Maleiwa no lo dejaba dormir.
Estaba muy lejos.
Y seguían corriendo.

Maleiwa hizo fuego, delante y detrás de Jaguar.
Pero éste se salvó.
Llegó entonces donde el caracol Fulera.
– ¡Socórreme, abuelo!
Dame de beber, me muero de sed.
Jaguar estaba quemado en todas partes...
– Aún hoy,
se ven las manchas negras del fuego sobre su piel-.
Pero el hombre había escondido su agua.
Fue Maleiwa quien le había ordenado que así lo hiciera.
– Te daré de beber si me das tu ano.

– ¿No soy un hombre? respondió Jaguar.
– ¡Si eres un hombre, vete!, dijo Fulera.
Jaguar le ofreció sus flechas.
¡A Fulera no le sirven para nada!
Le ofreció una flecha envenenada.
Fulera la rechazó.
Maleiwa iba a llegar...
– ¡Haz lo que quieras de mí! dijo jaguar.
Por el ano, lo penetró, lo penetró...
En seguida después, se escondió en el “palo brasil”,
sin darle agua a Jaguar.
Este furioso, desgarró la corteza del árbol,
pero no encontró a Fulera...
Desde ese día, el “palo brasil” está marcado con profundas estrías...

Jaguar de nuevo se puso a correr.
Pronto encontró a Cachicamo y le pidió agua.
MALEIWA había pedido a Cachicamo hacer lo mismo que Fulera.

– Te daré agua si me das tu ano.
– ¡Tómalo!, dijo Jaguar quien tenía mucha sed.
Cachicamo lo ensartó, lo ensartó, lo ensartó...
Pero casi en seguida quiso volver a entrar en su casa,
negándole el agua a Jaguar.
Entonces Jaguar le desgarró el cuerpo,
y le cortó la cabeza.
Cuando Maleiwa llegó,
encontró a Cachicamo tendido al sol, muerto.
Maleiwa flechó a un búho.
Le cortó la cabeza,
y se la puso a Cachicamo:
desde entonces el Cachicamo tiene el cuerpo desgarrado,
y una boca sin dientes.
– ¿Qué es lo que ha pasado? preguntó Maleiwa.
Cachicamo contó lo que había hecho.
– ¡Está bien!
¡Jaguar quedará pederasta!, dijo Maleiwa
Maleiwa persiguió todavía a Jaguar,
muy lejos,
hasta una montaña donde aquél se refugió.

Los mitos de los mellizos transformadores y Maleiwa: Del mundo de los animales, los dioses y los hombres

Vamos a analizar estos dos nuevos mitos utilizando el mismo tipo de segmentación que ya hemos empleado en el análisis anterior. Analizaremos el mito recolectado por Paz Ipuana (versión 1), que hemos segmentado en cinco secuencias, y haremos simultáneamente una comparación con la versión de Michel Perrin que el lector encontró en las páginas precedentes. Gracias a la experiencia obtenida durante los análisis anteriores podremos ahora sintetizar un poco más el análisis e, igualmente, prescindir de detalles del corpus que no son pertinentes para nuestras hipótesis de trabajo.

En diversos mitos sudamericanos el papel de demiurgos, creadores de los hombres, es atribuido a los llamados mellizos transformadores. Tal es, por ejemplo, el caso de los *kairi*, quienes cuentan que habrían sido los gemelos Keri y Kame quienes transformaron las cañas en hombres. En la mitología guajira los gemelos transformadores son considerados como aquellos que van a cambiar el estado de los indígenas, los que van a instalar un nuevo orden, especialmente porque uno de ellos parece ser, de acuerdo con los relatos de algunos informantes, el propio Maleiwa, creador de los clanes guajiros y quien creará las reglas que rigen su conducta social.

Las secuencias en las cuales hemos dividido el texto son las siguientes:

1) La fecundación de Saiñ-Má; 2) La fecundación de Manna; 3) La huida; 4) La tierra de los duendes; 5) La muerte de Kalamantuunay.

1. Primera secuencia: La fecundación de Saiñ-Má

1.1. A nivel de la Estructura Discursiva encontramos en esta secuencia una operación de *desembrague actancial* que proyecta una instancia narrativa fuera de la instancia de la enunciación: “*Manna era una joven...*” El verbo “era” establece un parámetro temporal y los topónimos *Worrulaapay*, *Jasíwolin* y *Uupana* establecen un parámetro espacial. Pero inmediatamente el relato da un salto atrás en el tiempo gracias a un nuevo *desembrague temporal y actancial*: “*Cuentan los ancianos que cierto día...*” Esa nueva instancia narrativa nos contará la fecundación de Saiñ-Má por Mannuuya.

Así, la *discursivización* sintáctica del texto aparece como la realización, en la instancia de la enunciación, de una serie de operaciones de *desembrague* manifestadas en la actorialización, la temporalización y la espacialización.

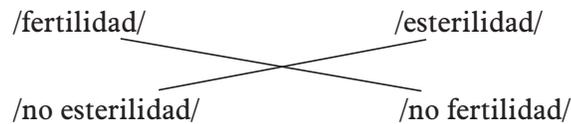
En cuanto al componente semántico encontramos que los topónimos, cronónimos y antropónimos arriba citados crean un revestimiento semántico al componente sintáctico. En efecto, en wayuunaiki, la lengua guajira, Manna significa *abrojo*, y *Worrulaapay* y *Jasíwolin* designan las “cercañas de Castillete en la Alta Guajira”, mientras que *Uupana* designa la región de la Guajira que bordea el mar. Igualmente, el texto revela la significación de Saiñ-Má (“corazón de la tierra”), y Mannuuya (“rocío de las nieblas”). Estos antropónimos sirven, en el desarrollo generativo de la significación, para configurar los temas que en los cuales se organizan los contenidos del relato mítico. Desde el punto de vista temático, la secuencia introduce aquí los temas de la fecundación y el incesto.

A nivel de la Sintaxis Narrativa el modelo actancial se actualiza en Mannuuya como S (sujeto), Saiñ-Má como O (Objeto de valor) y, en sincretismo, el mismo actor Mannuuya asume los roles actanciales de Dr. (Destinador) y Drio. (Destinatario). Según el componente semántico es importante destacar el rol temático “fecundación” asumido por el actante S. Veremos que esta primera secuencia de fecundación va repetirse a lo largo del texto y actualiza la organización profunda del relato basada en categorías sémicas que veremos más adelante.

A nivel de la Estructura Semio-Narrativa esta primera secuencia está construida en torno a una categoría espacial /arriba/ vs. /abajo/, que es homóloga de otra de carácter térmico: /frío/ vs. /caliente/. En efecto, el mito cuenta el encuentro entre Saiñ-Má y Mannuuya, cuyas significaciones ya hemos visto. La primera proviene de un espacio interior mientras que el segundo, por venir de las montañas actualiza un espacio exterior y alto. Esos dos semas señalados un poco rápidamente -/interior/ vs. /exterior/ + /abajo/ vs. /arriba/- dan a los actores una connotación de /calor/ y /frío/, respectivamente. Se ve así como en el origen, “*al principio*”, /caliente/ y /frío/ constituyen una base de significación inicial.

Agreguemos antes de continuar, que el mito cuyo análisis iniciamos no es otro que el del origen de Maleiwa y de la creación de diferentes seres y mundos de la cosmogonía guajira. No obstante, el mito parece haber perdido o transformado algunos elementos necesarios para su comprensión y para su situación en el conjunto de los demás mitos.

A las categorías térmica y espacial anotadas puede añadirse una tercera formada por los términos:



de los cuales la presente secuencia actualiza /fertilidad/ puesto que el tema aquí desarrollado, presente también en las próximas secuencias, es el de la fecundación. Es igualmente importante destacar que la categoría /interior/ vs. /exterior/ ya vista se actualiza en el desplazamiento sintáctico-espacial que lleva a Saiñ-Má de la montaña a la cueva donde va a nacer Manna.

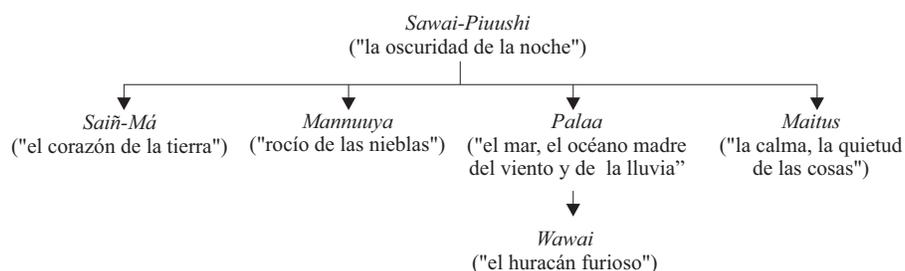
1.2. Esta secuencia se construye igualmente en torno a otra categoría cuya importancia puede aparecer, a primera vista, como muy escasa. Nosotros veremos más adelante que tal no es el caso y que su análisis es fundamental para la interpretación del mito. Esta nueva oposición podría formularse como

/casado/ vs. /soltero/

Saiñ-Má tiene un compañero, ya que su característica principal es la reproducción de todo lo que ha sido creado, pero también –más importan-

te aún— porque la sociedad guajira es matrilineal y matrilocal, lo cual explica por qué es Mannuuya quien viene al lugar donde se encuentra Saiñ-Má. Si la relación que proponemos es cierta —entre la estructura parental y orgánico-social y la estructura mítica— se trataría de una transformación de un tipo diferente al de las transformaciones intratextuales e intertextuales, estas últimas estudiadas por Lévi-Strauss. Este nuevo tipo de transformación se produciría entre dos sistemas semióticos diferentes y por ello podría denominarse *inter-sistémico*.

La interpretación que proponemos podría aclararse un poco más si estudiamos, aunque sea esquemáticamente, los demás seres que componen el mundo mítico de los guajiros, nacidos todos, según los propios mitos, de Sawai-Piuushi:



Notemos aquí que una vez que el incesto entre Saiñ-Má y Mannuuya ha sido cometido, el mito va a oponer a Wawai y Maitus. Sería un error, por reducción a una simpleza, el ver en esta oposición una concepción panteísta del mundo que sería típica de la cosmogonía guajira. Creemos más bien que esa oposición tiene una significación mayor: la de un doble nacimiento. En efecto, Manna, joven nacida de la unión entre Saiñ-Má y Mannuuya, nace de nuevo de la oposición entre “huracán” y “calma”, elementos que están figurativizados por Wawai y Maitus. Más que panteísta, pues, la concepción guajira del mundo —como veremos más adelante— nos parece marcada por una concepción dialéctica del devenir del mundo. Más adelante trataremos de desarrollar esta hipótesis, una vez que los resultados del análisis puedan darle o negarle una mejor fundamentación.

Notemos también que la versión recogida por Paz (VI), ha sido constituida a partir de una estructura significativa que se encuentra per-

manentemente en los textos de la mitología cristiana: /falta/ vs. /castigo/. Esta estructura la hemos visto funcionar igualmente en los mitos del origen del fuego. Por ahora no nos pronunciaremos sobre sus implicaciones.

En el caso que nos ocupa y hasta este momento, no ha aparecido el /castigo/ ya que a pesar de la orden dada por Paláa a su hermana, según la cual debe estrangular al bebé, Saiñ-Má logra salvarlo. Veremos que el /castigo/, semióticamente necesario para el equilibrio del mito, al menos según nuestra hipótesis, aparecerá más tarde.

El incesto es una ruptura del contrato social que lo prohíbe y que tiende a regular las relaciones sexuales, evitando que éstas se concentren en el núcleo familiar y permitiendo la expansión de las alianzas. Al producirse el incesto se produce una violación de las reglas sociales, violación que la semiótica narrativa ha explicado desde hace tiempo. Hay allí lo que Greimas llama un Sintagma Contractual o, mejor, esta primera secuencia está sustentada, en lo atinente a la Sintaxis Narrativa, por un Sintagma Contractual que se realiza gracias a la conjunción entre Saiñ-Má y Mannuuya:

Saiñ-Má \cap Mannuuya

De lo que hasta ahora hemos señalado es necesario retener, con vistas al análisis ulterior, los elementos siguientes:

- una falta (incesto = ruptura del contrato)
- una oposición /caliente/ vs. frío/
- una oposición /arriba/ vs. /abajo/
- una fecundación sin contacto físico
- una disputa entre hermanas (Saiñ-Má y Paláa)

1.3. Una última observación concerniente a esta primera secuencia, cuya importancia a los fines de la interpretación merece ser destacada, concierne al equilibrio semiótico del mito. Hemos visto que el movimiento que origina el desarrollo del relato es el descenso de un actor de un *espacio-arriba*. Mannuuya viene de arriba, de las montañas, para dejar una parte de sí mismo en la fecundación de Saiñ-Má. Para que nuestra hipótesis del equilibrio sea demostrada, será necesario que el relato termine por el retorno de un elemento de abajo hacia arriba, retorno que el análisis deberá demostrar.

2. Segunda secuencia: Fecundación de Manna

2.1. A nivel de la Estructura Discursiva, en su componente sictáctico, encontramos al inicio de esta secuencia un embrague actancial, “*Muchos pretendieron a Manna...*”, que nos sitúa de nuevo en la instancia narrativa con la que comienza el texto. Esa instancia narrativa inicial, que comenzara: “*Manna era una joven hermosa...*”, fue abandonada por otra en la cual se nos relataba el encuentro, cronológicamente anterior, entre Saiñ-Má y Mannuuya. Una vez introducido de nuevo el actor Manna, el relato nos lleva a otra instancia temporal: “*Un día se celebró una fiesta...*” Allí el cronónimo “*un día*” corta la continuidad temporal para crear un tiempo nuevo: el de la fecundación de Manna. A nivel discursivo, y también a nivel semio-narrativo, como veremos, esta secuencia repite la anterior. En efecto, el tema de la fecundación es el mismo. Sin embargo, el modelo actancial se modifica porque Simirriúu pasa a ocupar el rol actancial ocupado previamente por Mannuuya, es decir, S, y Manna el de Saiñ-Má, es decir, O. Esta modificación actorial no cambia en nada la identidad secuencial antes señalada.

Verifiquemos la identidad entre esta secuencia y la anterior, identidad tanto paradigmática como sintagmática. En primer lugar, la oposición /caliente/ vs. /frío/ se repite aquí, en una perspectiva, si se quiere, de derivación: Manna, hija de Saiñ-Má y al igual que ésta, es fecundada sin contacto sexual directo y por un personaje cuya connotación principal es la de /frío/ pero también la de /arriba/. El mito nos lo dice directamente: “*El Gran Simirriúu continuó su curso a través de las constelaciones...*”. Por su parte Manna es un actor que pertenece al dominio de /abajo/, de la tierra, puesto que ella ha nacido en una gruta.

Hay sin embargo, una diferencia que es importante señalar, al menos porque ella nos permitirá mostrar una progresión espacio-corporal hacia la realización, bajo su forma “humana”, de la relación sexual. Hemos visto que Mannuuya había fecundado a Saiñ-Má con “*el fresquísimo aliento cargado de suspiros que llegaban al rostro de Má y refrescaban su frente*”. Ahora se trata de Simirriúu, quien fecunda a Manna al chocar con el “*seno de la joven virgen*”. Estas dos fecundaciones implican un doble desplazamiento. El primero es vertical, en relación con el cuerpo, ya que la primera fecundación es hecha a la altura del rostro y la segunda a la altura del

pecho. El segundo desplazamiento es horizontal o, mejor, en profundidad, puesto que la primera fecundación se efectúa sin tocar el cuerpo femenino, mientras que la segunda se efectúa gracias a un roce con el cuerpo, en este caso con el seno de Manna. Esta doble progresión espacio-corporal será completada por Maleiwa, quien, en otro mito, logrará eliminar los dientes que antiguamente las mujeres tenían en la vagina y ello gracias a la introducción de una flecha en la cavidad sexual femenina³⁸.

La acción ejecutada por Maleiwa permitirá al hombre, hasta entonces temeroso de la vagina dentada, culminar ese doble desplazamiento vertical y horizontal. Vertical puesto que ahora el contacto sexual se hará a la altura de la vagina –desplazamiento de /arriba/ hacia /abajo/– y horizontal, o en profundidad, porque implica penetración –desplazamiento de /afuera/ hacia /adentro/.

Progresión 1: /arriba/ → /abajo

Progresión 2: /exterior/ → /interior/

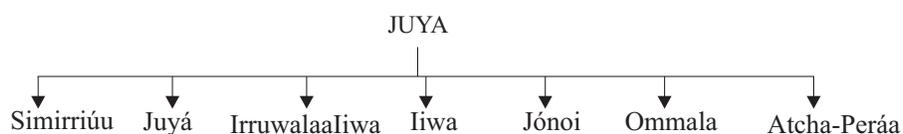
Si nos preguntáramos por la significación del doble desplazamiento que acabamos de mostrar, veríamos que ese procedimiento semiótico permite poner de manifiesto tres niveles diferentes en la jerarquía cosmogónica de los seres animales, humanos y divinos. La primera de las fecundaciones es hecha por Mannuuya, uno de los primeros dioses, hijo de Sawai-Piuushi, como hemos visto más arriba; la segunda es hecha por Simirriúu, divinidad

38 El tema de la vagina dentada tiene una extensa presencia en la mitología sudamericana y universal. Freud analizó el tema de las representaciones míticas y visuales de la vagina dentada como expresión del horror a la castración. Malpartida, en su análisis sobre las representaciones visuales de esta condición frecuente en los mitos, afirma que “Es notable que la Vagina dentada, no existiendo como atributo biológico, sí exista como creación y en consecuencia como evento psicológico de una alta densidad de extendida difusión universal” (www.sintesys.cl/complexus/revista3/DanielMalpartida.pdf). También ver sobre este tema el trabajo de Ángela Aedo (2003) <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/369/36908202.pdf>. En el caso de los guajiros Perrin señala: “Pero la vulva de la mujer presentaba un gran defecto, tenía dientes: -¡Kirili! ¡Kirili! ¡Kirili!... decía la vulva cuando los hombres se acercaban” (Perrin, “Le Chemin des indiens morts”, pág. 115).

que parece ser menos importante y posterior a Mannuuya en la jerarquía; y la tercera es hecha por Maleiwa, divinidad próxima a los hombres y quien de hecho es su creador.

Esta triple correspondencia podría ser definitivamente confirmada si se pudiese demostrar que Juyá es el hijo de Paláa. A pesar de que ciertos indicios permiten pensarlo, no hemos podido constatarlo.

2.2. Juyá tiene seis hermanos o, mejor, siete:



(Véase el significado de cada nombre en el pequeño vocabulario anexo).

Juyá significa, en primer lugar, “año” o “ciclo” y cada uno de los diferentes períodos del año que distinguen los guajiros recibe un nombre diferente y corresponde a un ser mítico; pero al mismo tiempo, cada uno de esos nombres es un nombre diferente del mismo Juyá. Es por ello que Juyá es a la vez la totalidad y una parte de los períodos del año; él es lluvia bienhechora, la abundancia, la fertilidad. Desde ese punto de vista Juyá, es entonces un hermano de Simirriúu, Iiwa, Jónoi, etc.

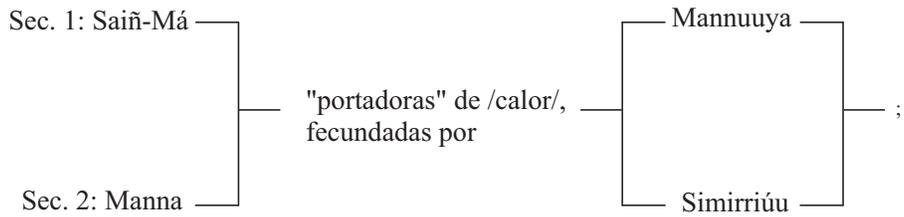
La disputa entre Juyá y sus hermanos parecería, en un primer análisis, no tener importancia ni pertinencia en lo concerniente a la organización narrativa del relato. Sin embargo, ella nos permite situar a Simirriúu, fecundador de Manna, en el contexto de su familia, interpretable en términos de estructura actancial; ésta nos permite ver cuál es su sitio en la cosmogonía guajira. El mismo procedimiento narrativo es empleado en la primera secuencia que hemos analizado. La disputa entre Paláa y Sañ-Má permite al que escucha el mito conocer a los parientes de Manna. Esto refuerza igualmente la semejanza entre la primera y segunda secuencias: hay en las dos una agresión que nos permite conocer la estructura polémica del relato.

2.3. El único elemento que nos falta para completar la homologación entre las dos secuencias es la /falta/. Hemos visto en la primera secuencia una relación incestuosa entre hermanos. La misma secuencia de transgresión de una prohibición aparece cuando se ve a Simirriúu fecundar a Ma-

nna, una célibe. Esta falta y su gravedad están claras a principios de la secuencia tres:

“Una noche, cuando menos lo esperaba. Manna sintió que dos seres se movían en su vientre. Al darse cuenta que estaba embarazada, no encontró explicación cómo pudo haber ocurrido aquel insólito caso sin antes conocer varón. Algo extraño ocurría; pero no había que revelarlo a nadie por temor al castigo más severo. Pensó que nadie creería en su inocencia, que la culparían sin razón y que merecería el repudio de los que antes veneraban sus encantos. Entonces lloró con amargura los pecados que nunca había cometido. Se le marchitó el rostro y se le nublaron los ojos de dolor”.

Es posible comparar ahora las dos secuencias de manera esquemática:



"portadores" de /frío/.
 Ambos cometen una/falta/ [incesto entre hermanos
 fecundación de una virgen]

los “fecundadores” se disputan con sus familias.

Lo anterior, desde el punto de vista de la función fecundación podría ser representado de la manera siguiente:

$$M : S-M : : S : M1$$

donde: M = Mannuuya S-M = Saiñ-Má
 M1 = Manna S = Simirriúu
 : = es a :: = como

Desde otro punto de vista, tomando en cuenta los valores sémicos investidos en los actores analizados, se podría decir que:

S-M y M1: M y S : : /caliente/ : /frío/

Esta representación tiene el mérito de poner en evidencia más claramente la conjunción entre /frío/ y /caliente/ figurativizada, primero, por la conjunción Saiñ-Ma \cap Mannuuya, y, enseguida, por la de Manna \cap Simirriúu. Vemos así la fuerte similitud que liga a ambas secuencias, tanto desde el punto de vista sintagmático como desde el punto de vista paradigmático. En resumen, la estructura narrativa alrededor de la cual se desarrollan esas dos secuencias es idéntica. Se podría inmediatamente plantear la pregunta siguiente: En la economía del relato mítico que analizamos, ¿cuál es la utilidad del redoblamiento de una secuencia? ¿Será pura y simplemente gratuita? La respuesta, nos parece, debe ser buscada en el hecho que ya hemos constatado cuando analizamos las tres versiones del mito del fuego: el paso del mundo de dioses al mundo de los hombres debe ser cumplido por etapas graduales. Esta comunicación entre estos dos dominios parece exigir una transformación que pase por diferentes niveles. Una ruptura apresurada, violenta, que establezca la comunicación entre el dominio divino y el dominio humano parece estar excluida de la economía del relato mítico Guajiro.

Se puede agregar, con Lévi-Strauss, que la “repetición tiene una función propia: poner de manifiesto la estructura del mito”³⁹. Pero esta función de la cual Lévi-Strauss habla tiene un carácter paradigmático. Ella no es, sin embargo, contradictoria con la función que nosotros le atribuimos, es decir la de proyectar un cumplimiento gradual del acercamiento entre dos dominios diferentes, en principio opuestos. Esta última función, a diferencia de la primera, tiene un carácter sintagmático ya que ella concierne al proceso de transformación de los estados.

Como en las anteriores secuencias, también ésta comienza con una operación de desembrague, esta vez actancial y temporal: “*Pero una vez (Manna), cansada de tanto sollozar se resignó a ser madre...*”.

39 Lévi-Strauss, “Anthropologie Structurale”, pág. 254.

Más adelante, dentro de la misma secuencia, encontramos un nuevo desembrague que crea otra instancia narrativa: “*Entonces los niños maravillosos hicieron aparecer una visión...*” Esta instancia, que podríamos llamar del Juralii, finaliza cuando una operación de *embrague* retoma la instancia original, que podríamos llamar del desierto. Ese *embrague* está dado por “*Y de pronto se encontró en medio de un desierto*”, donde los lexemas “*de pronto*” y “*en medio de un desierto*” constituyen, respectivamente un cronónimo y un topónimo. Son ellos justamente los que inician la secuencia No. 4.

Desde el punto de vista actancial encontramos que el actor Manna pasa a ejercer el rol de S y que ello provoca la aparición de un nuevo Objeto de valor. Este último aparece figurativizado como el deseo de M1 (Manna) de llegar a Wayantuunay, donde vive su abuela.

En la semántica discursiva el proceso de tematización introduce un nuevo tema: el de la huída, desplazamiento espacial que encontrará su fin en Palaa-Puloina. En cuanto al rol temático encontramos que S1 (Manna) no sólo encarna la fuga, sino también el de aprovisionadora de sus hijos que comienzan a hablarle desde el vientre materno.

3. Tercera secuencia: La huída

3.1. La tercera secuencia merece ser examinada con atención. Ella pone en juego un sistema disyuntivo que comienza con la partida de Manna (S1) hacia Wayantuunay, la tierra donde habita su abuela. El nombre de Wayantuunay designa un lugar fabuloso, cuya situación geográfica no aparece muy clara en la mitología guajira.

Los dos niños que se encuentran en el vientre de Manna comienzan a ayudar a su madre guiándola en su huída y creando para ella visiones agradables para que no desespere. La misma escena de los niños que hablan desde el vientre materno la encontramos también en mitos guaraos, caribes y macushis⁴⁰. El análisis que Lévi-Strauss hace de estos mitos lamentablemente no nos dice nada sobre los niños ni sobre su maravillosa capacidad de hablar desde el vientre de la madre.

40 Cf. Lévi-Strauss “*Du miel aux cendres*”, p. 182.

Para explicar esta situación será necesario hacer un paréntesis para intentar aclarar la oposición /interior/ vs. /exterior/, de la cual habíamos hablado cuando analizamos la primera secuencia. Habíamos hecho algunas consideraciones a propósito de la situación espacial donde se sitúan Saiñ-Má y Mannuuya, situación que se repite en el momento del nacimiento de Manna en el interior de una gruta.

Una vez más, la aparición de los niños pone en juego esta oposición gracias a su posición /interior/ = “el vientre materno”, desde la cual pueden comunicar con el /exterior/. Los niños, gracias a su capacidad de comunicar, establecen un “puente” que permite la unión /interior/ → /exterior/. Ese “puente comunicativo” funciona en sentido inverso, /exterior/ → /interior/, puesto que la madre puede también comunicarse con sus niños, y no solamente a través de la palabra, sino también a través de signos de contacto físico. Así, Manna comunica su disgusto a los niños castigándolos al darse una palmada en su vientre.

¿Cómo interpretar esa ruptura entre los límites del /interior/ y el /exterior/? Incluso si nuestra respuesta es solamente provisoria y guarda por ello un carácter hipotético, creemos que la ruptura realizada por los gemelos transformadores significa el paso necesario para que la creación de los hombres y del mundo humano puedan efectuarse. Uno de los niños, incluso si la versión de Paz Ipuana no lo afirma de una manera explícita, es Maleiwa. Por el contrario, la versión de Perrin declara explícitamente que uno de los gemelos es Maleiwa.

3.2. Llegados a este punto es conveniente examinar brevemente los tres mitos analizados por Lévi-Strauss identificados por él como M259 (guarao), que nosotros designaremos como Versión 3; M264 (caribe) que denominaremos Versión 4, y M266 (macushi) que será la Versión 5. El primero, muestra a la joven esposa de Yar, el Sol, quien no puede ser penetrada por su marido ya que ha sido esculpida en el tronco de un ciruelo por su padre y éste, en el momento de moldearla, olvidó hacerle una vagina. Desde este punto de vista, Usi-diu, la joven guarao, se parece a Manna puesto que también ella, a causa de su celibato, está “impedida” o “prohibida”.

En la V4 no encontramos este impedimento inicial; el mito nos presenta una mujer encinta de los gemelos Pia y Makunaima, los gemelos transformadores entre los caribes. En V5 la mujer, hija del caimán, ha

sido también esculpida en el tronco de un ciruelo salvaje y en consecuencia sufre de la misma imposibilidad de Usidiu.

Vemos así que la prohibición de fecundación, física en algunos casos y moral en otro, es común a V1, V2, V3 y V5. En V2 la joven guajira es también fecundada sin tener contacto físico con un hombre y se efectúa durante la reclusión que conocemos con el nombre de “blanqueo”, nombre que se deriva del largo encierro y consecuente ausencia del Sol, lo que produce una atenuación de la pigmentación de la piel morena que caracteriza a los guajiros. En V3 y V5 la fecundación se efectuará gracias a la intervención del pájaro bunia, en un caso, y del pájaro carpintero, en el otro. Esos animales esculpen una vagina en los cuerpos de las mujeres.

Encintas de los mellizos en todas las versiones, las mujeres comienzan un viaje, sea porque van en busca de alguien, como en el caso de V1, V4 y V5, sea porque ellas deciden acompañar a sus maridos, como es el caso en V3. Se ve entonces, que hay en las cinco versiones (incluso en V2) una “huida”, un desplazamiento, lo que no es otra cosa que el cumplimiento del sintagma disyuntivo del cual hemos hablado más arriba. Este desplazamiento va a conducir a nuestras heroínas a un lugar desconocido.

3.3. En esta huida es necesario notar el papel de guías que cumplen los niños hasta el momento en que son castigados. La misma función que aparece en V1, aparece también en V2, V3, V4 y V5.

Solamente en las dos versiones guajiras la madre se volverá ciega. En V2 la ceguera es total: *“Un día que ella había salido a cortar leña, una astilla le cayó en el ojo y se lo reventó. Inmediatamente el otro ojo dejó de ver”*. En V1 la heroína, muy cargada, se hiere el ojo, se da en el vientre para castigar a sus niños e inmediatamente ellos hacen desaparecer la agradable visión que habían creado para su madre.

En todas las versiones, los mellizos piden a su madre que les aporte ciertos objetos. En V1 se trata de materiales necesarios para la fabricación de sus armas (arcos, flechas, etc.) y de sus flautas. En V2 se trata solamente de flechas, mientras que en V3, V4 y V5 son flores. En contrapartida del papel de guía ejercido por los gemelos, la madre cumple una función de aprovisionamiento.

Finalmente, en V1, V2, V4 y V5 la madre golpea a los niños de una manera involuntaria: una avispa pica a la joven mujer debajo de la cintura, *“ella*

quiso matarla, falla y se golpea ella misma. El niño que llevaba dentro de su vientre creyó que el golpe le estaba destinado. Molesto, se niega a guiar a su madre”.

Esta breve comparación no es tan gratuita como se podría suponer. Al contrario, ella nos ha permitido verificar un cierto número de hechos que habíamos ya señalado precedentemente.

– La presencia en las cinco versiones de una prohibición. La importancia de este hecho se revelará una vez que el análisis de las secuencias siguientes sea hecho, se haya llegado a una interpretación global, y que la comparación, más detallada con V2, se haya cumplido. Subrayemos por el momento que el principio del mito está marcado por la violación de una norma y en consecuencia por la ruptura de un contrato. Tal ruptura confirma una vez más las experiencias de la semiótica narrativa formuladas por Propp y Greimas.

– Esta prohibición tiene carácter sexual en las cinco versiones. Este hecho es de una gran importancia, nos parece, especialmente en el momento de establecer una interpretación y por allí determinar la isotopía fundamental.

– La confirmación de la existencia de una comunicación de doble sentido establecida por los mellizos transformadores nos parece también muy pertinente. Su repetición en las tres versiones analizadas por Lévi-Strauss no hace sino corroborar nuestra hipótesis según la cual este “puente” de comunicación es un nuevo acercamiento entre el mundo de los dioses y el de los hombres que será muy pronto creado por Maleiwa.

3.4. Esta secuencia es, además, la de un desplazamiento horizontal el cual conducirá a S1 del espacio familiar al lugar de su muerte: Paláa-Puloina.

Alta Guajira	→	Palaa-Puloina
(espacio familiar)		(espacio de la muerte)

3.5. A nivel de la estructura semio-narrativa, la secuencia organiza su significación a partir de una categoría que ya habíamos anotado:

Fecundidad Vs. Esterilidad

actualizada en la oposición lexemática entre *furalii* y el desierto. La reiteración de esta categoría permite desde ya vislumbrar la hipótesis de una isotopía centrada sobre la fecundación.

4. Cuarta secuencia: La tierra de los duendes

4.1. Ya hemos dicho que la secuencia cuatro se inicia con un *embrague temporal*, expresado gracias al cronónimo “*de pronto*”, y otro *espacial*, expresado gracias al topónimo “*un desierto*”. La instancia narrativa así iniciada se prolongará hasta la muerte de Manna. Un desembrague también temporal, “*en cuanto estos...*”, inicia una nueva instancia destinada a narrarnos el nacimiento de los gemelos transformadores. Luego el relato retoma la historia de Manna, a través de una operación de embrague dada por los lexemas: “*por su parte los residuos de Manna...*” y de nuevo la de los gemelos gracias a los lexemas: “*por su parte, los niños...*”

A nivel de la Semántica Discursiva, la secuencia introduce el tema de la muerte y del nacimiento a través de una suerte de “fecundación invertida”, en la cual la muerte de la madre produce el nacimiento, aparentemente prematuro, de los mellizos.

Al mismo tiempo, la desaparición de un actor y la aparición de otros implica cambios en el modelo actancial que veníamos anotando en secuencias anteriores. Así, los gemelos pasan a ocupar el rol actancial de S y con ellos cambia el Ov., que no aparece señalado en esta secuencia.

En cuanto a la Semántica Narrativa de Superficie, la secuencia introduce el rol temático alimentación, dando así los lineamientos del sistema culinario y alimenticio de la cultura guajira. Señalemos solamente, para retomarlo más adelante, que la alimentación de Manna es vegetal mientras que la Kalamantuunay es animal.

A nivel de la Sintaxis Narrativa, la secuencia cuatro introduce en el relato al Oponente, actorializado por Kalamantuunay y sus hijos los Hombres-Tigres. Kalamantuunay es el sobrenombre de Chamáa, “bruja que según se cree habitaba lugares sombríos”, “se la concibe como una vieja repulsiva y desgredada. Servía para amedrentar a los niños y a las jóvenes púberes. Es antropófaga” (Cf. Apéndice).

En V1 Kalamantuunay tiene por lo menos nueve hijos, según la enumeración hecha en el propio mito. En V2 no tiene sino uno solo, el Jaguar. Tal diferencia en el número no parece ser pertinente, puesto que el rol narrativo de esos actores será el mismo: oponerse al Programa Narrativo (PN) de la heroína y/o del héroe.

4.2. En las dos versiones Manna posee un olor vegetal. En V2, el hombre-jaguar cree percibir un olor de melón, mientras que en V1 Kalamantuunay dice a sus hijos que el olor que perciben es el de “*cañafistula madura*”. Como veremos más adelante, una vez que la joven madre muere, se convertirá, en V1, en abrojo, hierba de color amarillo llamada en guajiro “*manna*”.

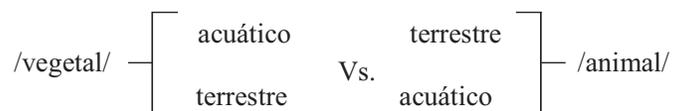
Se ve así cómo la joven guajira está vinculada, de diversas maneras, al dominio vegetal y ello ocurre no solamente en V1 sino también en V2 donde, además del olor de *cañafistula*, la noción de /vegetal/ aparece transformada. En efecto, un vez que los niños han nacido van a intentar robar melones, cuyo olor es “típico de Manna”, en el jardín de Aaner (la paloma silvestre), quien después de algunas discusiones va a contarles el origen de los niños: quién era su madre y cómo murió.

Manna, sin embargo, se encuentra también ligada, dentro del campo semántico en el cual se mueve, al sema /animal/, puesto que su origen, en V2, está ligado al pelícano⁴¹. Desde ese punto de vista, el futuro hijo de Manna aparece como dotado de un antiguo origen animal, tanto porque su abuelo se convertirá en animal como porque se trata de un gran pescador.

Si analizamos más profundamente esta relación /animal/ vs. /vegetal/, encontraremos gracias a la forma como ha sido lexematizada, una nueva relación que nos permitirá, a nivel profundo, encadenarla a otras oposiciones que ya hemos indicado. La nueva relación de la que hablamos tiene como términos /tierra/ vs. /agua/. En efecto, lo /vegetal/, en el caso que nos ocupa, pertenece a la tierra porque se trata de un melón. Sin embargo, este es un fruto cuya característica primordial es su gran capacidad para acumular agua. Podemos decir en consecuencia que S1 (Manna) pertenece tanto al *dominio acuático* como al *dominio terrestre*.

41 Perrin dice que “el narrador no pudo encontrar el nombre de este pájaro. Según la descripción que dio, se trata ciertamente de una especie de fragata (pájaro del orden de los pelicaniformes). Nadie pudo, más tarde, darnos otras precisiones sobre el abuelo maternal de Maleiwa...” Op. Cit., pág. 103.

Esta relación, que podría parecer construida de manera arbitraria o establecida de manera artificial, sin un apoyo real sobre el texto, se encuentra justificada cuando vemos que el elemento que ligaba S1 al *dominio animal*, es decir, el pelícano, goza igualmente de esta doble significación: pertenece al *dominio acuático*, porque es allí donde obtiene su alimentación, pero también al *dominio terrestre*, donde habita y se reproduce. Como el pescador, el pelícano, animal terrestre, está ligado semióticamente al mar. Podríamos resumir lo dicho de la manera siguiente:



Sin embargo, esto no es todo. El doble origen manifestado por las dos versiones *-/vegetal/* y */animal/*, de un lado, y */terrestre/* y */acuático/*, del otro- pone en juego una oposición que ya habíamos señalado en la segunda secuencia. En efecto, “melón” y “pelícano” están igualmente opuestos a nivel del eje espacial */verticalidad/*: el primero se sitúa en el espacio de */abajo/*, mientras que el segundo, capaz de volar y con nido en la copa de los cocoteros, se sitúa en el de */arriba/*. Estos *semas abstractos* articulan, a nivel profundo, la espacialización propia del relato, dentro de la cual se inscriben los *semas figurativos* que se ordenan a través de la discursivización en el *nivel discursivo*.

4.3. Otros semas abstractos, */continente/* y */contenido/* -categoría a su vez ligada jerárquicamente a la de */interior/* vs. */exterior/*- nos permiten situar a S1 en el relato. Manna aparece así, en esta secuencia, en una posición lexemática que actualiza la significación “llena” y, en tanto, tal, ella se opone al actante Op. (Oponente), es decir los hombres-tigres, quienes aparecen como “vacíos” (hambrientos). En V1, Manna, quien se encuentra en la posición */continente/*, porque está “llena” de sus niños, cambia de posición y se sitúa en */contenido/*, primero porque se esconde en una tinaja y luego porque será ingerida por los hombres tigres⁴².

42 Para un análisis más profundo de la dialéctica continente/contenido, ver Lévi-Strauss, “Mythologiques II”, pág. 203-205.

a) *Manna*: “llena” de sus niños



llenando una tinaja → llenando los hombres-tigres

b) *hombres-tigres*: “vacíos”



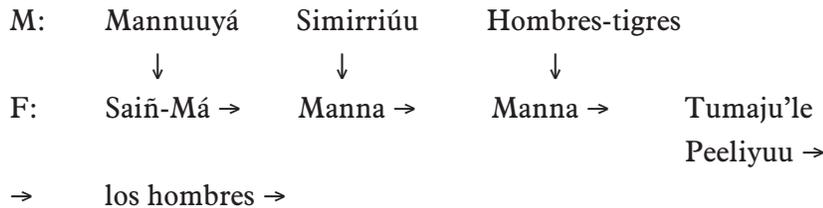
“lentos” de Manna → vacíos de Manna
y de sus niños⁴³.

Los hombres-tigres, vacíos, se llenan cuando se comen a Manna, “llena”, a su vez, de sus niños, y, más tarde, se “vaciarán” de nuevo cuando expulsan los residuos de la joven guajira: “...y de aquellos excrementos brotaron innumerables hierbas que al florecer de amarillo dieron origen al abrojo, en la región de Manna-Liipa”. Hay aquí dos aspectos importantes que debemos subrayar. Primero, el nacimiento de los niños se produce una vez que éstos “pasan”, en cierto sentido, a través del cuerpo de los hombres-tigres; éstos últimos se convierten así en una suerte de mediadores. ¿Qué significado tendría esta mediación?

En segundo lugar, mientras los residuos de Manna son expulsados por /abajo/, los de los niños lo son por /arriba/. Encontramos de nuevo los términos de la categoría /arriba/ vs. /abajo/. ¿Qué significación podría tener la reiteración de esta oposición y, en el texto que nos ocupa, la oposición misma? Intentaremos responder a estas dos preguntas un poco más adelante.

43 Esta dialéctica del /continente/ y el /contenido/ la hemos encontrado igualmente en un mito yanomami recogido por Jacques Lizot (Ver “El hombre de la pan-torrilla preñada”, Ediciones de la Fundación La Salle, Monografía No. 21, Caracas, 1974). En ese mito, la madre de los gemelos Omawe y Yoawe se esconde entre las hojas del techo de la cabaña del jaguar: oposición /arriba/ vs. /abajo/. También allí los gemelos matarán al jaguar para vengar a su madre. Este mito se articula, en nuestra opinión, según la misma estructura narrativa que intentamos reconstruir en V1 y V2.

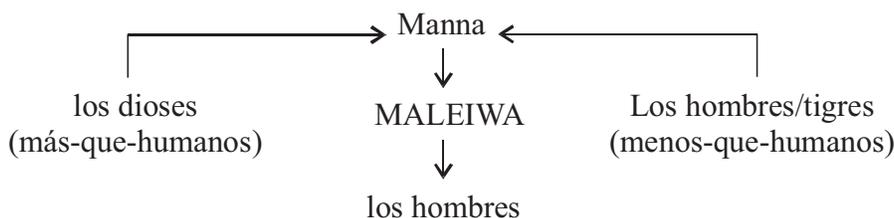
4.4. La intervención de los hombres-tigres, a fin de que se produzca el nacimiento de los niños, tiene, a primera vista, el carácter de una nueva fecundación que permite concluir un nuevo ciclo en la genealogía de los dioses y de los hombres, cuya reconstrucción, hipotética, nos hemos propuesto. Hasta el presente, el esquema de esta genealogía es el siguiente:



La nueva fecundación descrita, la de los hombres-tigres, permite por lo tanto un nuevo acercamiento entre el dominio divino y el dominio humano.

4.5. Desde el punto de vista espacial, la secuencia cuatro introduce un nuevo lugar, un nuevo *topos* que se opone al espacio familiar donde Manna ha sido fecundada. La *programación espacial*, a nivel discursivo, incluye así un desplazamiento que va del lugar de la fecundación de Manna al lugar del nacimiento de los niños. Es importante subrayar este desplazamiento porque muestra la realización de un itinerario que va de la tierra de los dioses a la de los hombres-tigres.

Si miramos de cerca ese itinerario, veremos que hay un alejamiento de los dioses y un acercamiento a los hombres-tigres. Entre un polo y otro hay una doble fecundación, la primera hecha por un ser *más-que-humano*, y la segunda, la de los hombres-tigres, por seres *menos-que-humanos*. Se podría decir, si se quiere, que se trata de seres *sobre-humanos* y de seres *sub-humanos*, unos están más allá y otros más acá de la condición humana propiamente dicha, y en medio se encuentra un espacio actancial libre que no puede ser sino el de los hombres. De esta manera Maleiwa, presumiblemente uno de los mellizos transformadores –y en todo caso en conjunción actancial con uno de ellos–, nacido de una fecundación de los dioses, *más-que-humanos*, y de una fecundación de hombres-tigres, *menos-que-humanos*, aparece como aquél que está destinado a ocupar ese lugar genealógico intermediario propicio a la creación de los hombres.



4.6. Notemos aquí que esta secuencia está construida, desde el punto de vista semántico, en torno a una isotopía vegetal. S1 es un actante fuertemente connotado como tal, no solamente a causa de su olor, tal como lo hemos mostrado, sino también a causa de su destino final y, más aún, porque su alimentación es de carácter vegetal: “*Siete lunas vagó en la soledad; durmiendo entre las grutas, andando entre las tunas y comiendo de los frutos que le deparaba su suerte*”.

Vista la importancia de lo vegetal en ese mito, ¿podría ahora sorprendernos el pasaje del fuego a través del *dominio vegetal* antes de llegar a manos de los hombres?

En tanto “vegetal” S1 se diferencia del Oponente –Manna de Kalamantuunay– porque el destino final de esta última es el de convertirse en alimento animal cocido, pero también porque su alimentación fundamental, tal como aparece en el mito, es igualmente de carácter animal. Recordemos que Kalamantuunay es antropófaga. Por el contrario, Manna es un consumidor de alimentos vegetales crudos y luego será alimento animal crudo para los hombres-tigres:

	<i>Alimentación</i>		<i>Destino</i>		<i>Olor</i>	
S1 (Manna)	vegetal	—	vegetal	—	vegetal	→ crudo
Op. (Kalamantuunay)	animal	—	animal			→ cocido

4.7. Digamos finalmente que en esta secuencia encontramos las pruebas calificantes que constituyen para nuestros héroes, Tumaju’le y Peeliyuu, la adquisición de la competencia necesaria para enfrentar al Oponente en la *prueba* principal o definitiva. Esas pruebas están figurativizadas por la caza, en la cual los niños (S1) vencen fácilmente a los hombres-tigres: “*Siempre los hombres-tigres convidaban a los niños para ver sus aptitudes en la caza; pero los niños les ganaban porque eran más listos y vivaces*”.

5. Quinta secuencia: La muerte de Kalamantuunay

5.1. La secuencia comienza con un desembrague temporal: “*Un día los hombres-tigres...*” Aquí se nos introduce a la prueba decisiva del relato en la cual S1 debe enfrentarse al Oponente. De allí que el tema inicial no sea otro que la caza.

Un embrague temporal, al final del texto, nos trae de nuevo al tiempo inicial del relato o, mejor, al tiempo del enunciador que da a su auditorio una información final: “*Desde entonces, el Alma de los felinos...*”

Aquí, a nivel actancial, aparece implícito el nuevo Ov. Se trata de la venganza, una venganza que intenta “recuperar” la muerte de Manna ya que sigue su misma programación.

Esta secuencia comienza con una nueva prueba calificante. Consiste en “*acertar en las pupilas de un hombre que miraba desde la luna*”. La prueba es propuesta por los hombres-tigres pero una vez más los niños son los vencedores. Esta nueva prueba, como las anteriores, permite a S1 la adquisición de competencia orientada hacia la realización de la prueba decisiva. Sin embargo, en esta prueba los hombres-tigres quieren vencer a los niños proponiéndoles un tipo de competencia en la cual piensan salir airosos, puesto que la especialidad de los hombres-tigres es el tiro con arco. En ese sentido, se trata de una prueba excepcional ya que es probable que los niños salgan derrotados.

En las pruebas precedentes los niños habían afrontado la especialidad de sus contrincantes. Vemos entonces, y es eso lo que nos interesa subrayar, una cierta graduación en el interior de un mismo tipo de prueba –en este caso la prueba calificante– que pertenece ya a una jerarquía, la del esquema narrativo⁴⁴.

44 “El modelo de Propp nos sugiere la posibilidad de leer todo discurso narrativo como una búsqueda del sentido, de la significación atribuible a la acción humana: el *esquema narrativo* aparece entonces como la articulación organizadora de la actividad humana que la erige en significación”. Greimas, “Les acquis et les projets”, pág 10.

El inventario jerárquico de las diferentes pruebas que se pueden encontrar en el interior de un sintagma performancial, hecho ya por Propp, podría ser enriquecido, nos parece, con un inventario de los diferentes Programas Narrativos que se encuentran en una prueba. La combinatoria de esos programas narrativos performanciales, de carácter puramente formal, estaría en la base de la constitución del relato a nivel profundo. El mito que estamos analizando es un ejemplo de la jerarquización de pruebas en el interior de las pruebas calificantes mismas.

Agreguemos que si S1 es el vencedor en la primera prueba –la caza–, ello es posible gracias al ejercicio leal de su competencia inicial, aquellas capacidades mínimas con las que todo actor se inicia en el relato. En esta segunda prueba, S1 tiene que recurrir al engaño; el enfrentamiento no es leal y exige en S1 el ejercicio de otro tipo de *saber-hacer*: “Entonces los niños subrepticamente falsearon las puntas de las flechas de los hombres-tigres cuando éstos dormían”. El “engaño”, como forma de expresión de la modalidad /saber/-hacer/ puede ser propuesto como un principio de clasificación de las pruebas, lo cual, al mismo tiempo, permitiría vislumbrar la posibilidad de una semiótica del “engaño”, configuración que es común a diversos tipos de relato. Hemos visto justamente cómo en una de las versiones del mito del origen del fuego que hemos analizado más arriba, el héroe, Junnuunay, debe también recurrir a su astucia, al engaño, para apoderarse del fuego que Maleiwa escondía en una gruta.

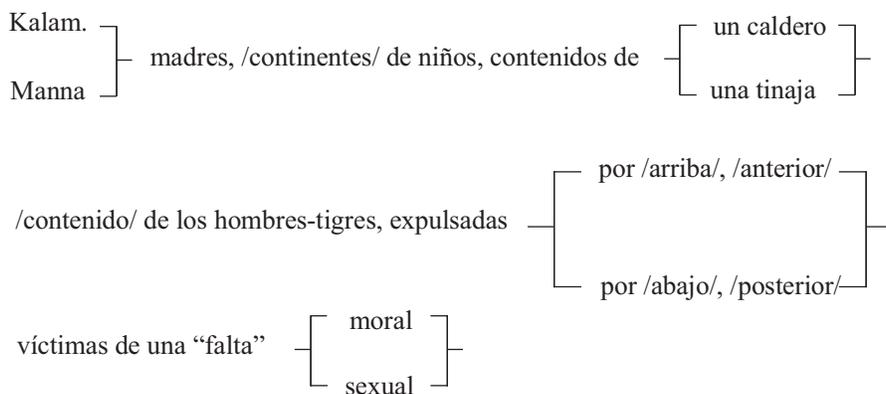
Abandonemos aquí esta breve digresión teórica que nos ha permitido, sin embargo, tomar conciencia de la forma cómo aumenta la tensión narrativa del relato que prepara la realización de la prueba definitiva.

5.2. La prueba decisiva está dividida en dos partes. En la primera parte S1 mata a Kalamantuunay, y, en la segunda, escapa a los hombres-tigres que intentaban hacer desaparecer a Tumnaju´le, quien se había transformado en nube para poder escapar. Este doblamiento de la prueba principal podría explicar la multiplicación de las pruebas calificantes. En efecto, este paralelismo intentaría poner de relieve la importancia del enfrentamiento y de lo que está en juego.

Greimas afirma que la duplicación o triplicación de las pruebas “no son más que multiplicaciones cuantitativas de los programas narrativos, cuyas significaciones funcionales (en el interior del esquema

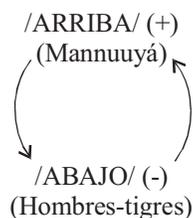
La homologación es completa si aceptamos que Kalamantuunay, en cuanto madre de los hombres-tigres, ha estado también, al menos virtualmente, “llena” de sus hijos. Una diferencia de la cual ya habíamos hablado: luego de ser ingerida por los hombres-tigres, Manna es expulsada por /abajo/ y Kalamantuunay por /arriba/, la primera por una cavidad /posterior/ y la segunda a través de una cavidad /anterior/.

5.3. Examinemos ahora el matricidio del cual acabamos de hablar. Si es cierto que los hombres-tigres no han “realmente” asesinado a su madre, no lo es menos que la comen y que, de esta manera, cometen, al menos simbólicamente, un matricidio. ¿Sería lícito afirmar que, a nivel profundo, este matricidio es una transformación del incesto cometido por Mannuuyá y que, en la medida en que esta falta es homologable a aquella cometida en la persona de Manna ésta, una vez más, viene a ocupar una posición similar, pero invertida, a la ocupada por Kalamantuunay? En otros términos: la “falta” cometida por los hombres-tigres contra Kalamantuunay, ¿no es acaso la misma, transformada e invertida, que la cometida por Simirriúu contra Manna? Nosotros creemos que sí. La “falta” es invertida ya que la primera es de carácter moral y la segunda de carácter sexual. Intentemos hacer un resumen esquemático, al mismo tiempo que intentamos completar la homologación que habíamos comenzado más arriba:



Parecería que el mito intentara mostrar la venganza de los niños, Tumaju'le y Peeliyu, hasta en sus detalles más pequeños y para ello la estructura del relato se construye a partir de una homologación casi perfecta entre S1 y su Oponente.

5.4. Finalmente, la transformación de los hombres-tigres –“*quedaron flotando en el aire como espíritus malignos*”– establece un nexo con la primera secuencia que es importante subrayar. Se constituye así un círculo que viene a confirmar nuestra hipótesis del equilibrio del relato mítico guajiro. En efecto, frente a un elemento venido de /arriba/, actorializado en Mannuuyá, corresponde otro, actorializado en los hombres-tigres, que viene de /abajo/. Vemos así el funcionamiento de un mecanismo discursivo que permite dar al *dominio de arriba* un elemento compensatorio del que había perdido. Ese ciclo compensatorio ya lo habíamos visto cuando analizamos las versiones del mito del origen del fuego. Se trataba entonces de dar una compensación al dominio mineral, el cual había perdido uno de sus elementos. Ese ciclo que acabamos de ver se sitúa sobre un eje diferente al caso anterior, se trata del eje de la verticalidad:



Ese itinerario es doblemente positivo y negativo. En primer lugar, va de /arriba/ hacia /abajo/. Es fácil atribuir, con apoyo en el texto y en la cultura guajira, una connotación positiva al primero y negativa al segundo.

Agreguemos que en la mitología guajira, como lo veremos más adelante, las fuerzas del mal se encuentran siempre en los sitios ubicados bajo la tierra, mientras que las fuerzas del bien, como Juyá, por ejemplo, habitan siempre espacios situados en la parte superior del eje vertical. En segundo lugar, el esquema parte de un dios bienhechor, Mannuuyá, y termina con seres perjudiciales para los guajiros.

6. Balance

Vamos a resumir las constataciones que hemos hecho en las páginas precedentes, las demostraciones que están aún inconclusas y algunos elementos que hemos dejado en suspenso aquí y allá.

6.1. Hay en el mito que acabamos de analizar tres ciclos que constituyen etapas de un *itinerario narrativo* orientado hacia un objetivo específico: el de hacer posible, gracias a una serie de transformaciones graduales, la creación del hombre. Para lograr ese objetivo, el mito nos ha conducido del *dominio divino* al *animal*, para, finalmente, colocar entre esos dos dominios el ser destinado a convertirse en el “abuelo”, como los guajiros mismos lo llaman, el dios Maleiwa, quien va a crear a los hombres, a darles una organización social y a protegerlos.

Los tres ciclos de los cuales hablamos son los siguientes:

A. Hay un círculo Simirriúu-Manna. En efecto, de unidos que estaban durante la fiesta en la cual se produce la fecundación, $S1 \cap S2$, los dos actores se separarán para reencontrarse más tarde, una vez que Manna ha sido comida y expulsada por los hombres-tigres. Sus excrementos son el origen del *abrojo*, del cual ya hemos hablado: “*desde entonces la Guajira se llenó de abrojos al asomo de las nieblas invernales*”. Hemos visto que Simirriúu es “*el invierno bravo, el invierno fuerte*”. Así, el invierno, Simirriúu, continúa fecundando a Manna en cada ciclo anual. Las transformaciones conjuntivas y disyuntivas entre Simirriúu y Manna estarían entonces en el siguiente orden:

$$S \cap M \rightarrow S \cup M \rightarrow S \cap M$$

S = Simirriúu

M = Manna

Es precisamente este primer ciclo el que abre y cierra la primera parte del mito puesto que es a partir de la muerte de Manna, cierre del ciclo, cuando comienza la segunda parte, donde se nos contará la historia de Tumaju’le y Peeliyuu.

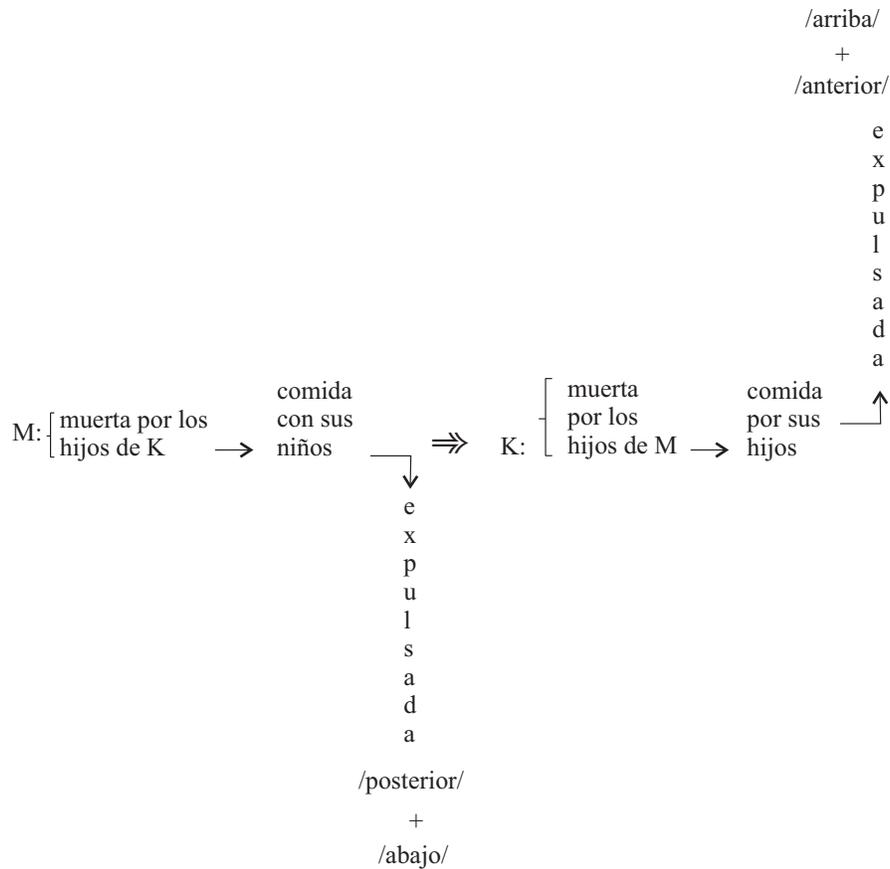
B. El segundo ciclo va desde el comienzo al final del mito. Es al mismo tiempo actorial y espacial. Actorial porque como lo hemos mostrado hay un paralelismo en el itinerario de Mannuuyá y los hombres-tigres:

Mannuuyá: /arriba/ → /abajo/

H-tigres : /abajo/ → /arriba/

Así, los hombres-tigres en su desplazamiento /abajo/ → /arriba/ van a compensar la pérdida que el *mundo de arriba* ha sufrido cuando Mannuuyá descendió, /arriba/ → /abajo/, para fecundar a Saiñ-Má, el corazón de la tierra. Pero este segundo ciclo es también espacial en el sentido de que él provoca una transformación en el eje vertical organizador del espacio.

C. El tercer ciclo concierne a la segunda parte del relato y va de la muerte de Manna a la de Kalamantuunay. Ya hemos mostrado los rasgos comunes a estos dos actores y ello nos permite ver cómo se articula este nuevo ciclo.



El esquema amerita algunas observaciones. En primer lugar, la segunda secuencia, como se ve, es una transformación de la primera gracia a algunos cambios simétricos fácilmente perceptibles. El rol pasivo de los hijos de Manna –puesto que ellos son comidos– se convierte en activo en el caso de los hijos de Kalamantuunay. En segundo lugar, Manna, expulsada por /abajo/ y por un orificio /posterior/, aparece transformada en Kalamantuunay, expulsada por /arriba/ y por un orificio /anterior/.

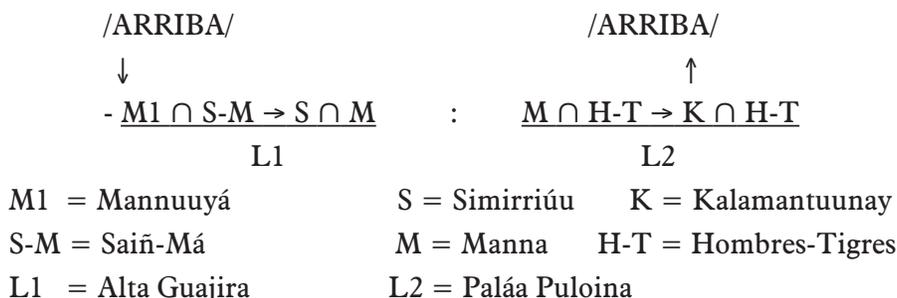
Los tres ciclos corresponden uno a la primera parte, otro a la segunda y el tercero a la totalidad del relato, y ellos estructuran el desarrollo fundamental de la “historia” contada por el mito.

A partir del esquema presentado arriba, podemos elaborar otro que resume mejor las diferentes relaciones que oponen a los dos actores M1 (Manna) y K (Kalamantuunay). Se puede decir que:

M : K :: /vegetal/ : /animal/ :: /crudo/ : /cocido/
 :: /abajo/ : /arriba/ :: /posterior/ : /anterior/
 : = es a
 :: = como

Con los términos contrarios de la secuencia se podría construir igual número de cuadrados semióticos que darían cuenta de las posiciones de los dos actantes y de los valores semánticos investidos en ellos.

6.2. Un nuevo esquema nos permitirá darnos cuenta más fácilmente de la simetría que sostiene la construcción del mito y del encadenamiento de las dos “historias” que él cuenta:



En efecto, nuestro mito –ya lo hemos dicho– cuenta dos historias, con una transformación en cada una. La primera historia abarca la fecundación de Saiñ-Má por Mannuuyá, y la de Manna por Simirriúu, esta última fecundación es una transformación de la primera. Esta primera historia se desarrolla totalmente en la Alta Guajira (L1), en el lugar familiar. La segunda historia es la de una “comida” y como en la primera se trataba de una doble fecundación, aquí se trata de una doble “comida”: los hombres-tigres se comen primero a Manna y más tarde a su madre, esta última, repitámoslo una vez más, transformación de la primera. Se trata de una transformación intertextual pero también invertida, puesto que mientras Manna es la madre que alimenta a sus niños, Kalamantuunay esconde el alimento a los suyos. La inversión no se detiene allí porque, como acabamos de mostrar, mientras la joven guajira actualiza los semas /vegetal/ + /crudo/ + /abajo/ + /posterior/, la bruja actualiza los de /animal/ + /cocido/ + /arriba/ + /anterior/. La segunda historia en cuestión se efectúa en un lugar conocido como Paláa-Puloína (L2).

6.3. Es necesario plantearse ahora el problema de las isotopías. Aparentemente, y sobre todo después de lo que acabamos de ver, hay en el mito una doble isotopía. La primera sería de carácter sexual y pertenecería a la primera parte del relato. La otra sería una isotopía alimentaria, de carácter antropofágica. ¿Cuál de las dos sería la isotopía dominante? A nuestro entender la isotopía sexual sería la más importante. Ese parecer se fundamenta en dos razones. Primero, porque se trata de un mito sobre el origen de los hombres, de los dioses, etc., y el sexo aparece como el medio esencial de esta reproducción. Es posible así establecer una correlación entre la isotopía sexual y la construcción del mito. La segunda razón consiste en el hecho de que ambas isotopías pueden reunirse en función de su relación metafórica. Como lo ha demostrado claramente Lévi-Strauss, “comer” tiene una fuerte connotación sexual que no sería difícil encontrar en diferentes culturas del mundo y en diferentes continentes.

6.4. El mito nos ha mostrado la división del mundo en dos zonas muy bien delimitadas: el mundo de los dioses y el de los animales. Habíamos dicho que los unos *eran más que humanos* y los otros *menos que humanos*. Maleiwa, situado en una zona intermedia, va a convertirse en el ser capaz de crear a los hombres justamente porque se encuentra en mitad de camino entre los dioses y los animales. Esta situación es la consecuencia

de su doble filiación divina (Simirriúu + Manna) y animal (fecundación por los hombres-tigres).

Con la creación de los hombres hecha por Maleiwa (según testimonio de la mitología guajira), y la creación de malos espíritus (“*Desde entonces el alma de los felinos, quedó esparcida en el mundo como alimento de WANULUU, el formador de los males, quien destruye cuanto hay sobre la tierra*”) se cerró el ciclo general de la creación.

Los primeros seres eran grandes dioses: Sawai-Piuushi, la oscuridad de la noche, madre de Saiñ-Má, Manuuyá, Paláa y Maitus pero también de Juyá. La generación intermedia es constituida por Manna, cuyo padre es todavía uno de los grandes dioses. Maleiwa pertenece entonces a la tercera generación, muy cerca de la de los hombres, pero siempre detentor de poderes sobre-naturales.

6.5. Esto que acabamos de decir supone que uno de los mellizos transformadores, en la ocurrencia Tumaju’le, es Maleiwa. Esto está claramente expresado en V2 y confirma lo que habíamos dicho de este mito: se trata del mito del origen de Maleiwa pero también del de los hombres. La versión recopilada por Perrin nos muestra que, enseguida, Maleiwa va a crear a los hombres. Ofrecemos también en las conclusiones un breve análisis de esta creación.

Notemos, para concluir este balance ya largo, que en este mito de la creación de los diferentes mundos, el nacimiento de Maleiwa, dios benefactor de los hombres, es mostrado al mismo tiempo que el de los malos espíritus Wanulu, los enemigos mortales del hombre. Parecería que en el pensamiento expresado en estos mitos los seres bienhechores y maléficos, el bien y el mal, fuerzas benéficas y destructoras, deben estar siempre juntas, como si unas no pudieran existir sin las otras.

6.6. Última observación. El mito coloca el mundo de los dioses como especie de mundo primero, a partir de aquí, todo el desarrollo del relato tiende hacia un objetivo que es el de hacer posible la creación del hombre a través del nacimiento del demiurgo Maleiwa. Como si se tratara de un mito “intermediario” cuyos términos finales no se encuentran sino con la creación del hombre. El mito plantea entonces, para cumplir este itinerario, la existencia de dioses y de animales, sin término de transición posi-

ble; es una oposición que hemos designado bajo los términos */más-que humanos/ Vs. /menos-que humanos/*.

El mito, en un largo desarrollo sintagmático y como por peldaños, se pone a resolver esta incompatibilidad a través de la creación de un término complejo que no puede ser otro que el del */hombre/*. Es por esto que Maleiwa tiene un origen medio-divino y medio-animal. Es, claro está, sólo una hipótesis ya que el mito recopilado por Paz no termina con la creación del hombre sino con la del demiurgo que los creará. Gracias a una serie de transformaciones el mito logra resolver, a través de un término complejo que queda sobre-entendido pero que nos es dado por el contexto, lo que al principio aparecía como irreductible.

VI. Los mitos

“Viaje al más allá” y “La historia de Ulépala”

“La historia de Ulépala” (Versión 2)

I. El paraíso de los muertos

Un joven llamado ULÉPALA, raptó a una hermosa muchacha y la llevó consigo a su vivienda, con la intención de recolectar entre sus parientes y amigos el valor de la dote que debía pagar por ella, y que de por sí se merecía como esposa. Pocos amantes habían encuadrado tanto en el amor como el de aquellas dos parejas que se fundían en un solo crisol de adoración.

Un día ULÉPALA, ensilló su mula, y en compañía de seis hombres emprendió viaje hacia lejanas tierras donde habitaban sus tíos, hermanos, parientes, amigos y conocidos, iba con la intención de recolectar: carneros, caballos, mulas, collares y demás bienes que debía entregar como precio de la novia. Y así durante el viaje, fue de rancho en rancho pidiendo dádivas de honor –OMNUWASHI SPÜLEERRUWA JIETCHON NII-PIRRE’ERAKAT–.

Había transcurrido una luna sin que ULÉPALA llegara. Entonces la joven dijo a su suegra, madre de ULÉPALA:

– Madre, estoy preocupada. Tanto tiempo sin venir mi esposo. Temo por su vida. ¿Dónde habrá ido?

– No os preocupéis, hija mía. Él vendrá pronto. Supongo que ha tenido que marchar muy lejos, donde habitan sus parientes allegados. Pero no os preocupéis, él os ama, y ansioso estará por regresar a vuestro lado.

Pero entonces la joven, preguntó con mucha angustia, mirando hacia lo lejos:

– Madre, dime: ¿Hacia dónde conduce ese camino?

– ¡Oh! ¡No, hija mía! Ese camino tenebroso conduce hacia los dominios encantados del espíritu MALINOT. El más soberbio y amargo de los WANULUU. Por ningún motivo se os ocurra transitarlo, porque os perderéis irremisiblemente.

La joven guardó silencio, pero con cierta reserva.

Entonces la joven, a escondidas de su suegra se fue por el camino prohibido. Más cuando hubo caminado cierto trecho, he aquí que se le apareció un tigre que de inmediato la devoró. Pero... la sombra de la joven proyectada sobre el suelo, tomo sus propias apariencias y volvió de nuevo a ser de carne y hueso pero con naturaleza distinta que tienen los espíritus errantes, llamados YOLUJAA.

Al volver la joven a su casa, convertida en YOLUJAA, se acostó tranquilamente y no habló.

Entonces la suegra, preguntó a su nuera:

– De donde vienes a estas horas, hija mía. ¿Dónde estabas hace poco? Te buscaba y no te hallé.

Mas la joven no respondía porque ya no era de este mundo.

La suegra, en vista de que no respondía a sus palabras, guardó silencio.

Mas la joven, al llegar la madrugada se levantó de su lecho y siguió el rumbo que antes había tomado su marido.

Había transcurrido una luna completa cuando ya ULÉPALA venía de regreso, trayendo consigo: carneros, cabras, caballos, burros, mulas, collares y reses, para el pago.

Cuando ya venía de regreso, vieron a lo lejos una silueta blanca, cuyas apariencias de mujer, se asomaba y ocultaba bajo las brumas del atardecer.

Entonces ULÉPALA, mandó a que sus hombres prosiguieran la marcha, mientras él, desviaba su ruta para ver de cerca de quién se trataba.

Pero... Cuál no sería su sorpresa, al ver que era la imagen viva de su amor... Y en el acto la abrazó y le habló; pero ella permaneció callada e indiferente, estaba sustraída de toda realidad, de toda emoción y de toda identidad.

Y durante aquel encuentro, ni un momento dejó de contemplarla, hasta que por fin la hizo montar en la grupa de su caballo para traerla de nuevo a su vivienda.

Y cuando hubieron llegado; él, ansioso de poseerla, hizo que se acostara y se despojara de sus vestiduras. Mas ella, obedeciendo se acostó con él; pero se negó a desnudarse y copular.

– ¿Por qué no brindas el calor de tus delicias que ha fermentado mis caricias? ¿Por qué te muestras fría e indiferente y no calmas esta fiebre que me abraza?

Entonces ella, rompiendo su mutismo, respondió:

– Lo haré, amado mío; pero tendrás que ir conmigo a casa de mi familia abandonada.

– ¿Y qué tanto es eso? Una y mil veces lo haría, con tal disfrute las dulzuras de vuestro cuerpo. De inmediato montaron a caballo y se dirigieron hacia el lugar donde vivían los padres de la joven, los cuales ya no pertenecían a este mundo.

Cuando hubieron llegado, todos los antepasados y familiares que habían muerto estaban congregados aguardando su regreso. Y cuando ellos llegaron... Los familiares de la muchacha, saludaron con efusión al flamante cónyuge invitado. Y enseguida se dispuso a que preparasen comida.

Los amantes colgaron sus chinchorros, y se dispusieron a las caricias. Pero en aquel instante la muchacha se levantó y dijo:

– Aguardadme unos momentos mientras hago mis necesidades inmediatas.

Entonces ella, avanzando algunos pasos desapareció en las sombras para no volver.

Y al amanecer, ULÉPALA se vio que estaba tendido en medio de las tinajas de un viejo cementerio.

Fue tan grande su tristeza y su amargura, que en el acto quiso morir. Más él, no se alejó del cementerio, sino que permaneció llorando y pensando en la desaparición de su dulce amada. Allí transcurrió un día y una noche. Otro día y otra noche. Mas, a la tercera noche, los espíritus de los antepasados y parientes de su novia que vivían en JEPIRA, vinieron en gran tumulto e hicieronle compañía y le confortaron.

Más, a la mañana siguiente, los espíritus de ultratumba volvieron a sus cuevas y dijeron a la joven uno a uno: primero hablaron los hermanos ya difuntos:

– Hermana, ¿por qué hacéis sufrir tanto a nuestro cuñado? ¿Por qué no le confortáis el ánimo haciéndole compañía? ¡Pobre cuñado! Lo hemos visto llorar amargamente sin que a su espíritu se avenga un mínimo consuelo.

Luego hablaron sus tíos:

– ¿Os place ver sufrir a nuestro suegro? ¿Por qué no le prodigáis los amores que merece?

Después hablaron sus abuelas:

– Nieta, andad y consolad a vuestro marido. Recordad con qué amor os espera.

Después que todos los espíritus hubieron hablado, ella sintió tristeza en su corazón y se dispuso a hacerlo venir a sus mansiones.

ULEPÁLA, lloraba y lloraba, apoyado sobre una botijuela, cuando de pronto... vio venir a lo lejos una figura de mujer montada sobre un asno profusamente enjaezado y con todos los atuendos de una mujer rica.

El joven, algo confuso enjugó sus lágrimas y pensó si se trataba (trataría) de su bella mujer. Mas la distancia aún hacia irreconocible a la persona, hasta que ya un poco más cerca, vio con sorpresa que sí era su mujer.

Cuando la dama se detuvo y se apeó de la montura, él, ansioso y contento, corrió y la estrechó en sus brazos, exclamando:

– ¡Amada mía! ¡Amor mío! ¡Has vuelto! Qué dulce momento para mi corazón y mi alma transida de penas.

Y en el acto: la besó, la apretó y la sintió. Y así se dio cuenta que su dulce amada no estaba muerta, sino viva. Que no era espíritu, ni espectro ni fantasma vaporoso; sino aliento perfumado de carne y hueso.

Y zafando sus provisiones de la anjalma, dijo:

– Amado mío, aquí os traigo UJOLÜ y algunas presas de carne, para que bebáis y comáis. Tal vez habéis creído que vengo del trasmundo donde vagan las sombras olvidadas. No, Amor mío. Sólo me ausenté unos momentos a ver mis predios, y a darme cuenta de mis padres, quienes desde hace tantos días también deseaban verme. Pero ya no os preocupéis. Aquí estoy de nuevo a vuestro lado. Compartiré con vos las alegrías que siempre hemos compartido. Estos serán nuestros momentos más felices. Desde ahora me dedicaré a borrar vuestras penas y a colmar de alegría vuestra vida.

ULÉPALA, al escuchar aquellas palabras tan dulces se sintió arrebatado, y estrechó y besó más a su amada:

– Amor mío, siempre os pensaba. Pero ahora os sirvo. Estoy consagrado a vos y os adoro. Viviremos felices en mi tierra, y tendremos numerosa prole.

Cuando ULÉPALA decía esto, la joven recién llegada replicó:

– Amado mío, lamento deciros que aquí sobre este suelo no me consagréis vuestro amor. Si en verdad me amáis, aceptad mis requerimientos. Os he venido a buscar para que estéis a mi lado en la tierra de mis padres. Allí seréis feliz junto a mí como yo puedo serlo en esta misma tierra junto a vos.

ULÉPALA, por el amor tan grande que sentía por su amada, aceptó. Y juntos aquella noche se fueron a pernoctar a casa de sus propios familiares.

Cuando llegaron a la casa de ULÉPALA, toda la familia de éste, sintió alegría, y hubo fiesta en honor a su retorno aquella noche. Luego la joven, colgó su chinchorro en sitio aparte para disfrutar las delicias del amor.

Entonces, cuando ambos estaban juntos y entrelazados cuerpo a cuerpo, él la propuso para que copulara, pero ella se negó diciendo:

– Amado mío, podéis hacer conmigo todas las caricias deseadas; pero no puedo entregaros mi cuerpo para la cópula. No, eso no. Me niego por los momentos. Esperad que llegemos al lugar convenido. Por ahora, para abreviar nuestra ida disponed que sacrifiquen un cabrito de dos meses; hagan de él un TULÜJASHI para que nos sirva de avío en nuestro viaje. Haced que eso se prepare esta misma noche, en cuanto que prontamente y antes de la madrugada nos habremos de marchar.

ULÉPALA, acatando las palabras de su amada, mando a sacrificar el cabrito, Y ya dispuesto, hizo aprovisionarse de UUIJOLÜ, leche cuajada y demás vituallas requeridas para un largo viaje. A la media noche, cuando todas las cosas estaban dormidas, ULÉPALA y su amada se levantaron, ensillaron un caballo blanco, se vistieron, acomodaron los avíos y se fueron.

Los dos amantes habían tomado un rumbo desconocido. Ella iba jineteadando el corcel mientras él, sentado sobre las ancas espoleaba los pasos veloces de aquella cabalgadura siniestra. Una sensación de vértigo causó a ULEPÁLA el despegue del corcel. Las cosas del mundo corrían como plástica nubosidad ante sus ojos. La vertiginosa carrera de aquella extraña cabalgadura era como para desvanecer el equilibrio de la vida guiada y empujada por controles de ultratumba.

ULÉPALA quiso que los pasos del caballo fueran suaves, pero ya no había tiempo, la convulsión de la pesadilla llegaba a su punto culminante cuando el caballo se detuvo junto al mar de la superficie inquieta.

Cuando detuvieron su marcha a las orillas del mar, la joven, todavía envuelta en las nieblas de la noche, dijo:

– Amado mío, bajad del caballo, hemos llegado.

ULEPÁLA obedeció, y aunque grande fue su sorpresa, él no pidió explicaciones. Entonces ella, desensilló el corcel, dejó los aperos en el suelo, dio un fuerte latigazo al caballo, y éste como si fuese una nube de polvo se desvaneció en el acto.

Y dijo Ella:

– Mi hombre, si sois valiente, ¡venid!

Y echándose al hombro los enseres, y tomando a su esposo de la mano se dirigió hacia una oscura caverna que las aguas habían modelado en los cantiles.

ULEPÁLA y su bella esposa penetraron en el interior de la caverna, que se prolongaba a través de las profundidades del mar. Más, dentro de ella hacía un frío intenso, gélido y envolvente como las ventiscas de las cumbres que paralizan la sangre.

Las piedras goteantes, destilaban un sudor frío que punzaba las carnes. Y a medida que atravesaban aquella caverna de filosas rocas, ella lo confortaba y lo abrigaba con sus amplias mantolas.

Así atravesaron la extensión del mar, hasta que por fin llegaron al otro extremo.

Llegados que hubieron a la orilla opuesta, ella dijo a su marido:

– Amado mío, Esperadme aquí. De inmediato vuelvo.

Habían llegado a la Mansión de los Espíritus, a la región etérea de JEPIRA donde todas las almas guajiras van a descansar eternamente. Habían llegado al “Paraíso de los Muertos”.

Abandonado ULEPÁLA junto al mar, su mujer se dirigió hacia colinas azules donde moraban los espíritus de su otrora parentela.

Cuando vieron llegar a la mujer, sus hermanos le salieron al encuentro y le dijeron:

– ¿Qué habéis hecho de nuestro cuñado?

– Lo he dejado abandonado junto al mar.

Y preguntaron sus tíos:

– ¿Qué habéis hecho de nuestro suegro?

– Lo he dejado junto al mar, a expensas de su propia suerte. Y preguntaron sus abuelas:

– ¿Qué habéis hecho de nuestro yerno?

– Lo he dejado dormido al arrullo de los vientos de la mar.

Entonces los espíritus modulando sus voces dijeron al unísono:

– Traedlo a nuestros lares para que lo conozcamos y comparta con nosotros la alegría de nuestra mansión.

La joven entonces, fue de nuevo a las orillas del mar, y trajo consigo a su marido.

Los habitantes de aquellas tierras eran cordiales y hospitalarios y enseguida prepararon comida para el nuevo huésped. Y cuando llegó la noche de aquel mundo, la joven mujer colgó su chinchorro. Y ya juntos en el lecho conyugal él le dijo:

– Hasta cuando, mujer mía, me hacéis sufrir esta espera tan larga. Tengo grandes deseos de copular con vos.

La joven dejábase tocar, besar, acariciar, pero no permitía que su hombre la poseyera.

– Amor mío. No os impacientéis, ya tendréis tiempo de hacerlo. Pero por ahora no puedo complaceros. Y...¿Quién más que yo anhela ese deseo tan vehemente? Es imposible para mí hacerlo. Hay algo que nos impide compartir a plenitud nuestros amores. Por ahora, controlad vuestra impaciencia.

Y la joven se negaba...

Y él le reprochaba:

– ¿Acaso habéis faltado a vuestra fidelidad, o es que no me consideráis suficientemente hombre para vos?

– La joven se mantenía en su rotundo no.

ULÉPALA sentía enfado y mal humor ante aquella negativa tan categórica y contundente.

Mas, cuando ella lo acariciaba tratando hacerle comprender sus razones, él se mostraba desdeñoso y molesto:

– ULÉPALA, amor mío. Comed, aquí tenéis todo sazonado a vuestro gusto, Pero ULÉPALA, aflorando su disgusto, respondía:

– No tengo hambre. No tengo apetito. No he venido a comer sino a estar con vos.

Y así, en la misma forma transcurrieron tres noches consecutivas sin que la joven esposa accediera a complacerlo.

Los días los pasaba ocioso, pensativo y triste. Así pasaba sus horas, acostado y meciéndose al compás de su ansiedad.

Al cuarto día, una de las abuelas de la joven se llegó hasta él y le dijo:

– Yerno mío, pasáis los días sumido entre grandes sufrimientos: ¿Por qué no me hacéis un trabajo para que se os desvanezcan las penas? Mirad, allí, en aquella parcela tengo un sembrado de algodoneros. ¿Serías tan bondadoso en tundir y desherbar las malezas que lo envuelven? Hacedlo hijo mío, con esa actividad se os expandirá el ánimo y olvidaréis un poco vuestras penas.

Cuando la vieja dijo esto, ULÉPALA accedió muy satisfecho. Tomó la pala en sus manos y se dirigió hacia la parcela donde crecían los algodoneros. Y de seguidas desbrozó los hierbajos que cubrían las plantaciones. Podó los ramojos inútiles y las albercó para que empozaran las aguas en sus troncos y así se preservara por más tiempo la humedad de los plantíos.

Después de haber hecho aquel trabajo, se reclinó a descansar bajo la sombra de uno de los algodoneros. Mas la vieja, viéndolo sumido en tristes pesares, fue donde la joven, y le dijo:

– Hija mía, llevadle comida a vuestro marido y llenadlo de consuelo. Le he pedido que me hiciera un trabajo, y ya presto lo realizó. Llevadle algo de comer y estad con él unos momentos. La joven, acatando aquellos consejos, preparó abundante comida y llevóle a su marido.

Y cuando llegó junto a él, lo sorprendió dormido:

– Amor mío, estáis extenuado. Aquí os traigo comida.

Más él, complacido y complaciente con ella, hizo que se sentara a su lado. Y luego la miró profundamente con ansiedad y amor. Y le dijo:

– Amada mía, comed conmigo.

– Sí –respondió ella.

Cada momento tomaba una porción de alimento y poníala en su boca. Y dábale de comer con sus propias manos. Ambos compartieron aquella deliciosa compañía. Más después de haber comido. Se tendieron en el suelo, y platicaron, se acariciaron con ternura, unieron sus labios en prolongados besos y ambos sintieron estremecer sus cuerpos. El deslizó sus manos por entre los escotes de sus vestiduras y acarició sus senos turgentes y lascivos.

– Amor mío, os amo mucho, complacedme en esta hora. ¿Acaso no sientes la misma sensación que estremece todo mi cuerpo? Y las inhibi-

ciones liberaron sus fuerzas, y ya nada los podía contener. Una fuerza ciega los aproximaba más al paroxismo del amor y la unión.

La joven inadvertidamente, bajo el influjo de una emoción incontrolada fue cediendo cada vez más a la dulce tentación. Y... Así la estrechó, la conmovió con todas sus ansias, la acomodó en supino, safó sus ropas interiores, desajuntó sus muslos, enfiló su miembro varonil hacia su vulva y ensayó sus movimientos de rítmico vaivén. Y sintió sobrevenir el orgasmo... y ella en su éxtasis decía:

– Hombre mío, os lo advertí. No era tiempo de hacerlo. Os habéis apresurado, y por este acto, habréis de perderme para siempre.

Y cuando esto dijo... En él se producía el orgasmo tras una fuerte eyaculación de locuras incontroladas.

Terminado el acto de nuevo quiso estrecharla con ternura, pero... qué sorpresa... al volver en sí, se encontró solo. Había copulado con la sombra de su amada. Había satisfecho sus ansias con la imagen espectral de una mujer que había muerto tiempo atrás devorada por un WANULUU. Más, cuando se percató de su error y de su lamentable estado, vio con horror que había derramado su semen sobre la tierra.

Impresionado ante aquel insólito percance vio con estupor que aquella emisión viscosa se transformaba en una mariposa blanca, que lentamente remontó las alturas hasta perderse en los ámbitos inaccesibles de los espacios infinitos.

Súbitamente se operó en los ojos de ULÉPALA una transformación inverosímil. Se vio de pronto perdido en una extensión desértica y vacía, desolada y triste. Las visiones que antes había tenido, habían desaparecido como un sueño. Había sido traspuesto a los umbrales de otros tiempos y otras tierras.

II. “Los dominios de JUYÁ”

Andando por aquellas soledades sin saber qué hacer, vio de pronto sobre la arena un tropel de innumerables huellas como de ganado en pie que trashumaba de Sur a Norte.

Aquella pista, enfilada en una misma dirección, indújole a pensar que algo de vida rastreaba por aquellas soledades, y se dijo:

– Quisiera la fortuna que estas huellas de ganado me conduzcan hacia un lugar insospechado. No importa la distancia que tenga que vencer. Las seguiré sin descanso hasta encontrar su punto de llegada.

Y siguió tras la pista del rebaño enorme.

Andando y andando, llegó al atardecer hasta un lugar misterioso, de verdes pastizales y de fresco ambiente. Un aire de frescura perfumaba la campiña. Los nublados eran perennes. Había llegado sin saberlo a las tierras donde JUYA solía veranear. Allí en los alrededores había manantiales, arboledas, corrales, vallados y un sin fin de cosas que hacían pensar en la presencia de un riquísimo estanciero.

Pero lo más curioso era que todo tenía un aspecto descomunal ante sus ojos. Cuando tales cosas observaba, he aquí que los moradores de aquel lugar se sorprendieron al ver la figura extraña del recién llegado, que se paseaba por las talanqueras observando el ganado. Y se dijeron sorprendidos:

– ¿Qué? ¿Qué ven nuestros ojos? Jamás hemos visto esa figura extraña. Y... Corrieron alarmados y... participaron a JUYA:

– Padre, nuestros ojos han visto algo raro en las talanqueras de vuestros corrales. Un bicho raro se pasea de un lado a otro, sin que podamos saber de qué se trata.

Entonces JUYA, personalmente se dirigió hacia las talanqueras, y vio con sorpresa que se trataba de un hombre.

Entonces JUYA, aproximándose al desconocido le inquirió:

– ¿Quién sois vos, que sin permiso mío os habéis atrevido a traspasar vuestras plantas sobre mis dominios? Contestad: ¿De dónde sois, de dónde venís y qué buscáis?

ULÉPALA, todo tembloroso y con grande miedo respondió:

– Perdonadme Señor, que haya venido a tus dominios sin saber el riesgo a que me expongo. Yo vengo de lejos. He olvidado mis vivencias anteriores. No tengo conexión con mi pasado y estoy como sustraído de toda realidad. Sólo sé que vengo desde muy lejos, sin saber hacia dónde voy. Cuando me ví extraviado en el desierto, ví de pronto las huellas de

vuestro rebaño; y siguiéndolas me dije: Hacia un lugar me han de conducir estas huellas de ganado, las seguiré. Por eso Señor, no ha sido otra cosa mi intención, sino la de querer sobrevivir al infortunio que amarga mi suerte. Os suplico Señor, por la memoria de mis padres que tengáis compasión (piedad) de mí. Hace poco fui engañado por una mujer a quien yo amo. Pero la infeliz me ha hecho padecer los peores sufrimientos dejándome abandonado en el desierto.

Entonces JUYA, suavizando su gesto, respondió:

– No debiste aceptar los requerimientos viles de aquella mujer infortunada cuya larga espera hizo madurar en vos aquel deseo insatisfecho. Pero no importa, olvidad sus pasos, su rostro, sus palabras y todos sus actos; porque desde ahora seréis mi huésped.

Dicho aquello, JUYA llevó al joven hasta una enorme enramada.

Y las criadas de JUYA trajéronle un banco de madera para que se sentara. Pero qué sorpresa la de ULÉPALA, tan pronto se fue a sentar en el banco, éste se transformó en un enorme jabalí furioso. El joven sorprendido ante aquel percance saltó intempestivamente del lomo del jabalí. Mas JUYA se reía –NIMPI Ja AKACHI –Jugaba con él–.

Luego, las sirvientas de JUYA, colgaron al joven un chinchorro extremadamente grande, para que descansara. Más ULEPÁLA, no podía rehusar de aquellas atenciones, y así tuvo que acostarse, y... parecía un muñequito de barro dentro de aquel chinchorro gigantesco.

La vivienda de JUYA era descomunal y suntuosa. Sus sirvientes eran numerosos: ágiles y muy serios. JUYA era de contextura fuerte, alto, grueso, panzudo. Su rostro era bellamente feo, y su cabellera blanca y abundante caía sobre sus hombros como una cascada de espumas. Su aristocrática vestimenta era amplia, de gris reluciente con solapas de grana. Sus sandalias eran gruesas, y siempre solía llevar en sus manos una vara (bejuco) flexible de quebrada forma, que a cada momento solía restallar en el suelo con estruendoso ruido (alude al Rayo de las tempestades). JUYA tenía una voz sonora y profunda en sus momentos de humor; pero violenta y fragorosa en sus momentos de rebelde furia.

Establecido ULÉPALA en el nuevo reino, fue atendido y admirado. Aquel día de su llegada, JUYA le obsequió un cabrito para que comiera, ya

que no podía equipararse con la exagerada comida de JUYA, quien diariamente se comía una vaca entera.

– Hijo mío, tomad este cabrito, beneficiadlo a vuestro modo y comedlo según convenga a vuestras necesidades.

– Así lo haré padre– Respondió ULEPÁLA muy contento.

Y la carne de aquel cabrito duróle unos diez días, ya que sólo comía lo justamente necesario. Y diariamente, el régimen de sus comidas era:

El primer día, fritó la sangre del cabrito y la comió.

El segundo día, asó las patas y las cañas, y las comió.

El tercer día, comió los bofes y los riñones.

El cuarto día, se comió el hígado y el corazón.

El quinto día, comió las tripas y el mondongo.

El sexto día, comió la nuca y el espinazo.

El séptimo día, se comió la cabeza, y por consiguiente: la lengua, los sesos y las orejas.

El octavo día, se comió las pulpas de las piernas.

El noveno día, se comió las paletillas.

El décimo día, se comió el esófago, las costillas y el pecho.

Y así distribuyó ULEPÁLA su gran economía. Mas JUYA, mandábale yuca, batatas y demás ingredientes para sus platos.

Un día, JUYA fue a visitarlo a su habitación, y llevóle algunas armas de cacería:

– Hijo mío: Me parece que os sentís incómodo al no desempeñar ninguna actividad que ponga en juego el ejercicio de vuestras facultades y las energías de vuestro cuerpo. Aquí os traigo estas armas de cacería para que por cuenta propia procuréis vuestro alimento y el hambre no se apodere de vuestras carnes. Con ellas, obtendréis algunas piezas de cacería que puedan satisfaceros la barriga. De paso, yo también seré beneficiario de lo que podáis obtener.

Y entrególe un arco y unas flechas. Las flechas eran:

SIWA'ARRAI, KOCHOMPAKIIRÜ, JATÜ, IRRAMOUWA, KACHUWEERRA y una JUNAAAYA.

Y díjole:

– Hijo mío, tomad este URRACHÍ (arco) y estas flechas (SHIPI), para que vayáis de cacería donde yo os indique.

Este SIWA'ARRAI (flecha con punta de hierro), es para que cacéis animales mayores, tales como: Venados, maticanes, dantas, jabalíes, váquiros y tigres.

Y entrególe un par de aquellas piezas.

Esta KOCHOMPAKIIRÜ (flecha cuya punta termina en una pelota de cera), es para que cacéis pájaros, conejos, picures, lapas y lagartos.

Este JATÜ (especie de dardo que termina en una pelota de cera y clavo), es para que cacéis paujies, guacharacas, pavitas, palomas perdices.

Y entrególe un par de aquellas piezas.

Esta IRRAMOUWA (flecha cuya punta de hueso semeja una cabeza de carnero), es para que cacéis: cachicamos, ardillas, zarigüeyas.

Y entrególe un par de aquellas piezas.

Esta KACHUWEERRA (flecha cuya punta remata en un clavo de metal), es para que cacéis micos, marimondas, zorros, puerco-espines, cuchicuchi, comadreas y mapurites.

Y entrególe un par de aquellas piezas.

Y esta JUNAAAYA (honda), es para que os defendáis de los peligros y la saña de cualquier malvado.

Entregadas las armas, añadió JUYA:

– Ahora que tenéis todos los útiles de cazar en vuestras manos, id a buscar algunas piezas de cacería. Andad, internaos en el bosque y traedme perdices, conejos, venados o cualquiera otra carne de animales silvestres.

Sin mayores explicaciones, despachó a ULÉPALA para que fuera de cacería.

Cuando llegó al bosque más tupido, ULÉPALA vió una multitud de jóvenes que correteaban, jugaban, cantaban, danzaban y conversaban animadamente. Las voces de aquellos jóvenes eran ininteligibles y extrañas. Algunos cantaban dulces melodías y llevaban en sus cabezas vistosos penachos. Algunas jóvenes coquetas flirteaban y hacían sus amores, mientras otras vestían amplias mantolas.

Los jóvenes tenían puesto el SHE'EBE, el KOTSÜ y el MOLONO. Unos disfrutaban de extrañas comidas y bebidas mientras otros, silbaban y fumaban.

El ambiente de la dulce algarabía ocupaba un área extensa de sombreadas arboledas, bajo las cuales se divertían las más hermosas señoritas.

Extrañado ante aquello que veía, recorrió gran parte de la selva, y se volvió a casa sin ninguna presa.

Entonces JUYA le preguntó:

– ¿Dónde están las piezas de vuestra cacería?

– Padre, he recorrido la selva muy adentro, pero nada he podido conseguir. Parece que los animales allí no existen o han huído a otros sitios apartados. Durante mi rastreo sólo vi una multitud de jóvenes que se divertían en bailar, tocar, jugar, cantar, corretear y conversar...

– ¡Ah hijo mío! Me habéis decepcionado –Le interrumpió JUYA con cierto enfado–. ¿Acaso no comprendiste mi mandato? ¡Esos jóvenes que viste son los animales objeto de cacería muchacho! Andad, volved... y traedme un puerco-espín para comer.

ULÉPALA, fue de nuevo al sitio donde antes había visto la multitud de jóvenes, pero... ya todos habían desaparecido. Apenas había quedado un terreno plantado de PARRULUWAS (equinocactus). Ansioso buscó a los jóvenes; pero todo fue inútil.

Mas, ya cansado de recorrer los montes, regresó a casa, y dijo a JUYA:

– Padre, volví al sitio donde antes vi a los jóvenes pobladores de la selva; pero ya todos se habían marchado. En el campo donde ellos jugaban sólo vi plantaciones de PARRULUWAS. De tal suerte que no vi puerco-espines.

Entonces JUYA contesto:

– Hijo mío, me habéis decepcionado. Esos PARRULUWAS son los puerco-espines que os mandé a buscar. Andad, disparad vuestra flecha contra ellos y traedlos.

Entonces ULÉPALA volvió al sitio. Y viendo los plantados de PARRULUWA, colocó en el arco el KACHUWEERRA, disparó contra ellos

y atravesó tres cactus que al instante se transformaron en tres erizados puerco-espines.

Desde entonces los puerco-espines cuyas erizadas púas semejan las espinas de los Equinocactus, habitaron las selvas como animales silvestres.

Mas ULÉPALA, recogiendo su presa, se la llevó a JUYÁ, quien muy contento los desolló y se los comió en el acto.

Al siguiente día, JUYÁ, dijo a su protegido:

– Hijo mío, hoy quiero ser delicado en mis comidas. Id pues, al SALATSHI (selva xerófila) y traedme diez conejos.

ULÉPALA de inmediato se encaminó al SALATSHI par cumplir el mandato. Más, cuando llegó, no vio conejos por ninguna parte, solamente tunas orejonas con erizadas espinas que le impedían caminar.

Con mucha dificultad caminó por entre las tunas escudriñando las supuestas madrigueras donde duermen los conejos. Pero todo fue inútil. Nada pudo conseguir. Y como ya se hacía tarde, se volvió a casa de su Protector.

– ¿Qué ha sucedido? ¿Dónde están los conejos?

– Padre, busqué por todas partes los conejos, pero no los encontré en el sitio que me indicaste. Sólo vi tunas atropadas que me impedían caminar. Busqué en vano sus madrigueras, pero nada encontré. Luego, como ya se hacía tarde me volví sin traeros nada.

– ¡Ah! ¡Qué cándido soís!, hijo mío. A las claras se ve que no entendéis mis palabras, ni sabéis tampoco distinguir una imagen alucinante, de una realidad cualquiera. Andad de nuevo al SALATSHI y flechas esas tunas que vistéis a vuestro paso. Ellas son los conejos que os mandé a buscar.

El joven, sorprendido ante aquel caso tan extraño, rápidamente corrió a dar cumplimiento a su misión.

Mas, cuando llegó al sitio, flechó tres tunas con el KOCHOMPA-KIIRÜ, y enseguida se transformaron en conejos. Los cuales, unos cayeron muertos en el acto, y otros corrieron despavoridos a esconderse en (entre) los matorrales.

Y aquellas tunas se volvieron conejos de grandes orejas.

Desde entonces los conejos fueron silvestres, y sus orejas semejaron a las de las tunas espinosas que crecen en los montes ralos de la Guajira.

ULÉPALA, recogió los conejos y se los llevó a JUYÁ, quien muy contento hizo guisos muy sabrosos.

Al siguiente día, JUYÁ se antojó comer auyamas. Y dijo a su protegido:

– Hijo mío, andad a mi conuco y traedme unas auyamas para que sirvan de ingredientes a mis comidas. Hoy quiero comer un sancocho de cecina bien recargado de auyamas.

Y señalando hacia el Sur, despachó a ULÉPALA, diciendo:

– Tras de aquella loma, está mi conuco.

Más, cuando el joven llegó al otro lado de las lomas, no vio conuco ni sembrado alguno. Sólo vio hermosas mujeres vestidas de amplias mantas con solapas verdes. Unas tenían senos recién formados, otras tenían pechos abultados, otras eran cabezonas pero muy bien proporcionadas.

Sentadas las mujeres dialogaban en tenues voces que ULÉPALA no pudo comprender. Entonces ULÉPALA les preguntó:

– Por casualidad, madres de mi amigo, ¿No sabéis dónde tiene JUYÁ su conuco sembrado de auyamas?

Pero las mujeres permanecían mudas e indiferentes.

Luego ULÉPALA volvió a insistir:

– Decidme mujeres, ¿Dónde se encuentra el conuco de JUYÁ? Pero las mujeres callaban. Cansado ya de preguntar y en vista que las mujeres no respondían, el joven se volvió.

Y cuando llegó:

– Padre, me fue imposible encontrar vuestro conuco. Busqué por todas partes pero no vi ningún sembrado, sólo me topé con unas mujeres vistosamente vestidas que conversaban en un extraño lenguaje. Les pregunté, pero no me respondieron. Se mostraban indiferentes y ni siquiera me miraron. Jamás he visto mujeres más presuntuosas.

Entonces JUYÁ, contestóle con pesar:

– Pero... Como es posible hijo mío, que seáis tan poco galante, que ni siquiera os atrevéis a rodear con vuestro brazo el cuello de una de esas her-

mosas MAJAYURAS. ¡Ah! Vuestra impotencia de ánimo ni siquiera da para torcer el cuello de una de esas mujeres. Pues, andad, hijo mío. Andad de nuevo. Y cuando veáis a esas mujeres, torced sus cuellos y veréis que se transformarán en auyamas.

ULÉPALA, al escuchar aquellas explicaciones se volvió al sitio indicado. Y vio con sorpresa que las mujeres murmuraban en su extraño lenguaje. Mas ULÉPALA, tan pronto llegó, tocó sus vestiduras, acarició sus hermosos labios y sintió lástima por ellas. No quiso dañarlas... pero... acordándose de sus percances anteriores se recriminó, diciendo:

– ¡Ah! No debo tener deseos impuros que pongan en peligro mi existencia. Estas mujeres no son reales ni tampoco tienen emoción.

Y... diciendo esto, tomó a una de las jóvenes por la cabeza, y le quebró la nuca.

Y las mujeres gritaron de repente: ¡TANUT TEEE! ¡TANUT TEEE! ¡Mi cuello!, ay de mi cuello...!!

Y en el acto se convirtieron en auyamas.

Y las de seno pequeño, eran auyamas tiernas (que no se pueden mirar porque se atrofian y no crecen). Y las de cabeza grande, eran las auyamas jechas. Y las de senos abultados, eran auyamas grandes.

Un suspiro largo y resonante cambió las voces de las jóvenes extrañas, y desde entonces fueron murmullos de viento entre las hojas. Las solapas verdes fueron las hojas, y las flores amarillas fueron sus labios de pálida hermosura.

Cuando hubo sido verificada aquella transformación, ULÉPALA recogió dos hermosas auyamas y se las llevó a JUYÁ quien muy contento las recibió para preparar su buen sancocho de cecina. Cuando ULEPALA creyó haber cumplido todos sus difíciles trabajos, fue de nuevo sorprendido por su Protector, quien le dijo:

– Hijo Mío, quiero que me busquéis en el monte una buena presa. Hoy deseo comer venado. Andad al monte más cercano, y allí los veréis en sus aguajes.

Dicho aquello, ULÉPALA tomó sus flechas y partió hacia el lugar indicado. Más, en el paraje no había venados, sino un grupo de jóvenes con TOLOMAS y empenachados casquetes en sus cabezas. Los jóvenes

eran inquietos, listos y muy nerviosos. Sus movimientos eran ágiles, y muy recelosos al andar. Caminaban con elegancia.

Cuando ULÉPALA se acercó a ellos, les exigió que le indicaran el camino que debía seguir para obtener una buena cacería de venados.

Más, los jóvenes, con mucha suspicacia eludieron aquella pregunta y no dieron ninguna información.

ULÉPALA, ante aquella indiferencia, regresó a casa, y dijo a JUYÁ:

– Padre, no conseguí los venados. Recorrí sus comederos, velé los sesteaderos, aceché en sus agujeros, pero todo fue inútil. Sólo vi unos jóvenes elegantes que parecían chancearse, mas cuando me vieron se llenaron de sospechas y nada me informaron sobre los lugares que frecuentan los venados. Por eso he vuelto.

Entonces JUYÁ, díjole con ironía:

– Sois tan hábil e ingenioso, que habéis cumplido perfectamente mis palabras. Sois un joven sorprendente tal como esos que habéis visto. Inclusive, tenéis un corazón tan frágil, que un acto de bondad tan desmedido, es siempre agradecido por vuestra panza. ¡¡Vaya una candidez!! Andad, id de nuevo, emplead el SIWA'ARRAI y flechad al joven mas hermoso del grupo. Más, cuando hayáis hecho esto veréis con sorpresa que habéis muerto al venado más hermoso de la manada.

Dicho aquello, ULÉPALA, sin perder tiempo, templó el arco y disparó la flecha que atravesó en el acto el corazón del joven. Y... cuando se desplomó sin vida se transformó en venado, al igual que todos los del grupo quienes se desparramaron a toda carrera por los montes.

Desde entonces fueron los venados y matabanes, animales silvestres de cacería.

Concluido aquel trabajo, desde entonces ULÉPALA comenzó a interpretar los difíciles mandatos de JUYÁ cuyas órdenes confusas envolvían siempre complicadas paradojas, para probar el ingenio y la audacia de su protegido. Y así, cuando mandábalo JUYÁ de cacería, ya sabía a qué atenerse. No vacilaba, y de seguidas disparaba su flecha sin la menor lástima en su pecho. Y aprendió a cazar perdices, palomas, codornices, guacharacas, paujies, jabalies, váquiros, cachicamos, cuáqueros y picures, que

para entonces parecían personas a su vista; pero que al ser flechadas enseguida se transformaban en animales de cacería.

Aprendió a lidiar las caballerías: enlazar, domar, jinetear. Supo los oficios de arrear y pastorear. Aprendió a tejer sogas de cuero crudo, de cerdas, de fibras. A confeccionar bozales, jáquimas, sillas de montar. Aprendió a cantar JAYEECHIS, a tocar instrumentos musicales. Aprendió a cultivar las plantas y a recolectar la miel silvestre. En su ánimo se operó un profundo cambio de conducta: fue alegre, vivaz, emprendedor y bondadoso. Y JUYÁ sentíase feliz con su huésped; y le brindó confianza y le adoptó como hijo.

Todas las tardes, ULÉPALA cantaba sobre las colinas calvas, los JAYEECHIS de su numen. Siempre oíanlo desgranar en la TROMPA sonidos armoniosos que hablaban de amores y recuerdos.

Un día, cuando la calma imperaba en toda su extensión, vio en los horizontes del Nordeste una tenue polvareda que se desplazaba veloz como un travieso torbellino (remolino). La pequeña polvareda a medida que avanzaba iba creciendo como grandes tolveneras sobre la superficie yerma del desierto. Y venía veloz, las arenas se arremolinaban batidas por un viento vertiginoso y tenaz. Todas las cosas tuvieron que afianzarse para no ser voladas al paso de aquel incontrolable viento. Pero a medida que se acercaba la nubosa polvareda, vio ULÉPALA con asombro que eran los pasos de un fogoso corcel cuyo jinete era todo un Gran Señor.

El caballo que montaba era hermoso y blanco. Sus bridas eran relucientes como el oro, en la montura de nácar parecían converger todos los colores del espectro luminoso. Mas JUYÁ, ante aquella intempestiva llegada, dejó su reposo y salió a recibir al recién llegado.

– ¡Ah!... mi cuñado, ¿habéis llegado?

– ¡S! –respondió el hombre.

Y...tras una pausa...

– Qué nuevas me traéis cuñado. Me admira el veros por mis predios en alegres correrías, cosa que muy poco hacéis si es que algo importante os lo impulsa.

– Es cierto, cuñado. He venido a celebrar los días que alegran el corazón de mis súbditos acá en la tierra. Pero como no he tenido con quién ce-

lebrar mis alegrías, vengo para que vos, mi cuñado, me acompañéis a libar unos tragos.

Y diciendo esto: sacó una calabaza que contenía ron y se la entregó a JUYÁ para que se escanciara.

Entonces JUYÁ comenzó a beber con su cuñado. Nada menos que MALEIWA, el Gran Señor de los Señores, padre de los cielos y la tierra.

Los dos genios se chanceaban con soltura, delicadeza y tino. Y...estando en lo más álgido de las conversaciones, he aquí que ULÉPALA después de tocar su taliray bajó de las colinas con rumbo a su aposento. Pero en aquel momento cometió la imprudencia de pasar por la enramada donde dialogaban los dos cuñados. Y...Al momento, MALEIWA preguntó a JUYÁ:

– ¿Quién es ese joven?

– Es un hijo mío que atiende mis quehaceres mientras yo me ocupo de otras cosas.

– ¿Es hijo vuestro de verdad, o lo habéis adoptado como tal...?

– Sí, no es hijo nacido de mi vientre; pero así lo considero. Es un muchacho noble que a mis puertas llegó implorando protección, y yo se la ofrecí de muy sobrada voluntad. De tal suerte que lo he enseñado al nuevo orden de cosas que aquí existen. Y él, ha aprendido a desenvolverse como es debido.

– Cuñado –dijo entonces MALEIWA– ¿sería doloroso para vos, si yo os brindase una oferta, que a la verdad parece ventajosa para mí?

– ¿Qué queréis decir?

– ¡Ah!...que me entreguéis a ese joven –Contestó MALEIWA.

– ¡Pero...Cómo...! –Inquirió JUYÁ sorprendido–, ¿Queréis que os entregue a mi hijo? Pero... ¡A cambio de qué! ¿Para qué lo queréis, y qué os induce arrebátármelo?

– No os sonrojéis, cuñado. Lo quiero para mí porque deseo comérmelo. Sus carnes son tiernas todavía, y de él haría un buen bocado. Sacia-ría mi apetito. Y de paso, os agradecería para siempre ese favor.

– ¡No. Imposible! –Replicó JUYÁ–. Yo jamás, ni por nada, ni a cambio de los tesoros más ricos del mundo, me desprendería de mi hijo. Y mucho menos para que...

– Pero cuñado, –insistió MALEIWA–. ¿No comprendéis que tarde o temprano siempre lo habréis de perder? Pues bien, antes que se malogre, dádmelo, y me habréis colmado de satisfacciones.

Entonces dijo JUYÁ:

– Si desde hace muchos años nos unen fuertes lazos de amistad, considerad que por esta causa, habréis perdido la mía. Yo tengo a este joven, no como sirviente que puedo transferirlo a cambio de una oferta tentadora. No lo he conservado para subastarlo al precio vil de unas cuantas reses porque no me hacen falta: riquezas tengo, prestigio tengo, mujeres hermosas tengo. Entonces, ¿qué puedo aspirar para entregároslo? Tampoco vayáis a creer que por ser vos el dueño del mundo vayáis a presionar mi voluntad para declinar mi negativa a vuestro favor.

Y contestó MALEIWA:

– Siempre dejáis entrever un rasgo de temor, que a la larga no habrá de servir para nada. Respetando vuestros derechos, he sido tan amable que, no he vacilado en hacer un largo viaje para exigir de vos este favor. Las cosas hubieran sido distintas si a la fuerza me hubiese apoderado de vuestro hijo. Pero como formador de todos los principios admirables, debo ser justo y magnánimo. Pero en vos, no reconozco esa virtud; en cuanto lanzáis amenazas infundadas contra mí, como el de poner en peligro nuestro afecto. Cuñado; no declino mi proposición.

Quiero a ese joven. Su presencia ha despertado en mí una fruición tan grande, que sería capaz de todo por llevármelo.

Y contestóle JUYÁ:

Si vuestro propósito inmediato fue, beber conmigo: ¿Por qué ahora se os antoja pedir a mi hijo, como si se tratase de una muchacha a quien se la pide en casamiento?

Y al oír aquello, MALEIWA se vino abajo tras una explosiva carcajada...

ULÉPALA observaba los movimientos de aquellos inmortales personajes, sin entender nada de lo que hablaban. ULÉPALA se mos-

traba sorprendido, y admiraba los gestos varoniles de aquel misterioso personaje.

Y cuando hubieron departido largo rato: MALEIWA dijo a JUYÁ:

– Cuñado, venid conmigo a mi casa para obsequiaros un banquete como desagravio a mis palabras. Deseo olvidar mi propuesta. No quiero ver vuestro ánimo sumido en profundas aflicciones. Quiero tomar con vos cuñado. Venid.

Entonces JUYÁ, complacido ante aquellas palabras, mandó a ensillar su mejor mula, y se marchó con MALEIWA hacia un lugar desconocido y lejano.

Y cuando hubieron llegado a los dominios de MALEIWA, éste mandó a preparar un rico banquete. Mandó a extraer aguardiente de los frutos silvestres. Hizo que colgaran los mejores chinchorros. Hizo invitar a los más encumbrados personajes, a las más exquisitas majayuras y a los más renombrados tocadores, bailadores, cantadores y cuentistas, para que amenizaran la fiesta en honor a JUYÁ.

Mientras tanto, ULÉPALA estaba en casa inocente de todo cuanto se tramaba en pos de su persona. Y... Cantaba feliz, cuando de improviso se llegó hasta él una vieja que le dijo:

– Que lástima me da oír los cantares de un joven tan bueno como vos, y que pronto ya no volveremos a ver entre nosotros...

– ¿Cómo es eso? –inquirió ULEPÁLA sorprendido.

– Sí, hijo mío. Nada sabéis de todas las cosas que se tejen en torno a vuestra vida. Tristezas tengo al presentir que tendréis un fin funesto. Aquel personaje que ayer pasó por aquí, os quiere comer en un opíparo banquete. Más JUYÁ se resiste. El no quiere entregaros a ese cruento sacrificio. El personaje por lo visto, es poderoso y habita en otras tierras. Pues bien, esa es vuestra suerte hijo mío. Ese personaje os quiere comer, por eso, os he alertado para que toméis las precauciones debidas, no sea que a fuerza de razones insistentes, JUYÁ se convenza y os entregue.

Por su parte, MALEIWA y JUYÁ, fundidos en cálida embriaguez solazaban sus ánimos y calibraban sus juicios.

Y entonces dijo MALEIWA:

Es grande mi obstinación, cuñado. Quiero para mí el muchacho que antes vi. Dádmelo. Pues, su sangre y su carne sustentarán mi vida. Vuestra misericordia debe tener un límite y no debe sobrepasar a lo inminente, negándome a ese joven que ni siquiera es vuestro hijo. Jamás os negaría un favor si vos me lo exigieseis. Me desprendería de él aunque fuese mi tesoro máspreciado. Sinceramente os digo, que no me importaría que fuese un objeto de infinito valor. Más aún, si viniese de muy lejos, con más razón os complacería.

Y respondió JUYÁ:

Sí, mi cuñado. La terquedad surge de un antojo egoísta que quiere ser satisfecha a expensas de sacrificios ajenos. La terquedad es un mal espíritu que siempre desea su presa a costa de lo que fuere. Y que cuando la rehuyen, arremete de nuevo con más empuje. Ese es vuestro caso. Dijisteis haber olvidado vuestra oferta; pero ahora deseáis incorporar mi hijo a vuestra esencia.

Y así la polémica se prolongó dos noches, sin que ninguno de los dos contendores doblegara sus criterios.

Entonces MALEIWA, hizo recolectar en costales y mochilas, todas las joyas más valiosas del mundo. Vasijas de oro, cornalinas encendidas, prendedores, zarcillos, collares, medallones, sortijas, brazaletes, cinturones, etc. Las hizo regar al suelo, y las cubrió con un manto. Después hizo venir a un grupo de doncellas (núbiles) y grandes rebaños de animales, para que JUYÁ aumentase sus riquezas. Dejó como garantía sus armas, y empeñó su palabra en ofrecer todas sus pertenencias, con tal que su cuñado le entregara a ULÉPALA.

Entonces MALEIWA, dirigiéndose a JUYÁ, dijo:

– Cuñado, he aquí todas mis riquezas. Os la ofrezco a cambio de vuestro hijo. Es mi última palabra.

Y recorriendo el manto que cubría las joyas, vio con asombro que eran joyas relucientes de infinito valor.

Entonces JUYÁ, derramando lágrimas, quebrantó su firmeza, y dijo:

– Cuñado. Como no habéis tenido razones para convencerme, os habéis valido de vuestro poder para doblegarme. ¡Basta ya! ¡Basta ya! Os entregaré a mi hijo. Será vuestro. Pero no mortifiquéis más mi corazón. Venid conmigo para entregároslo.

Entonces JUYÁ, despreciando las joyas, las dejó en el suelo, e hizo sobrevenir un viento que las esparció por los cielos. Desde entonces aquellas joyas formaron las hermosas constelaciones y el reguero de estrellas que simulan figuras en el cielo durante las noches claras.

Entre tanto, ULÉPALA encontrábase en casa muy preocupado, cuando la viejita amiga suya, volvió a insistir:

– Hijo mío, decidid vuestra suerte. JUYÁ os ha entregado. Pronto vendrá el personaje rico a buscaros. Tomad una determinación cuanto antes. ¡¡Apresuráos!!

– No importa madre abuela, he afinado mis flechas para enfrentarme a él.

No le temo. Si muero, es a combate limpio y no vilmente destrozado por sus dientes.

– Pero... ¡Hijo mío! Eso es imposible... Cometéis un error... Pero... ¡Espera! Todavía os queda una alternativa.

– ¡Cuál?

– ¡Huir...!!

– Pero... ¿Cómo?

– Pues, yo os conduciré a través de las sombras y os pondré a salvo.

– Pues, bien, abuela. Acepto vuestra idea. Iré con vos.

Entonces la vieja hizo ensillar dos mulas mohinas y caminadoras, para emprender la huída a través de las sombras.

Y ya para partir, dijo la vieja:

– Hijo mío, cubrid vuestros ojos con este lienzo, tomad en vuestras manos este ovillo de hilo y descorredlo mientras marche vuestra mula. Si algún día queréis regresar a estos dominios por esta misma vía, os guiaréis por este hilo.

Y diciendo esto:

El joven vendó sus ojos, y ambos apresuradamente espolearon sus mulas, y salieron disparados como una flecha a través de las sombras.

Y así recorrieron las profundidades del mar; y así pasaron las tinieblas de arriba; y así pasaron por las gargantas de la tierra, hasta que por fin llegaron a la superficie de los campos. Y cuando la vieja quitó la venda que cubrían los ojos de ULEPÁLA, éste vió con sorpresa que se encontraba en su propia tierra de donde antes había partido.

Y dijo la vieja antes de volverse:

– Hijo mío, sabed que os he salvado, sin saber el castigo que me espera. Pero eso será imposible si vos mismo no me delatáis. Oíd bien: Guardad mi secreto, no digáis a nadie de dónde habéis venido y dónde habéis estado en los días anteriores. Procurad que transcurran dos ciclos invernales (dos años) para que reveléis los percances de vuestra vida, mientras estuvisteis ausente. Si antes de esta fecha indicada cometéis la imprudencia de contar vuestra historia, os perderéis para siempre. Obrad con tino, sed prudente en vuestras actuaciones y expresiones. No cometáis ninguna indiscreción aún cuando la insistencia os halague con provocativas tentaciones.

– Está bien, abuela; os guardaré el secreto en lo más profundo de mi alma. Y dicho aquello, la vieja desapareció ante sus ojos.

Y cuando MALEIWA y JUYÁ, llegaron en busca de ULÉPALA, éste ya no estaba.

Lo buscaron en su aposento; pero no estaba.

Lo buscaron en los potreros; pero no estaba.

Lo buscaron en la campiña; pero no estaba.

Lo buscaron en la sabana; pero no estaba.

Entonces MALEIWA reprendió a JUYÁ:

– Ah, lo mandastéis a esconder, ¿verdad?

– No. No soy ventajista –replicó JUYÁ

– Entonces. ¿Dónde está mi presa?

– No lo sé. Los dueños no son dueños de la libertad de sus animales. Cada oveja, cada cabra, cada bestia, toman rumbos diferentes sin que los

dueños separamos exactamente dónde ponen sus pisadas. Por lo visto, menos sabría yo de los pasos de una persona dueña de su voluntad.

Y dicho aquello, MALEIWA se fue en persecución de ULÉPALA.

Todos los moradores preguntaron a ULÉPALA:

– ¿Dónde estabas en los días anteriores?

– Pues, en mis campos labrando mi tierra.

– ¿En qué lugar de la tierra te encontrabas mientras estabas ausente?

– En cualquier parte se está, sin que sea preciso ubicar el lugar. Decir donde estaba, es como querer ubicar al soñador en las propias correrías de su sueño.

– ¿De dónde habéis venido?

– No siempre se viaja cuando se está ausente. De suerte que, no vengo de ninguna parte.

– ¿Es verdad que regresasteis de ultratumba?

– Jamás he visto que un Espíritu de ultratumba esté conversando tan campante.

– ¿Sois de carne y hueso, o sois espectro?

– Si fuera espectro, se os erizarían los pelos, y no preguntaría sobre mi ausencia con tanto empeño.

– ¿Por qué no contáis vuestra historia?

– ¿Qué novedad puede tener mi vida, sin antes haber salido de mi tierra?

– Y...Vuestra mujer: ¿Por qué no está con vos?

– Mi mujer está ocupada en sus labores.

Y siempre había una coartada, y siempre una evasiva para los que se empeñaban en saber la vida de ULÉPALA durante su ausencia.

Los que llegaban, los que pasaban; sus amigos, sus parientes, sus antiguos servidores, todos preguntaban, ansiosos de conocer su pasado. Algunas veces lo invitaban a comer, y hacían grandes comidas en su honor, para que revelase sus secretos. Otros hacían grandes libaciones y lo invitaban, para ver si borracho contaba sus aventuras y el motivo de su ausencia. La vida de ULÉPALA se hacía insoportable. Por todas partes asedia-

do. Por doquiera su nombre iba de boca en boca. Su fama trascendía de territorio en territorio. Los niños querían oír sus cuentos. Los jóvenes saber sus aventuras y los ancianos saber su pasado. Y así transcurrió una primavera, un verano y un invierno.

Más un día, llegó a él, una noble invitación por parte de un amigo fraternal; quien a propósito organizó una fiesta, para de ese modo, conocer los secretos que ULÉPALA ocultaba.

Y aquella noche, él y su amigo; charlaban, tomaban, se sentían vivaces y hablaban con soltura y se contaban cuitas.

Entonces el amigo, con táctica persuasiva, dijo:

– Amigo mío. Toda la gente se empeña en saber vuestro pasado, sin saber realmente que nunca habéis salido de vuestra propia tierra. Eso es necesidad. Sin embargo, los que sospechan de vos quedarían satisfechos si le trajeses a vuestra mujer para que todos la vieran. Yo por mi parte sé, que nunca habéis tratado de ocultar nada...

Entonces ULÉPALA, con gran franqueza, y olvidando su promesa de mantener en reserva su secreto, habló con soltura de este modo:

III. La relación de ULÉPALA

...Una vez me robé una hermosa Majayura, y queriéndola hacer mi esposa me fui a tierras lejanas, para coleccionar entre mis tíos y parientes, todo lo que por ella me exigieron como pago...

Y así comenzó a relatar su historia. Punto por punto, palabra por palabra.

A su amigo, y a la mujer de su amigo se la refirió.

Ni un rasgo de su pasado, ni una mínima vivencia dejó de relatar. Palmo a palmo recorrió los capítulos de su vida:

Sus amores frustrados. Su deseo insatisfecho. Sus llantos en la tumba. La visión de su mujer. Las palabras de su mujer. La negación de copular. La fuga por el mar en un corcel de nubes. Su paso por la caverna fría. Su abandono en las orillas del mar. Su estadía en el Paraíso de los Muertos. La ansiedad de cohabitar con su mujer. La vieja que le hizo trabajar. La comida que juntos disfrutaron bajo el algodonero. La cópula de ho-

rror. La mariposa blanca que salió de su semen y el cambio de cosas en su vista.

Todo eso lo contó sin perder un punto de su ilación:

...Su abandono en el desierto. Las huellas del rebaño de JUYÁ. La llegada a las Talanqueras. El rubor de los habitantes cuando lo vieron. La presencia de JUYÁ. El pedido de piedad. La invitación como huésped. La mansión descomunal. La fisonomía de JUYÁ. El asiento de jabalí. El chinchorro enorme. El cabrito para comer. El ritmo de sus comidas. La proposición de JUYÁ. Las flechas de cacería. Los trabajos a realizar. El campo de los jóvenes salvajes. Las PARRULUWAS. Los puercos-espines. Las tunas. Los conejos. Las beldades. Las auyamas. Los jóvenes y los venados. Y todo cuanto aprendió en los reinos de JUYÁ.

Y ULÉPALA decía:

-He aquí mi verdadera historia, amigo mío.

Y así prosiguió contando:

...La llegada de un personaje misterioso. Su diálogo con JUYÁ. Las ofertas que por él hacían. La embriaguez de los Genios. El sobreaviso de la vieja.

Y decía ULÉPALA, -todo esto me sucedió.

-Más, he aquí que...viéndome ya en peligro, la buena anciana me alertó diciendo:

...Hijo mío, decidid vuestra suerte. JUYÁ os ha entregado. Pronto vendrá el personaje rico a buscaros. Tomad una determinación cuanto antes. ¡Apresuraos!

Y yo le respondí:

- No importa, madre abuela. He afinado mis flechas para enfrentarme a él. No le temo. Si muero, es a combate limpio y no vilmente destrozado por sus dientes.

Entonces la anciana me suplicó:

- Pero... ¡Hijo mío! es imposible... Cometéis un error... Pero... ¡Espera!! Todavía queda una alternativa.

- ¿Cuál? -inquirí.

- Huir!

– Pero...¿Cómo?

Y ella me dijo:

– Pues, yo os conduciré a través de las sombras y os pondré a salvo.

Y...Yo respondí:

– Pues bien, abuela. Acepto vuestra idea. Iré con vos.

– Entonces la vieja hizo ensillar dos mulas mohinas y caminadoras, para emprender la huída a través de las sombras.

Y ya para partir, me dijo la anciana:

– Hijo mío, cubrid vuestros ojos con este lienzo. Tomad en vuestras manos este ovillo de hilo y descorredlo mientras marche vuestra mula. Si algún día queréis regresar a estos dominios por esta misma vía, os guiaréis por este hilo.

Y dicho aquello, vendé mis ojos. Y ambos apresuradamente espoleamos nuestras mulas y salimos disparados como flechas a través de las sombras. Y así recorrimos las profundidades del mar; y así pasamos por las tinieblas de arriba; y así pasamos por las gargantas de la tierra, hasta que por fin llegamos a la superficie de los campos.

Y cuando la vieja me quitó la venda que cubría mis ojos, vi con sorpresa que me encontraba en mi propia tierra de donde antes había partido.

Y me dijo la vieja antes de volverse:

– Hijo mío, sabed que os he salvado, sin saber el castigo que me espera. Pero eso será imposible si vos mismo no me delatáis. Oíd bien: guardad mi secreto, no digáis a nadie de dónde habéis venido y dónde habéis estado en los días anteriores. Procurad que transcurran dos ciclos invernales, para que reveléis los percances de vuestra vida, mientras estuvisteis ausente. Si antes de esta fecha indicada cometéis la imprudencia de contar vuestra historia, os perderéis para siempre. Obrad con tino. Sed prudente en vuestras actuaciones y expresiones. No cometáis ninguna indiscreción aun cuando la insistencia os halague con provocativas tentaciones.

Y Yo respondí:

– Está bien, abuela. Os guardaré el secreto en lo más profundo de mi alma... Y terminando de pronunciar estas palabras ULÉPALA cayó de

muerte herido de un certero flechazo en la garganta, que le disparó MALEIWA.

La misma suerte corrió su amigo y la mujer de su amigo, quienes vomitaron sangre, y murieron en el acto.

Más, cuando MALEIWA, cargó con el cuerpo inerte de ULEPALA; he aquí que se le apareció JUYÁ, y le dijo:

– ¡Oh! Cuñado, si habéis muerto a mi hijo, os suplico que me déis su corazón para conservarlo en mi poder. Así me ahorráis de grandes amarguras y de no poca hostilidad hacia vos.

Entonces MALEIWA, cuando extrajo el cálido corazón de ULEPALA, éste se transformó en un hermoso cardenal que trepó de rama en rama anunciando con su canto y su presencia la proximidad de las lluvias.

Desde entonces los guajiros dicen que ISHO el cardenal es hijo de JUYÁ, que siempre anuncia su llegada en los días invernales.

...AKA ULEPALA, NÜKETTALJEJE'E SKALIA TÛ SUMAKAT ALALAÜ LAAKAT NUMÜIN SPULA NÜKTÛJAIN NUKUWA'AIPA, NAPOISHIJE AMULOULIN NUÜUMA MALEIWA.

...Si ULÉPALA hubiese cumplido con el tiempo que le asignó la vieja para contar su historia, MALEIWA nunca le hubiera dado muerte.

Pero así tenía que suceder.

El viaje al más allá
Eurídice Guajira
(Versión Perrin - V2)

Eeshi wance wayuu chii ouktüsü nierüin,
ni'alajaka weinshi süchiirua...
Un indio guajiro lloró durante mucho tiempo,
tanto tiempo,
a su esposa muerta
que ella tuvo piedad de él.

Una noche vino hacia él,
en un sueño.
Tenía apariencia humana.
Parecía viva.

Ella avanzó hacia él.
– ¡Esposa mía! ¡Esposa mía! ¡detente!
¡Estoy allá! ¡No me dejes!
gritó el guajiro, levantándose.
Ella no respondió.
Cruzándolo, apuró el paso.

El guajiro partió en su persecución.
Corría,
pero no la podía alcanzar.
Estaba cerca de ella,
y sin embargo no llegaba a asirla...

Al día siguiente, al alba, ella le habló.
– ¿Por qué me persigues tú?
Estoy perdida, he llegado a mi fin.
Soy una sombra en la noche...

¡Pero ven conmigo si quieres!
Ven conmigo ya que lloras...

Ella lo tomó sobre sus espaldas
y partieron muy lejos,
hacia el centro del mar,
en dirección de Jepira,
la tierra de los guajiros muertos.

Ella avanzaba sobre el agua,
muy rápida,
como un pelícano.
Muy pronto llegaron a la otra orilla.
– ¡Sígueme! ¡apúrate!
¡Tengo sed! dijo ella.
El guajiro se apuró.

Encontraron entonces a alcaraván,
el guardián del agua.
– El agua que beben los yoluja está en un terreno cercado.
Alcaraván cuida su entrada–
Alcaraván estaba allí parado.
– ¡Tú debes quedarte aquí!
dijo la mujer a su esposo.
El guajiro sediento miraba.
Se precipitó.
Alcaraván le hizo tomar primero.
La mujer bebió en seguida.

Continuaron su camino...

– Es con ella con la que yo había soñado,
dijo después el guajiro viendo una puerta.
La puerta se abrió por sí sola.

El guajiro se precipitó para entrar él primero.
Su esposa corrió para intentar impedirselo.
– ¡Ven detrás de mí!, exclamó ella
Pero ya él se había adelantado.

Continuaron caminando...

Al alba,
habían llegado cerca de una montaña.
Era allí donde la mujer habitaba.
Antes de llegar a la cima,
atravesaron un terreno movedizo y cenagoso.

Se escuchaba gentes ebrias hablar.
Comidos tras del entierro de un muerto,
Un toro mugía, las cabras balaban...
Y sobre los caballos muertos, galopaban los yolujas ebrios.
Una vez que llegaron allí,
cuando el sol apuntó,
las gentes que habían muerto hacía mucho tiempo saludaron al guajiro.

– ¡Cuñado! le dijo uno.
– ¿Cómo estás amigo?, le preguntó otro.
– ¡Primo! exclamó un tercero...
Todos eran yoluja.
Sólo el guajiro tenía aspecto de viviente.

Allá comía el melón y la patilla.
Cada mañana,
una marmita y alimentos preparados lo esperaban.
Así, durante muchos días se quedó con ella...

En la noche,
cuando su mujer quería compartir el lecho,
ella suspendía una hamaca.

Pero cuando aquél se aproximaba a ella,
dispuesto a tomarla,
ella desaparecía.
El guajiro caía boca abajo al suelo
y la volvía a encontrar de pie,
a su lado.

Ella no quería dejarlo que se juntara con ella.
Durante mucho tiempo hizo eso...

– Me han venido a buscar para ir a bailar,
pero tú, quédate aquí, le dijo ella un día.
– Se había organizado una danza yonna.
Todos los yoluja habían sido invitados-
– ¡Yo voy contigo! le dijo el guajiro.
El quería seguirla.
– ¡Allá me harán cosas que no te gustará ver!

Los lugares del baile estaban iluminados.
Un gran número de personas vestidas de rojo danzaban.
Todo aparecía rojo.
Alguien tocaba tambor.

Los bailarines se detuvieron, para descansar.
Algunos se dirigían a una casa.
En las hamacas, podían reposar.

– ¡Espérame aquí! dijo la mujer.
Pero el guajiro insistió en seguirla.
Juntos, dieron unos pasos más,
hasta otra casa.
– ¡Ahora, tú te quedas aquí!
¡Yo te traeré la comida!

Esta vez el guajiro la dejó partir...

En seguida de ello,
los jóvenes se acercaban a ella,
la abrazaban.
La besaban en la boca...

El guajiro se aproximó, para ver mejor.
Le chocó mucho.
Dio media vuelta y se regresó a la casa.

La mujer cambió de vestido,
y se regresó a bailar.
Su marido no le quitaba la vista...

Hacia el mediodía,
ella le trajo un gran melón.
– ¡Come conmigo! le dijo.

– No, no quiero nada, ya he comido.
Aquél insistió,
ella compartió su almuerzo en el interior de la casa.
Luego, se marchó y se puso de nuevo a bailar.

El guajiro estaba sentado,
pero nadie se acercaba a él.
Cuando la noche cayó,
aquél se precipitó al baile.
Pero cuando quiso bailar,
todos los que estaban allí se fueron,
porque estaba despierto,
porque estaba vivo.

Su esposa bailó toda la noche.
El la buscó,
pero no la encontró.
Las mujeres estaban tendidas,
con las piernas separadas...
Toda la noche estuvieron así.

Al alba, el guajiro encontró una mesa,
cubierta de toda clase de alimentos preparados.
Le parecía que habían llegado allí solos,
sin que nadie los hubiese cocinado.

Se le mostró la mesa.
Y se le dijo que se sirviera,
pero él prefirió comer solo,
solo en su casa.
Por el contrario,
su mujer se dirigió a la mesa...
Cuando el sol se ocultó,
nadie se había acercado todavía a él.

Entonces, vio llegar a un hombre,
aquél que había sido el primero,
– una sola vez –,
en poseer a su esposa antes de su matrimonio.
El hombre se acopló con ella,
mientras que otros,

los que la habían tomado a continuación,
la penetraban por todas partes:
el uno por aquí,
el otro por allá...
por la oreja, por la nariz...

El guajiro estaba muy contrariado.
y partió al alba.

Pero el camino por donde habían venido se bifurcaba.
El guajiro se equivocó.
Escogió el camino que llevaba a Juyá.

Perdido,
durante una luna entera, caminó.

Iba recogiendo las auyamas, las frutas de cardón,
las frutas de semeruco y de cauajaro.
Ellas estaban allí para él,
y podía comerlas hasta saciarse.

Cada mañana,
las vacas lecheras de Juyá venían a su encuentro.
Por la tarde, de regreso,
pasaban de nuevo delante de él.
Una de ellas era muy vieja.
Tenía muchísima leche,
y se quedaba atrás.

– ¿De dónde vendrán?
se preguntaba el guajiro.
Un día,
aquél atrapó la cola de la vaca vieja.
Así llegó donde Juyá.

Juyá lo veía venir.
– ¡Allí está mi nieto!
dijo, estrechándolo.
– ¿Cómo has llegado hasta aquí?
– ¡He caminado!
¡Siéntate en mi banco!

– Pero si es una boa,
se dijo a sí mismo lleno de pánico.
– ¡Vamos, siéntate!
– ¡Si debo morir, moriré!
El guajiro se sentó contra su voluntad.
El banco se enrolló en seguida...
– ¡Anda y búscame una patilla,
para que coma mi hijo!
ordenó entonces Juyá.
El guajiro cortó la fruta,
una sola tajada le fue suficiente para saciarse.

– Aquí, hay mucha caza;
perdices, conejos, corzos, venados...
Primero anda a buscar a los corzos,
¡porque quiero comer!
le dijo Juyá.
El hombre partió en busca de un corzo.
Encontró a un indio Kusina.
Este tenía en la mano una flecha
y llevaba una corona de corteza de cují,
y plumas de gallo superpuestas.
– Y bien, ¿cómo vas? le preguntó al guajiro.
– ¡Buenos días!
– ¡Busco a los corzos! dijo el guajiro.
– ¡Busca, busca!
El guajiro no encontró ningún corzo.
Cansado, se regresó.
– Entonces, ¿Qué has encontrado? le preguntó Juyá.
– A un hombre llevando una flecha y una corona en cují.
– ¡Es él! ¡fléchalo!
El guajiro se fue y le lanzó sus flechas.
Trajo de regreso a los corzos...

– ¡Quiero comer venado!
¡Anda y búscame uno!, dijo Juyá.
El guajiro se encontró a un indio rico.
Este llevaba un cinturón rojo, traje y sombrero.
– ¿Adónde vas? le preguntó el hombre rico.
– ¡Voy a buscar venados!

- ¡Busca, busca!
 El guajiro nada encontró.
 Regresó cuando se hubo fatigado.
 – ¿Entonces? dijo Juyá.
 – ¡He encontrado solamente a un indio rico!
 – ¡Es él, tírale!
 El guajiro se fue y tiró sobre el indio.
 Trajo un venado...
- ¡Ahora anda a buscarme conejos!
 – No he visto conejos,
 sino gentes que juegan oulakawaa,
 con lianas de waleeru.
 – ¡Son ellos! ¡Anda y cázalos! dijo Juyá;
 El guajiro fue a flecharlos.
 Ellos tomaron en seguida la forma de simples conejos...
- Tengo aquí toda clase de plantas cultivadas:
 patillas, melones, maíz, auyama...
 ¿Qué quieres comer?
 le preguntó esta vez Juyá
 – Me gustaría comer patilla.
 – ¡Ve a buscarlas!
 El guajiro se fue.
 – ¡Yo soy amiga de Juyá! dijo una patilla.
 Las patillas hablaban,
 ellas tenían forma humana.
 – ¡Buenos días! respondió el guajiro.
 – ¿Qué buscas?
 – ¡Busco patillas!
- Y bien, ¡busca, busca!
 El guajiro se volteó.
 No encontró nada.
 – ¿Qué has visto? le preguntó Juyá.
 – He visto gente de piel negra, con sus hijos.
 – ¡Es de eso que se trata! ¡Debes acercarte!
 El guajiro partió.
 Trajo una patilla enorme, brillante, jugosa...
 – ¿Es ésta?

preguntó a su vez.

– Sí, vas a comértela hoy mismo
¡y entera! dijo Juyá.

– ¿Qué quieres ahora?

– Quiero comer auyamas.

– Anda a buscarlas.

El guajiro encontró gentes de vientres dobles,
de vientres enormes.

– ¿Dónde vas? le preguntaron.

– Voy a buscar auyama.

– Y bien, ¡anda!

El guajiro no encontró nada.

Se regresó cuando se cansó.

– ¿Entonces? dijo Juyá.

– ¡No hay nada!

– ¿Qué has visto?

– ¡Unos hombres ventrudos!

– ¡Son ellos! ¡anda a buscarlos!

“¿Qué irá a hacer ahora?” se preguntaba Juyá

El guajiro partió nuevamente.

– ¿Es aquello? dijo al regresar.

– ¡Sí, es ello!

Cortó la auyama en dos,

pero comió muy poco.

– ¿Qué quieres ahora?

– Quiero comer maíz.

– ¡Ve a buscarlo!

“¿Cuánta gente de pubis peludo irá a ver?”

se preguntaba Juyá.

– ¿Qué has encontrado?

preguntó al guajiro a su regreso.

– He visto gente de pubis muy peludo.

– ¡Es ello! ¡regresa!

El guajiro trajo el maíz.

– ¿Tienes melones?

– ¡Allí hay! dijo Juyá.

– ¡Quiero comer!

“¿Qué irá a hacer con los pequeños alijuna?”
 se preguntaba Juyá.
 El guajiro buscó por todas partes,
 pero no vio más que a los alijuna.
 He visto sólo a los alijuna
 – ¡Son ellos, anda a buscarlos!
 El guajiro regresó con los melones.

Juyá dijo entonces:
 – Tú te quedarás aquí, mi hijo.
 Yo me voy ahora,
 ipero tú no te muevas!
 No te ocurrirá nada.
 Pero, ¡cuidado!
 No vayas a pasear allí donde se encuentra mi esposa.
 Pülasü tíá:
 ella tiene poderes sobrenaturales.
 Su casa está cerca de aquí,
 en esta dirección.
 Delante, hay una gran enramada.
 No te acerques,
 pues es allí donde vive ella.
 – Su esposa era Pulowi.
 Püloui nierüin Juyá, Mümüşhi:
 Pulowi es la esposa de Juyá, dicen los guajiros–.

Juyá se alejó.
 Iba a hacer llover, en algún lugar sobre la tierra.
 El guajiro lo vio partir,
 con sus botellas.
 – Juyá lleva siempre consigo botellas,
 para meter la sangre de los hombres.

Esa sangre no se pierde.
 Se la lleva a Pulowi,
 para que ella la beba.
 Pulowi no come nunca con él.
 Ella se alimenta de la sangre de los indios–.

Allá, no había nadie.
 El guajiro se puso a caminar.

– ¿A qué se parecerá su esposa,
esta mujer de poderes sobrenaturales?
se preguntaba
Este quería verla.

El guajiro miró por la ventana.
Vio entonces a la mujer de Juyá,
sin taparrabo,
las piernas abiertas.
Cuando puso los ojos en ella, ésta estalló:
– ¡Ouu...oolojolon!
El guajiro se precipitó al suelo,
boca a bajo.
Cayó, tieso como un muerto,
al oeste de la cerca.

Juyá había escuchado todo.
– ¡Ay! Este hombre no atendió a mis consejos...
Este decidió regresar donde aquél.

Cuando Juyá regresó,
hacía ya un buen rato que el guajiro estaba tendido sobre la tierra.

Su vientre estaba hinchado...
Juyá lo agarró y lo puso de pie.
– ¡Qué desgracia, el hombre que no escucha!
¿Por qué has hecho eso?
¡Por tu falta, me regañarán! dijo Juyá.
– ¡Duerme ahora! ¡Duerme! añadió.
Fue donde Pulowi.

– ¿Qué le ha ocurrido a mi nieto?
¿por qué ha muerto?
Preguntó Juyá a Pulowi.
– Está muerto porque ha visto,
respondió su esposa.
¿Por qué has ido a buscar a ese hombre?
Debería comerlo,
¡como todo lo que recoges!
– ¡Cómelo si quieres!

Con rabia Juyá se había expresado así.
– Quiero cortarlo en dos partes,
¡Mañana comeré la mitad!,
dijo entonces Pulowi.

Pero allá vivía Alekerü, Araña.
Era una viejecita de cabellos blancos.
Ella había escuchado todo
y fue a contárselo al guajiro.
– ¡Pulowi te comerá mañana!
Por culpa tuya se han peleado,
y Juyá te ha dejado a ella.
Pero si tú quisieras irte,
yo podría guiarte.
Partiremos de noche.

Al alba llegaremos cerca de dónde tú vives.
Sé de dónde vienes.
porque yo permanezco con Juyá.
Conozco el nombre del lugar donde vives...
– ¡Haré lo que me propones!,
dijo el guajiro.

Durante la noche,
fue a ver a Araña.
– ¡Sube a la grupa! le dijo ella.
Aquella comenzó a descender. Ella hacía una pelota.
Soltando el cordelillo
segregando su hilo,
ella lo depositó al lugar de donde partió,
muy cerca de su casa.

Antes de dejarle partir,
Araña le dijo todavía:
– Cuando llegues a tu casa
tu madre y tu hermana tendrán miedo.
Ellas querrán llorarte.
Impídeles que lo hagan.
Ya que si ellas lloran, tú morirás.
No cuentes tampoco lo que te ha ocurrido.
Si guardas el secreto,

podrás todavía caminar mucho tiempo.
Si no, morirás.

La cabellera del guajiro era abundante.
Le caía muy abajo.
Su barba estaba larga,
no se había afeitado desde hacía mucho tiempo.
– ¿De dónde vienes?
le preguntaron su madre y hermana.
– ¡Si yo les digo lo que hecho, moriré!
dijo el guajiro.
No les contó nada.
Su hermana lloraba.
– ¡No me llores! le ordenó.
Cuando estaba con ellas,
se cuidaba de no decir nada.

Pero un día, este contó adónde había ido.
Cuando terminó de contar su historia, murió.

Se fue directamente a Jepira,
la tierra de los yoluja...

Los mitos “Viaje al más allá” y la “Historia de ULÉPALA”

0.- Comenzaremos el análisis de estos nuevos mitos –el tercer ejemplo destinado a demostrar nuestra hipótesis– siguiendo una segmentación que el mito mismo parece proponer, tanto en la primera versión como en la segunda. Este corte se presenta así:

1. La tierra familiar
2. Jepira, la tierra de los guajiros muertos
3. El dominio de Juyá

Como se puede observar, se trata de una segmentación espacial. Hemos visto desde el análisis precedente, cómo el papel de la espacialidad era esencial para el cumplimiento del ciclo que hasta el presente ha aparecido como un rasgo constante de los mitos guajiros. Debemos decir que este nuevo mito ocupa un sitio muy importante en la mitología examinada, no sólo porque nos muestra un retrato bastante detallado del mundo del más allá propio de su cosmogonía, sino también porque es el relato del origen de los animales de caza y de ciertas frutas. Por otra parte, establece relaciones bastante claras entre tres mundos completamente diferentes: el de los hombres, el de los muertos y el de los dioses. Los tres mundos están ligados muy estrechamente y sufren influencias recíprocas e intersecciones continuas.

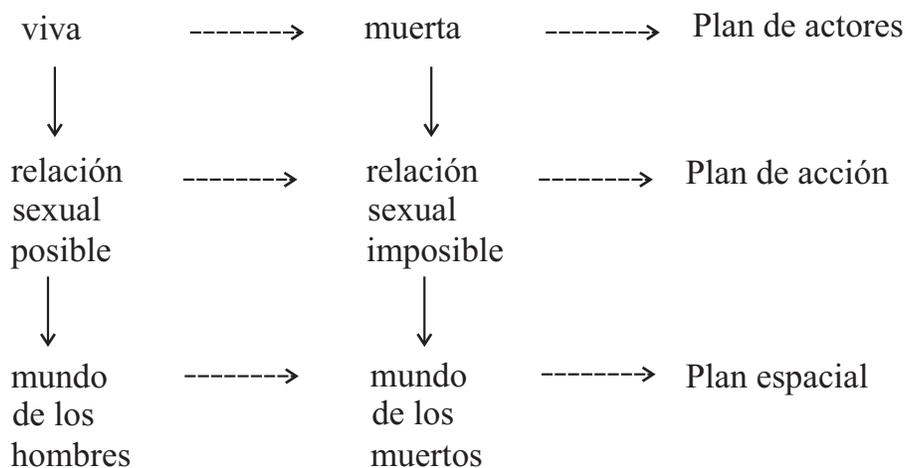
1. Primera secuencia: La tierra familiar

1.1. El mundo de los hombres está siempre sometido a los estragos cometidos por seres de otros mundos, como los *Yolujaa*. La joven indígena que vivía feliz y esperaba a su marido, se convierte en un *Yolujaa* cuan-

do muere devorada por un tigre. En cuanto actor la joven indígena pasa de la condición de viva a la de muerta:

/vida/ vs. /muerte/

Este cambio trae como consecuencia inmediata la imposibilidad de hacer el amor con su marido. Digamos que se da el paso de una relación sexual posible a una relación sexual imposible. Es más, nuestra heroína, a partir de su muerte y de su transformación en Yolujaa, pasa del mundo de los “vivos” al de los “muertos” y esto en sentido puramente espacial, es decir ella no pertenece más a este mundo, su morada será ahora aquella donde habitan todos sus parientes muertos (veremos más adelante cómo, en efecto, es al mundo de la /no vida/ adonde ella pasa). Si en la segunda versión la joven permanece en el mundo de los vivos, es porque quiere llevarse a su marido con ella. En la VI no se queda en el mundo de los vivos pero como él llora mucho ella viene a buscarlo para llevárselo al más allá. Se ve así a nivel superficial el comienzo de un nuevo mito en el cual, para hacer arrancar la acción, se produce una primera transformación que conlleva a otras.



Estos cambios van así de un plan de actantes hacia un plan de acción para llegar finalmente al plan espacial. El acto de matar a la joven, cumplido por el actor “tigre”, desenlaza toda una organización sintagmática que

tiene sus efectos sobre la actorialización⁴⁶. En efecto, vemos cómo a partir de la transformación del rol temático de nuestra heroína (viva → muerta) el relato cambia también el programa narrativo que cumple la joven. En este sentido, de ayudante del marido que ella era, se convierte en opositora ya que es ella quien impide al héroe satisfacer su deseo (la satisfacción sexual es aquí el Objeto de valor).

Es interesante observar como para que el relato tome su “movimiento” (Propp), uno de los actores, connotador de un signo determinado, cambia su rol de ayudante para convertirse en opositor. De todas maneras, es necesario darse cuenta, de que si bien es cierto que la mujer va a convertirse en opositora, en un cierto sentido ella es continuación de un primer opositor, el tigre, cuya performance (matar a la joven) transforma el relato. En otros términos, desde el punto de vista de la sintaxis narrativa de superficie, se produce una doble transformación. En primer lugar, hay una transformación de un enunciado de estado conjuntivo –Ulépala en \cap (=conjunción) con la joven guajira– en uno disyuntivo –Ulépala en \cup (=disyunción) con la joven guajira. Esa primera transformación se da, a nivel figurativo, bajo la forma de un desplazamiento espacial: Ulépala abandona su familia para buscar la dote. En segundo lugar, esa transformación sintáctica comporta un cambio a nivel de la Semántica Narrativa de Superficie. En efecto, los valores sémicos investidos en el actor ya no son los mismos y de hecho actancialmente hay un cambio simétrico y concomitante.

Finalmente, en el nivel profundo, sintáctico-semántico, la oposición /vida/ vs. /muerte/, que retomaremos más adelante, explica el paso lógico de una instancia a otra.

1.2. La primera secuencia es también la del establecimiento del contrato inicial, aquél que permite la regulación del desarrollo del relato. Nos damos cuenta desde la primera lectura, que el contrato está hecho de una

46 “Lo que caracteriza el procedimiento de actorialización es que ella se propone, gracias a la reunión de diferentes elementos de los componentes semántico y sintáctico, instituir los actores del discurso”. Greimas y Courtés, “Dictionnaire”, pág. 18-9.

serie de acuerdos entre diversos personajes: S1 (el héroe) y S2 (su mujer), y Juyá (destinador), S1 y la anciana (ayudante), etc.

En la primera parte, vemos un primer contrato: el matrimonio, el cual, a su vez, sobre-entiende un segundo que obliga al esposo a dar una dote a los padres de la mujer. Se llama al primero “contrato inicial”; es definido como el que permite el establecimiento de las relaciones que inauguran, entre dos sujetos cualquiera, la acción del relato. El segundo tipo –le llamaremos “consecutivo”– está expresado de manera implícita por el primero; rige las relaciones de uno o dos de los primeros sujetos con los otros.

Se nota también la desobediencia de la joven indígena, ante la prohibición de tomar el camino que lleva a los *wanuluu* (en V1). ¿Cómo interpretar esta prohibición que la madre de S1 pronuncia? La joven indígena, aparentando aceptar, establece un contrato que no cumplirá. Por lo tanto, es esta ruptura del contrato la que producirá el inicio del relato ya que gracias a su desobediencia, el tigre matará a la joven esposa, quien no podrá entonces cumplir el contrato matrimonial que ella ha establecido con su marido. Ese tipo de prohibición, que la suegra impone, será un contrato de tipo unilateral, según la clasificación de Greimas y Courtés.

La ruptura del contrato matrimonial, que rige las relaciones sexuales entre S1 y S2, exige, para el desarrollo del relato, el establecimiento de un nuevo contrato: se ve aquí como el relato siempre exige la existencia de un compromiso entre cualquiera de los actantes. De este hecho deriva la condición esencial, –la mayor parte del tiempo sobreentendida– del procedimiento de comunicación sobre el cual el relato ha sido construido.

Es necesario distinguir entre contrato y axiología y señalar sus relaciones. El primero supone una proposición y una aceptación y se establece siempre entre dos actantes. La axiología es la toma de posición personal de un actante, el sistema de reglas que él acepta imponerse y que rigen su rol a todo lo largo del relato. Un código moral no puede ser llamado contrato ya que si bien es cierto que rige las relaciones entre aquel que lo practica y el mundo exterior en el sentido amplio del término, no es menos cierto también que un código moral es un conjunto de reglas para sí mismo, por lo tanto personal. Se podría decir la misma cosa de un código religioso o político. Utilizamos aquí la palabra axiología desprovista de

sentido social; se trata de un compromiso consigo mismo o, si se quiere, de un conjunto de reglas que se exhibe delante de los otros pero que no se les exige que las acepten.

La diferencia entre contrato y axiología es todavía más neta cuando se ve al sujeto, por ejemplo, cumplir con tareas que están en contradicción con su deseo y ello porque ha dado su palabra. Vemos en este caso una contradicción que es por otra parte bastante frecuente, entre la axiología y el contrato, entre el querer y el deber, entre lo que uno cree y aquello que está obligado a hacer. Cuando un actor aparece en un relato tiene ya ciertas experiencias –cierta competencia– que juegan en las decisiones que determinan el desarrollo del relato. Estas experiencias son diferentes de las pruebas de adquisición de competencia.

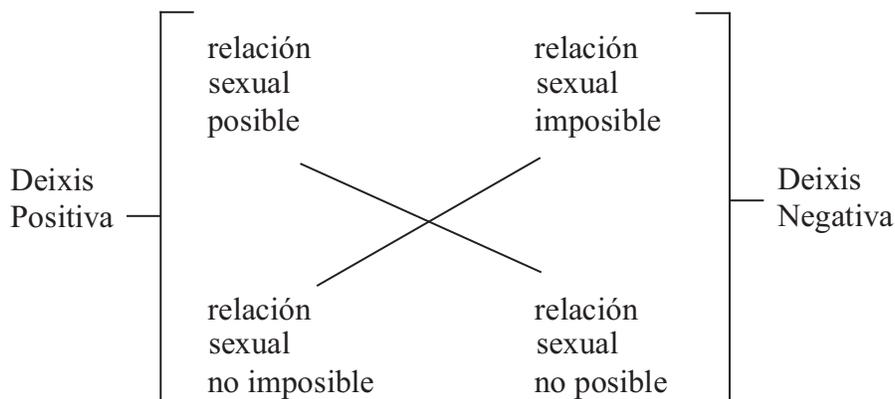
Esta distinción nos parece útil cuando se aplica a relatos míticos, donde los personajes pertenecen a un conjunto más o menos cerrado y donde los valores, sobre el plan axiológico, son predeterminados. Hay en los mitos, por ejemplo, una jerarquía más o menos estricta según el caso, que rige todos los relatos constitutivos de la mitología. Así, un mito lleva siempre a otros (como lo ha demostrado Lévi-Strauss) y es así como es necesario encontrar las interpretaciones de relatos analizados. Esto no quiere decir, por supuesto, que un mito no pueda ser analizado y descrito en sí mismo. Pero nuestro problema es otro: se trata de encontrar la explicación del funcionamiento del relato de acuerdo a los establecimientos de los contratos. ¿Por qué hay siempre un actante que desobedece o desconoce el contrato? Porque hay otro contrato, llamado axiología, que rige la conducta de los actores y que un buen número de veces está en contradicción con el establecido.

A veces el actor rompe el contrato porque éste se opone a su axiología, a veces cumple el contrato a pesar de su axiología, a veces uno y otro van juntos sin contradicción. Para nosotros este concepto puede contribuir a dar cuenta del funcionamiento del relato si se aplica a nivel de sintagmas contractuales, establecimientos y rupturas.

1.3. La transformación producida en esta secuencia merece que se le mire de cerca. En primer lugar, hay la disyunción producida entre marido y mujer cuando el primero debe partir a buscar la dote. Es una disyunción espacial, a nivel discursivo, y tiene como efecto la imposibilidad temporal

del acoplamiento. Pero lo que cambia esta imposibilidad temporal a definitiva es la muerte de la joven guajira, ya que incluso cuando la conjunción espacial se produce (cuando el marido vuelve con la dote), la relación sexual es imposible. Estas dos transformaciones instauran a nivel profundo una suerte de nuevo espacio que no será otro que el de la /vida/ y el de la /no vida/.

1.4. Agreguemos, para retomar lo que habíamos dicho antes, que lo que es producido a nivel discursivo con la ruptura de contratos y el desplazamiento de actantes, corresponde al nivel profundo a las transformaciones concernientes a la relación sexual. Dicho de otro modo, las transformaciones vistas (disyunción y conjunción de S1 con el Ov., disyunción y conjunción espaciales) corresponden a nivel profundo a transformaciones sintácticas que se les podría proyectar sobre un cuadro como el que sigue:



1.5. Si sobre el cuadrado semiótico anterior proyectamos la categoría tímica, /euforia/ vs. /disforia/ veremos como la transformación producida por la performance del actante oponente (figurativizado en el "actor tigre"), conduce, a este nivel profundo, a un pasaje de la deíxis positiva del cuadrado semiótico a la deíxis negativa. En efecto, el actante S1 pasa de la posición /relación sexual posible/ a la posición /relación sexual imposible/. Según la proyección de la categoría tímica, capaz de generar un cuadrado semiótico similar, la primera posición es

/eufórica/ y la segunda /disfórica/. En cierto sentido, pues, ello implica, la ruptura de un estado de felicidad y es esa transformación la que genera el movimiento del relato.

2. Segunda secuencia: Jepira la tierra de los guajiros muertos

2.1. El viaje al más-allá emprendido por S1 y S2 ilustra el paso sucesivo de los actantes entre el agua y la tierra. No se trata de uno solo, sino de varios ciclos del agua y de la tierra, lo que llama la atención desde el primer enfoque. En V2 (versión Perrin), vemos a nuestra pareja partir muy lejos hacia el centro del mar, en dirección de Jepira, “*tierra de los Guajiros muertos*”. Por este viaje ellos dejan la tierra familiar, caminan sobre el agua y alcanzan la otra orilla, es decir llegan de nuevo a tierra. Aquí ellos piden agua a su guardián Butor⁴⁷. Esta agua se encuentra en un “terreno cerrado”. Prosiguiendo su marcha encuentran una puerta y al alba llegan cerca de una montaña donde la mujer habita con sus parientes muertos. Este largo recorrido se puede resumir de la manera siguiente:

Tierra	→	Agua	→	Tierra	→	Agua-Tierra	→	Tierra
(Espacio familiar)		(mar)				(Agua de los yolujas)		(montaña Jepira)

La V1 (versión Paz) nos muestra un recorrido parecido ya que los dos personajes, héroe y opositor, van a pasar también de la tierra familiar al mar y atravesarán éste para llegar a Jepira. Butor no estará aquí pero el espacio de confluencia entre el agua y la tierra, que en la primera versión

47 “(Los Guajiros) asocian el alcaraván (butor) al agua: ”Donde hay alcaravanes, hay agua”, “cuando el alcaraván canta es que va a llover”, anuncian a la manera de proverbios. Por otra parte, *Káraisin*, literalmente “la bebida de los alcaravanes, es el nombre que se da a las lluvias pequeñas que preceden a menudo las lluvias de Juyo’u (Arcturus)”. Perrin, “Le chemin des indiens morts”, pág. 171. Otra versión recogida por Perrin presenta, en lugar del alcaraván a la lagartija, un hijo de Juyá que también está asociada con la lluvia.

estaba representado por el lugar donde Butor guarda el agua de los yolujas, estará aquí representado por la caverna que permite a la pareja atravesar el mar. En lugar de caminar sobre el agua como fue el caso en V1, los actores atravesarán el mar gracias a una caverna que lleva, bajo el mar, hasta Jepira. Habría una oposición /por arriba/ vs. /por debajo/ en relación con el mar, oposición que no parece pertinente por el hecho de que su función es la misma en ambos casos: mostrar una conjunción tierra-mar.

Esta conjunción entre la tierra y el agua es aún más notable si se toma en cuenta que en la cosmogonía Guajira Jepira se sitúa, en efecto, sobre una ladera en el centro del mar (cf. Vocabulario). Así, el mundo de los muertos, siendo terrestre, está separado del mundo de los vivos por el agua, de la misma manera, pero inversamente, que el agua de los yoluja está “rodeada” por la tierra. Así en las dos versiones el recorrido espacial es el mismo.

2.2. Por el contrario, esta segunda secuencia parece tener un desarrollo diferente, al menos en un primer enfoque, al de la secuencia anterior. En efecto, el oponente cuyo rechazo de entregar el Objeto de valor al héroe es el motor del relato, va a ser responsable de la partida de éste. Veamos esto más de cerca.

En las dos versiones, el héroe, después de haber cumplido toda una serie de pruebas (viaje a casa de los padres, viaje a Jepira) cree ser competente para obtener el objeto que él busca (aquí, gozar de su mujer, obtener una satisfacción sexual). En V2 el acoplamiento de su mujer con otro va a provocar su partida, mientras que en V1 el acoplamiento con el héroe provoca la desaparición de su mujer “*para siempre*” y, enseguida, la partida de éste hacia los dominios de Juyá.

Vemos así que, aún cuando haya diferencias a nivel textual, resulta fácil conseguir el núcleo común de las dos versiones, núcleo que se sitúa a nivel de la isotopía sexual. Hemos señalado la misma isotopía en el análisis precedente. En este mito el motivo de la partida del héroe será o bien la posesión del objeto de su deseo o la posesión de este objeto por otro.

Así, el objeto del deseo, tematizado a nivel de la semántica discursiva como objeto sexual, se encuentra jugando tanto sobre un procedimiento de discursivización espacial como actorial. En primer lugar espacial, ya que la búsqueda del objeto llevará al héroe del mundo de los vivos al mun-

do de los muertos, condición impuesta por el oponente (la mujer a ratos cumpliendo un rol de oponente, ya que ella impide a su marido satisfacer su deseo, y de ayudante, ya que ella conduce siempre al héroe al mundo donde se supone será satisfecho). Esta ambivalencia actorial es propia del engaño, figura de los procesos semióticos de veridicción y en el cual /ser/ y /parecer/ se confunden y se alternan.

Discursivización actorial enseguida, ya que el objeto de valor perdido para siempre en V1 –porque el héroe se acopla con su mujer– se pierde en V2 porque el héroe la abandona –ya que ella se copla con otro que se convierte en oponente: “*aquel que había sido el primero –una sola vez– en poseer a su esposa antes del matrimonio*”, lo que demuestra que él había sido ya, en el mundo de los vivos, su oponente.

Se notará que la mujer no sólo ejecuta dos roles actanciales diferentes, ayudante y oponente, sino también que es ella el Objeto de valor en el sentido de que su posesión va a satisfacer a su esposo. Digamos que ella se mueve entre diferentes posiciones dentro del modelo actancial, lo que muestra la riqueza del desarrollo del relato.

2.3. Destaquemos también un eje a nivel profundo que conseguimos ya en el mito de los mellizos transformadores. Se trata del eje /abajo/ vs. /arriba/, el cual volvemos a encontrar cuando S1 va de la tierra familiar hacia Jepira que, como hemos dicho, está situada en alto (se encuentra “*sobre un cerro en medio del mar*”, según Paz). Más aún, la tercera secuencia nos mostrará como S1 va todavía más hacia arriba, puesto que el dominio de Juyá se encuentra en el cielo. Ello queda de manera todavía más clara cuando en V1 vemos al sujeto héroe descender gracias a un hilo producido por el Ayudante (la araña). En V2 se trata también de un descenso: allí también el Ayudante da un hilo al héroe, que le servirá, según el Donador, por si algún día desea regresar a los dominios de Juyá.

2.4. Recordemos que la salida de S1 de Jepira es provocada, en las dos versiones, por un acontecimiento de tipo sexual. En otras versiones, a las cuales Perrin hace referencia, existe también la partida, sea hacia las tierras de Juyá, sea hacia la tierra familiar. Esas partidas son también provocadas por el acoplamiento de S1, sea con su mujer o con otra *yolujá* que él encuentra, con las piernas abiertas, cerca de la pista de baile. Así, el acto

sexual puede ser efectuado por la mujer de S1 con *yolujas*, con S1, o por éste con su mujer o con otras *yolujas*.

El relato mítico parece expresar, según nuestra opinión, que el acto sexual juega un rol capital en la economía de la organización del mito. En efecto, es la persecución de su mujer, en cuanto objeto de deseo sexual, lo que provoca la salida de S1 hacia Jepira y luego, desde allí, hacia el mundo de Juyá. Veremos cómo en la tercera secuencia también la salida está ligada a una causa sexual.

3. Tercera secuencia: El dominio de Juyá, el mundo de los dioses

3.1. Lo que sorprende al héroe desde su llegada a los dominios de Juyá, es la desmesura de este último. Este valor semántico de nivel profundo se expresa, entre otras cosas, en el hecho de que Juyá se come una vaca todos los días. Por el contrario, el comportamiento del héroe da muestras de la más estricta medida: del cabrito que él recibe come durante diez días. Si el mito se toma la molestia de decirnos con detalle las partes que él come cada día, no es sino para mejor mostrarnos la desmesura de Juyá y su poder. Esta desmesura tiende a mostrar a Juyá comparable con Maleiwa, especialmente a partir de la discusión que los dos personajes entablan a propósito de Ulépala, discusión que analizaremos más adelante.

Esta oposición a nivel profundo /medida/ vs. /desmedida/, figurativizada particularmente en las hiperbólicas comidas, es la misma que encontramos en Jepira, pero representada en la actividad sexual: aquí la mujer se acopla con el que la había poseído una vez antes de su matrimonio, “*mientras que otros, los que la habían tomado a continuación, la penetraban por todas partes: uno por aquí, otro por allá... por la oreja, por la nariz...*” El marido, por el contrario, es quien molesto por esta relación sexual desmedida, sale de Jepira para ir a los dominios de Juyá.

Así, la categoría semántica /medida/ vs. /desmedida/ es proyectada, a nivel superficial, por dos actividades diferentes: sexual y alimentaria. Esto permite aún más el acercamiento entre estas dos actividades que en el mito nos permiten decir que la isotopía sexual también se manifiesta gracias a la actividad de comer. Una última confirmación de este acerca-

miento, se encuentra representada en la escena en la cual S1 muere cuando ve a la mujer de Juyá con las piernas abiertas y ésta, porque la ha visto, se lo quiere comer. Un análisis semiótico preliminar muestra que tanto la actividad sexual como la alimentaria actualizan un tránsito que va del exterior hacia el interior, si se lo ve desde una perspectiva, y también actualiza una relación entre envolvente y envuelto o, dicho de otro modo, entre cóncavo y convexo, si se lo ve desde la perspectiva opuesta. El Psicoanálisis ha analizado esta similitud entre cópula y comer y entre vagina y boca, una temática que los mitos, como también ocurre con el caso de la metáfora de la vagina dentada, utilizan como forma de expresar las “imposibilidades” que la historia mítica va a resolver.

3.2. La llegada de S1 a los dominios de Juyá, Destinador, es el comienzo para él de una serie de pruebas que su anfitrión le impone. La primera prueba es la de sentarse sobre un banco que tiene en V2 la forma de una boa y en V1 la de un jabalí.

Las pruebas siguientes, destinadas a incrementar la competencia del Sujeto-Héroe, dan lugar al mismo tiempo a la creación de animales y vegetales. En efecto, en V2 hay siete pruebas, tres concernientes al origen de ciertos animales (cabritos, ciervos y conejos) y cuatro al origen de ciertos vegetales (patillas, calabazas, maíz y melones). En todos los casos, la caza aparece bajo forma humana y solamente cuando son heridos por las flechas estos seres se convierten en animales o vegetales. En V1 se dan cuatro pruebas, de las cuales tres conciernen al origen de animales (puerco-espín, conejo, ciervo) y la otra concerniente al origen de un vegetal (calabaza).

Si se quiere encontrar un eje semántico común a todos estos bienes encontrados por S1, aparte del eje ya señalado, /vegetal/ vs. /animal/, veremos que todos son alimentos comestibles y, además, que todos aparecen a los ojos de S1 bajo forma humana. Pero el sentido de todas estas pruebas y de la proliferación de vegetales y animales es sin duda la de la fertilidad de Juyá, dios de la lluvia, fertilidad de la cual él es el símbolo; es fácil, en consecuencia, interpretar aquí la /fertilidad/ como tematización del valor /vida/; por ello Juyá es opuesto a la muerte, es decir a Jepira. El mito se desarrolla como una secuencia filmica que quiere mostrar a los hombres (no olvidemos que un mito es siempre una lección para la comunidad, puesto que él manifiesta su filosofía e ideas esenciales) la vida y la muerte, la ferti-

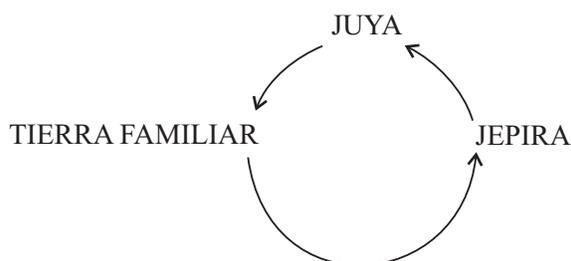
lidad y la esterilidad. Ese poder fertilizador que los guajiros atribuyen comúnmente a Juyá, se debe a que tiene una gran descendencia, pues fecunda a muchas jóvenes indígenas, y a que sus posesiones en agricultura y ganado son inmensas. Su apetito, así mismo, es pantagruélico. La fuerte presencia de los valores que Juyá encarna en la cultura guajira se hacen más relevantes cuando se piensa que la Península de la Guajira es una zona semiárida, donde los ciclos de sequía son muy extensos, lo que afecta las cosechas y la crianza de ganado de manera decisiva. El régimen pluviométrico en esa zona geográfica, de la cual cerca de un tercio pertenece a Venezuela y dos tercios a Colombia, alcanza apenas 300 mm anuales.

3.3. El resultado de las pruebas es en primer lugar la adquisición de competencia por S1: desde ahora será capaz de responder a los deseos de Juyá sin equivocarse (S1 nunca encontraba lo que éste le pedía porque siempre la caza le aparecía bajo forma humana). Una vez que ha adquirido una cierta competencia S1 puede quedarse en la casa de Juyá, a condición de no ir a “*pa-searse donde se encuentra su esposa*” (la de Juyá). S1 no obedece y provoca una nueva ruptura de contrato, también unilateral, lo que muestra la “debilidad” de este tipo de contrato. Hemos visto muchas veces, a todo lo largo de nuestro análisis, cómo este contrato es fácilmente violado. En la primera secuencia es la joven mujer quien desobedece a su suegra, luego es S1 quien desobedece a su mujer cuanto ésta le prohíbe acoplarse con ella.

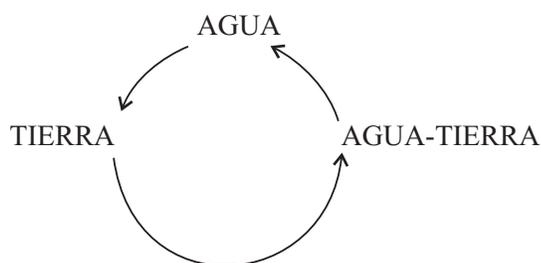
3.4. S1 muere a consecuencia de la violación de la prohibición hecha por Juyá que le impedía acercarse a su mujer ya que ésta era Pulowi, se comía a los hombres. Resucitado por Juyá, S1 es condenado a ser comido por Pulowi quien es, en V2, el oponente. S1 huye gracias al Ayudante, figurativizado en un caso en forma de anciana y en otro en forma de la araña Waleker, y llega a la tierra familiar donde, bajo pena de muerte, no debe contar su historia a nadie.

Este contrato es de más durabilidad que los otros puesto que S1, fiel a su promesa, rechaza las proposiciones que se le hacen para que revele su historia y obliga a su hermana a no llorar por él. Más tarde rompe su promesa y muere en el acto.

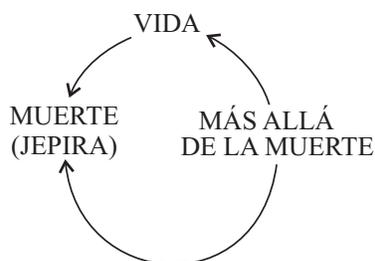
Si miramos el conjunto de desplazamientos cumplidos por S1, vemos que él describe dos ciclos. El primero tiene un carácter espacial y puede ser representado así:



Pero el segundo ciclo gira también alrededor de dos elementos que hemos puesto de relieve en el análisis anterior: el agua y la tierra. Este ciclo está representado aquí abajo, de manera que cada uno de los elementos encuentra su sitio en el primer ciclo representado arriba y en ese sentido puede serle superpuesto:



Sabemos, en efecto, que Jepira es un lugar de confluencia entre el agua y la tierra y que el dominio de Juyá es el del agua, ya que éste es el dios de la lluvia, elemento esencial para la reproducción de la vida animal y vegetal. Michel Perrin encuentra que el mismo ciclo se cumple a nivel del paso de la vida a la muerte. Este ciclo puede ser representado de la manera siguiente:



El retorno de la vida sobre la tierra se haría –según Perrin– bajo la forma de lluvia o bajo la forma de *wanulu* (o *wanili*). Esto supone para los

guajiros un más allá de la muerte, donde las almas tendrán una segunda muerte. Esto nos parece confirmado por la existencia en los guajiros de dos entierros⁴⁸.

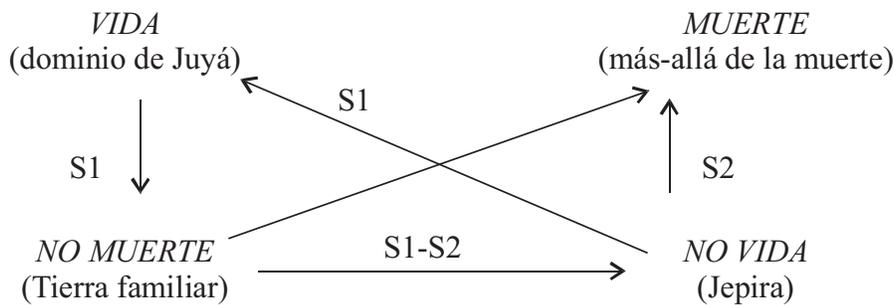
Este ciclo es de una importancia capital ya que representa uno de los fenómenos más importantes de la vida humana. Él confirma nuestra hipótesis sobre el equilibrio del relato mítico, según el cual los mitos guajiros tienden a devolver al dominio que pierde un cierto elemento, de no importa qué naturaleza, otro que pueda reemplazarle y así compensar la pérdida sufrida.

3.5. La salida de S1 del dominio de Juyá es debido, en V2, a la desobediencia de la prohibición de acercarse a la casa de *Pulowi*. Una vez S1 resucitado, ésta quiere comérselo. Había muerto porque había visto a *Pulowi* con las piernas abiertas. En V1 es Maleiwa quien quiere comerse a este hijo adoptivo de Juyá. Hemos ya hablado de las connotaciones sexuales de “comer”, siguiendo el pensamiento de Lévi-Strauss. Esto es aún más claro en esta escena donde S1 vio a *Pulowi*. Nos es posible decir que también en esta secuencia la nueva salida de S1 tiene una causa sexual, lo que nos muestra que en el ciclo TIERRA → AGUA-TIERRA → AGUA que hemos mostrado más atrás, lo sexual ocupa un lugar central tanto en

48 “Uno o dos días después del deceso, el cuerpo es envuelto en una piel de bovino, o metido en un ataúd según una costumbre heredada de occidente...” “Según los viejos guajiros, antiguamente el cuerpo del muerto era replegado sobre sí mismo, las rodillas sobre el vientre y las manos sobre la parte posterior de los muslos, en una posición quasi-fetal. Enseguida era envuelto en piel fresca de bovino que más tarde era cosida”. Perrin, “Le chemin des indiens morts”, pág. 185. “Algunos años después de ese primer enterramiento –al menos tres años más tarde, según parece– el esqueleto del muerto era exhumado. Pasaba entonces a ser el centro de una nueva ceremonia. Como la anterior, esta nueva ceremonia estaba caracterizada por los “lloros” rituales, una importante reunión y el consumo de alimentos y bebidas, pero a mucho menos escala” (Ibid., pág. 186-7). Para un análisis semiótico detallado del primer entierro tal como se practica aún entre los guajiros ver en esta misma edición el artículo “*Etnografía del rito: reciprocidad y ritual funerario entre los guajiros*”, de Finol y Fernández (1999).

la estructura como en la economía del relato y confirma la misma isotopía sexual que hemos puesto en relieve en el análisis de los mitos precedentes.

3.6. A nivel profundo lo que ha sido representado a un nivel superficial como “tierra familiar”, Jepira, dominio de Juyá y “más allá de la muerte”, puede ser representado en un cuadro tal como el que sigue:



Al mirar de cerca percibimos que el cuadrado muestra cómo las diferentes transformaciones elementales que hemos visto a nivel superficial, se corresponden con las transformaciones a nivel profundo. En efecto, la mujer muerta (S2) pasa del dominio de la tierra familiar, /no muerte/, al dominio de Jepira, /no vida/, y ella es condenada más tarde a pasar a “más allá de la muerte”, /muerte/. Su esposo (S1) sigue el mismo camino que ella pero, después de haber estado en Jepira, /no vida/, en lugar de ir hacia la posición /muerte/, va a la posición /vida/, el dominio de Juyá. Después vuelve a la posición /no-muerte/ de donde había salido pero solamente para anunciar la /vida/ puesto que él será transformado en anunciador de la lluvia, símbolo activo de la fertilidad, de la abundancia y, finalmente, de la vida.

Así, si el dominio de la “tierra familiar”, /no-muerte/, ha perdido tanto a la mujer como al hombre, tendrá entonces como compensación la llegada de *Isho* y de la lluvia. En los mitos, la posición /"muerte"/ (“más allá de la muerte”) se conserva virtual pero se sabe que él constituye una idea fundamental en la cosmogonía guajira.

La “tierra familiar” es el dominio de la /no-muerte/, puesto que allí se puede producir vida, en la medida en que es fecundada por la lluvia.

Justamente ellos constituyen la deixis positiva del cuadrado. Juyá y Jepira están en una relación de contradicción y no pueden estar juntos. Esto explica el largo viaje que conduce a Ulépala al dominio de Juyá. Sobre el plan espacial también son contrarios, eje vertical, puesto que uno está en lo alto y el otro en lo bajo. Por otra parte, la relación de los términos de la deixis negativa (“más-allá de la muerte” + “Jepira”) son complementarios en el sentido de que uno es el paso supuestamente necesario para la llegada del otro.

4. Balance

4.1. La cuadruplicación del mundo que acabamos de ver rige una buena parte de la cosmogonía guajira. El relato no hace sino reflejar una organización de vida religiosa que a su vez parece reflejarse en diversos dominios de la vida social, de las costumbres, de las actividades cotidianas. El relato nos muestra las relaciones entre los tres dominios puestos en relieve: en primer lugar la tierra familiar, con las obligaciones concernientes a la dote y al matrimonio; enseguida Jepira, tierra de los muertos donde los guajiros encuentran los nombres de los familiares muertos y también los animales sacrificados durante los funerales; y, por último, el dominio de Juyá, donde el Sujeto-Héroe encuentra una vida de abundancia y de fertilidad, pero donde él no podrá quedarse para siempre.

Este relato da a nuestra hipótesis del equilibrio semiótico una nueva dimensión. En efecto, se podría decir que es el dominio de la tierra familiar el que aquí pierde un elemento y que se hará necesario entonces que otro lo reponga. El que lo repondrá es el mismo que había salido, es decir, el propio Ulépala. Aquí el círculo podría cerrarse y tendríamos la repetición, una vez, más, de un ciclo que ya se ha visto. El problema se presenta cuando el guajiro muere, ya que esto indica que el ciclo se rompió, o que ha comenzado de nuevo. La solución debe ser encontrada al final de VI, la versión de Paz Ipuana, donde se ve que el corazón del héroe, Ulépala, se transforma en pájaro *Isho*, el cardenal, después que Maleiwa lo mata. De este modo, la muerte de Ulépala no significa en modo alguno el comienzo de un nuevo ciclo que estaría inconcluso. Por el contrario, él se queda bajo la forma de un pájaro, animal cuya importancia vimos más atrás.

Por otro lado, el objeto que vuelve al dominio que hemos llamado la “tierra familiar”, no es el mismo puesto que esta vez se trata de un pájaro: “Desde entonces los Guajiros dicen que *Isho*, el cardenal, es hijo de Juyá, que siempre anuncia su llegada en los días invernales”.

Debemos también hacer notar la función mediatrix que *Isho* cumple a partir de ahora. De procedencia terrestre, puesto que él era Ulépala, el cardenal será ahora el anunciador de la lluvia, dominio acuático, dominio de la fertilidad. En ese sentido él es un intermediario entre esos dominios ya que anuncia la fertilidad –tematización del valor /vida/– allí donde es necesaria. Hemos hablado de la función mediadora de los pájaros cuando analizamos los mitos del origen del fuego. Esas apreciaciones parecen confirmarse una vez más.

Habiendo conocido a Jepira, la tierra de los muertos, *Isho* es más competente que ningún otro para conocer el valor de la vida y por tanto de Juyá. Su función mediadora aparece así valorizada; su muerte es también la presencia de la vida gracias a la lluvia que él anuncia. Es en este fenómeno, que hemos llamado conjunción dialéctica, donde la muerte y la vida van juntas. Esta conjunción está tanto más subrayada en el relato cuanto que es justamente la mujer de Juyá quien simboliza la muerte, puesto que ella es *Pulowi*. Opuestos como la vida y la muerte, Juyá y *Pulowi* permanecen sin embargo juntos. Esta conjunción también ilustra, en medio de contradicciones y conflictos, la continuidad de la vida cultural y social, continuidad que a veces el análisis pareciera perder de vista pero que el mito mismo se encarga de confirmar. En fin de cuentas, la cultura guajira, como todas las culturas humanas, si bien introduce discontinuidades y crea unidades discretas a fin de hacer inteligible el mundo, no por ello pierde de vista el sentido de unidad y de totalidad que hace posible su permanencia en medio de sus continuas y progresivas transformaciones.

4.2. Para el mundo terrestre, la conjunción deseada es con el mundo de la lluvia, y es a esta conjunción a la cual *Isho* contribuye, no sólo porque él anuncia la lluvia sino porque es el hijo de Juyá. Pero, incluso si la conjunción con el dominio terrestre y el dominio de la lluvia es “lógica”, como articulación necesaria a la fertilidad, la abundancia y la vida, no debemos olvidar que el mundo de los muertos, Jepira, está también en conjunción con ellos: los *wanuluu* y los *yolujas*, espíritus de los muertos, están

entre los guajiros para matarlos y llevárselos a la tierra de los muertos. Conjunción también con el dominio de Juyá puesto que la mujer de ésta, repitámoslo, es *Pulowi*.

Para el relato, que ha utilizado un actor para hacerlo recorrer tanto el dominio de la muerte como el de la vida, la elección entre uno y otro es muy rápida: es necesario unirse al dominio de la vida, de la lluvia necesaria para que la tierra pueda vivir y reproducirse. Haciendo el recorrido que va desde Jepira hasta los dominios de Juyá, el mito quiere mostrarnos por qué se debe elegir, lo que nos obliga a decir que existe una significación acentuada y eufórica de Juyá.

4.3. Agreguemos, una vez llegados a este punto, que la división del mito que habíamos propuesto y sobre la cual hemos trabajado, aparece ahora plenamente justificada. El análisis ha demostrado que a cada una de las tres secuencias corresponde, si se quiere, una posición del cuadro semiótico que hemos mostrado más arriba. Ese modelo subsume, dentro de su evidente sencillez, los valores sémicos fundamentales que organizan el extenso relato mítico aquí analizado. Más aún, ese modelo da cuenta del proceso generativo de la significación que, a través de niveles sucesivos, va dando concreción a las formas sintácticas y semánticas que constituyen la estructura superficial y luego textual de nuestro mito.

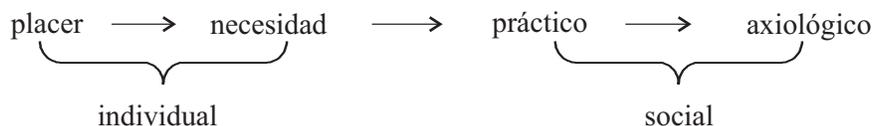
4.4. Pero también ese mito ilustra de manera particular la estructura de la manipulación. En algunos casos, la manipulación es lograda, y en otros no lo es sino parcialmente. Comencemos por la manipulación lograda, aquella que permite al Destinador-manipulador *hacer-hacer* al Destinatario-manipulado lo que el primero desea. Tenemos la escena en la cual Maleiwa trata de convencer a Juyá de que le entregue a su hijo adoptivo, Ulépala, para comérselo. Maleiwa quiere promover en Juyá la modalidad de un *querer-hacer*, en el caso que nos ocupa, un *querer-dar*. Se trata de modificar la competencia modal del Destinatario quien se niega a entregar a su hijo. Pero lo interesante es observar con mucha atención como, desde el punto de vista del Destinador, es construido el juego de la manipulación. En primer lugar, propone que se le entregue el Objeto de valor, Ulépala, porque “saciará” su apetito. Juyá se niega. Más tarde propone que se lo entregue porque de todas maneras, tarde o temprano, Juyá lo perderá (el relato hace sobre-entender que lo perderá cuando Ulépala muera).

Juyá se niega. Luego Maleiwa recurre a la amistad que los une, diciendo a Juyá que él, en su lugar, nunca le negaría un servicio, cualquiera que fuera. Juyá se niega. Maleiwa dice entonces que comerse al muchacho le ayudará a nutrir su cuerpo. Juyá se niega. Finalmente Maleiwa le ofrece todas sus riquezas. Juyá, cansado de discutir, acepta, sin embargo rechaza las riquezas que le son ofrecidas.

En resumen, Maleiwa utiliza cinco tipos de argumentos para obtener lo que desea. El primero es el mismo deseo inicial del objeto codiciado; como si él dijera: “Dámelo, yo quiero ese muchacho, me dará placer comérmelo”. Es el argumento del placer. El segundo argumento es ya, propiamente hablando, un hacer persuasivo que actúa sobre la dimensión cognoscitiva: Maleiwa dice a Juyá que de todas formas él perderá, tarde o temprano, a su hijo, en consecuencia es mejor entregárselo. Argumento práctico. El tercer argumento se apoya en el valor de la amistad; se puede llamar un argumento emotivo/axiológico. El cuarto es la recompensa, el ofrecimiento, dimensión pragmática, de un objeto positivo (la riqueza): argumento económico. El quinto argumento es propuesto con la frase: “Dámelo ya que su sangre y su carne nutrirán mi vida”. Es el argumento de la necesidad.

Los argumentos /placer/, /práctico/, /emotivo/axiológico/ y /necesidad/ actúan todos sobre la dimensión cognoscitiva, persuasión gracias al saber y siempre tienen un juicio positivo, se trata de una *seducción*. El argumento económico funciona en la dimensión pragmática, persuasión gracias al poder, que consiste, en el caso presente, en el ofrecimiento de un objeto positivo (la riqueza): se trata de una *tentación*.

Así, el Destinador-manipulador, Maleiwa, utiliza tanto argumentos cognoscitivos como pragmáticos. De todas formas, es necesario notar una gradación en el proceso de persuasión que acabamos de ver. De hecho, Maleiwa ha recurrido en primer lugar a argumentos basados en el saber e incluso éstos tienen una gradación:



Hay en esta sucesión una orientación que va de lo individual a lo social en el sentido de que el /placer/ y la /necesidad/ tienen carácter personal, mientras que lo /práctico/ y lo /axiológico/ toman en cuenta al otro y a su no-querer. Entre el /placer/ y la /necesidad/ hay un paso de lo necesario a lo no-necesario, y entre lo /práctico/ y lo /axiológico/ hay una separación que va de lo concreto a lo abstracto, (la amistad tiene una alta consideración social). Es solamente después del fracaso de los argumentos cognoscitivos cuando Maleiwa recurre a la persuasión utilizando la modalidad del poder: la tentación.

Este largo proceso manipulatorio se explica porque el objeto del deseo es un ser muy querido al Destinatario-manipulado: se trata del héroe mismo. Finalmente el Destinatario acepta el programa narrativo que le es propuesto. Pero todavía aquí, esta aceptación no se debe a ninguno de los argumentos en particular sino, si se puede decir, al conjunto de los actos manipulatorios cumplidos por Maleiwa. En efecto, Juyá, cansado, hastiado por la insistencia de Maleiwa, decide darle a su hijo. Esto hace que la conciencia social que crea el mito se vea obligada a desarrollar una progresión continua que, paso a paso, acerque las posiciones extremas, atenúe las diferencias y, en cierto modo, cree tránsitos “aceptables”, tolerables, compatibles, en fin de cuentas, con la vida cultural y social.

La manipulación parcialmente lograda la encontramos a lo largo de la primera secuencia, aquella que nos condujo hasta Jepira. Aquí vemos a S1, Ulépala, intentando convencer a su mujer para que se deje hacer el amor; él intenta modificar su competencia modal proponiéndole el programa narrativo “acoplamiento”. Siendo el Objeto del deseo la satisfacción sexual es fácil ver cómo la primera secuencia es casi enteramente construida a partir de una estructura de la manipulación pero que a ratos se invierte. Siendo Ulépala el que primero quería *hacer-hacer* a su mujer, se convierte luego en aquel a quien se le *hace-hacer*.

En cuanto Ulépala regresa de viaje y encuentra a su mujer le propone acoplarse con ella, proposición que repite varias veces. Puesto que su deseo no es satisfecho, ya que ella siempre lo rechaza, Ulépala acepta realizar un viaje hacia la morada de los padres de la mujer. El héroe piensa que una vez efectuado ese viaje podrá satisfacer sus deseos. Es justamente esa satis-

facción la que le promete su mujer: *“Lo haré, amado mío, pero tendrás que ir conmigo a casa de mi familia abandonada”*.

Al proponerle como objeto positivo la aceptación de esta prueba, los roles se invierten y es a partir de allí cuando la mujer se convierte en Destinador-manipulador: ella mantendrá, gracias a su poder, la tentación de la satisfacción sexual, en cuanto objeto positivo, a fin de hacer cumplir a su esposo toda una serie de pruebas. Así, el manipulador se transforma en manipulado; él deberá cumplir de ahora en adelante los programas narrativos que su esposa le propone. Aquél que debía persuadir (de darle el objeto de su deseo), precisamente porque él desea, se convierte en persuadido. De esta manera, la estructura de la manipulación aparece como “convertible” y compleja, y se observa con claridad el rol que cumple el “deseo” como motor de la manipulación. Este deseo puede igualmente estar proyectado sobre un Objeto de valor o sobre un reconocimiento, es decir, ser pragmático o cognoscitivo.

El Destinador-Manipulador hace cumplir, pues, al Destinatario varias pruebas. Algunas de ellas constituyen simplemente desplazamientos espaciales (viajes al cementerio, viaje a Jepira), otras son pruebas de espera: *“Controlad vuestra impaciencia...”* Una vez en Jepira, al obtener satisfacción sexual, Ulépala pierde para siempre el medio para renovar la satisfacción de su deseo. La pérdida, para siempre, del objeto de su deseo, responde, desde el punto de vista narrativo, a su doble y contradictoria condición: ese objeto es a la vez /deseado/ y /prohibido/, /posible/ e /imposible/. Es por esta razón que con la desaparición del Objeto de valor el “relato” termina y su desarrollo posterior supone otro Objeto de valor y otro Programa Narrativo.

La tercera estructura manipuladora de la cual queremos hablar se sitúa al final de nuestra historia. Se trata del proceso en el cual la familia y los amigos tratan de persuadir a Ulépala para que cuente los acontecimientos que le han ocurrido durante su vida. Ese PN, contar su historia, le ha sido prohibido por el ayudante, la viejecita que le permitió escapar de Maleiwa. La violación de esa prohibición acarreará para él la pérdida de la vida.

Los amigos aparecen aquí como un actante colectivo, el Oponente, y cumplen, en la estructura narrativa de la manipulación, el rol de Destina-

dor-Manipulador. Este actante intenta hacerle hablar, preguntándole sobre los lugares que ha visitado, su naturaleza (“¿Sois de carne y hueso o sois espectro?”), sobre su mujer, sobre las razones que le impiden contar su historia, etc. Ulépala, S1, rechaza siempre las solicitudes de familiares y amigos. Más tarde, lo invitan a comer y a beber para ver si el alcohol le hace soltar la lengua. Pero él continúa rechazando los intentos persuasivos. Ellos tratan entonces de utilizar el argumento emotivo/axiológico de la amistad para hacerle faltar a la palabra dada a la vieja: “Mas un día, llegó a él una noble invitación por parte de un amigo fraternal; quien a propósito organizó una fiesta, para de ese modo, conocer los secretos que Ulépala ocultaba”. El amigo le dice: “yo sé, que nunca, nunca habéis tratado de ocultar nada”. Se ve aquí una estructura de manipulación que articula un hacer persuasivo, un hacer interpretativo y que se apoya sobre la modalidad del saber. Se trata de una seducción construida gracias al juzgamiento positivo producido por el manipulador.

Hay en este mito otras estructuras de manipulación, como por ejemplo el diálogo establecido entre la vieja y Ulépala, la intervención de la familia de la muchacha guajira para pedirle que consolara a su marido y le llevara alimentos, o de irlo a buscar allá donde lo dejó después de haber atravesado el mar, o, aún más, de ir a buscarlo al cementerio donde él había quedado llorando. El mito consigue en la estructura de la manipulación la “fuerza” de su desarrollo: se trata de contratos propuestos con el fin de modificar la competencia modal de los actantes, quienes no quieren cumplir tal o cual PN.

4.5. El mito de la historia de Ulépala muestra, mejor que los analizados hasta el presente, un itinerario que tiende a “neutralizar” esta incompatibilidad entre Juyá y el más-allá- de-la-muerte, entre /vida y /muerte/. El relato no hace sino posibilitar la compatibilidad, la co-presencia de dos términos que son contrarios y articulan un término complejo que en este caso está figurativizado por *Isho*, el pájaro anunciador de la lluvia. *Isho* es el espíritu del héroe, aquel que conoció tanto el dominio de Juyá como el de Jepira, anunciador de la fertilidad, tematización del valor /vida/.

Es cierto, sin embargo, que este equilibrio, como cualquiera otro, es incompleto, ya que hay siempre en cada estado una tendencia a superarlo, a hacerlo provisorio. En todas las transformaciones vistas, productoras de

nuevos equilibrios, hay siempre un “más” que vuelve diferente el estado inicial del estado final y que es la condición misma de su carácter transformacional. La movilidad constante de los elementos en equilibrio hace que las relaciones entre ellos sean precarias y que, finalmente, es esa precariedad misma la que determina el movimiento, el cambio y las transformaciones.

VII. Conclusiones

“Rechazamos, en efecto, las opiniones apresuradas sobre lo que es y no es mítico, y reivindicamos para nuestro uso toda manifestación de la actividad mental o social de las poblaciones estudiadas que durante el análisis se presenten como capaces de completar el mito o de aclararlo, si es que ellas no constituyen, en el sentido que los músicos dan a ese término, un acompañamiento ‘obligado’”.

C. Lévi-Strauss

1. Intentemos ver más claro en lo que el análisis nos ha revelado a propósito de los mitos estudiados. La palabra conclusión no dice bien lo que es en realidad esta parte de nuestra investigación. Es más una mirada atrás que la conclusión de un trabajo que no deberá detenerse sino para tomar la fuerza necesaria para continuarlo.

1) ¿Qué ha sido de nuestra hipótesis de partida? ¿De los precedentes análisis salió indemne, modificada o negada?

El equilibrio semiótico del mundo mítico guajiro, creemos, fue confirmado por los análisis. Sólo es necesario ahora limitar las verdaderas dimensiones de este equilibrio que hemos visto funcionar entre dioses y hombres, mineral y vegetal, vida y muerte. En efecto, existe en estos mitos un movimiento narrativo que siempre da a aquel que pierde un elemento, otro diferente, pero que lo reemplaza. Podríamos decir que el relato generalmente estudiado comienza siempre por la pérdida o falta de un objeto, y termina por el regreso de un objeto equivalente al propietario inicial. Es decir, que el equilibrio inicialmente perdido será siempre restablecido. Habrá un premio o un reconocimiento para aquel que hace posible el retorno del objeto.

Ahora bien, en nuestros relatos el objeto que se recupera no es nunca el mismo, y no hay premio ni reconocimiento para el héroe, sino por el contrario un castigo. Requeriríamos de una tipología de los héroes para poder comprender mejor el rol de aquellos que encontramos en los mitos guajiros analizados.

Por supuesto, este tipo de equilibrio no es exclusivo del mito guajiro. Hemos señalado ya su existencia en un mito griego como el de Prometeo. El muestra una tendencia del relato que habrá que confirmar o invalidar. Lo que a nosotros nos interesaba no era mostrar una tendencia o procedimiento que fuera exclusivo de alguna mitología, sino más bien mostrar de qué forma, a través de cuáles medios narrativos, lo que puede pasar en otra parte, pasa aquí. Si bien es cierto que existe un cierto número de elementos que son comunes a diferentes conjuntos míticos, no es menos cierto que cada uno utiliza esos mismos elementos de las maneras más diversas, gracias a combinaciones casi ilimitadas.

La hipótesis, que al principio era muy general e incluso un poco obscura, pudo ser esclarecida –nos parece– a medida que se desarrollaban los análisis. Esa falta de claridad no fue buscada sino impuesta: fue difícil cernirla y determinar sus contornos. Creemos ahora que el terreno es más firme y que podemos trabajar de manera más segura.

El juego de pérdidas y ganancias, como hemos dicho, es una manera de tematizar, a nivel discursivo, la comunicación del objeto, comunicación que hace posible la constitución de un “espacio” en el cual hombres y dioses son compatibles gracias, por ejemplo, al fuego. Se trata de un acercamiento de dioses y hombres, separados por la /posesión/, por un lado, y la /no posesión/, por el otro. El mismo procedimiento se aplica en el mito de los mellizos transformadores, pero en éste el acercamiento es producido por el nacimiento de los mellizos a partir de contrarios /más-que humanos/ vs. /menos-que humanos/, y cuyo término complejo es el hombre, término complejo negativo en alguna forma ya que no es ni dios (/más-que humano/) ni animal (/menos-que humano/). En el mito de la historia de Ulépala se trata de los valores fundantes /vida/ y /muerte/, representados en el dominio de Juyá y del más-allá de la muerte, términos contrarios “reconciliados” en Iisho, el pájaro anunciador de la lluvia: él subsume la /vida/, puesto que él anuncia la lluvia y es hijo de Juyá, y la /muerte/, ya que él mismo está “muerto” (flechado por Maleiwa) y viene de Jepira, tierra de los guajiros muertos, dominio de la /no vida/.

2) Nos gustaría aquí llamar la atención sobre ciertas regularidades, repeticiones y redoblamiento de secuencias que hemos encontrado a partir de los análisis. En primer lugar, en las dos versiones del mito de los mellizos transformadores, donde la secuencia de la fecundación de Saiñ-Má ha sido redoblada a partir de la fecundación de Manna. Habíamos avanzado dos posibles explicaciones de este redoblamiento. Según la primera, se trataría de la puesta en lugar de un proceso de gradualización, orientada a facilitar el paso de una isotopía divina a una isotopía humana. Y, según la segunda, siguiendo a Lévi-Strauss, la repetición tendría como función “hacer manifiesta la estructura del mito”.

Llegados aquí sería necesario proponer una respuesta que permitiera articular las dos precedentes, ambas incompletas o, mejor dicho, que se complementan mutuamente. Un mito está obligado –como cualquier otro

relato— a organizar su desarrollo según cierta “lógica”, para evitar el riesgo de no ser comprendido. Es una “lógica” que se le podría llamar *evenemencial* en el sentido de que es diferente, e incluso algunas veces contradictoria, a la lógica de la organización profunda que el análisis intenta despejar.

Esta lógica evenemencial prohíbe al relato presentar una historia cuyas etapas no concuerden con un mínimo de presuposición recíproca y coherente. Así, la vinculación entre las isotopías permite percibir el sentido global sin que haya esos encuentros “fortuitos” tan apreciados por los surrealistas. Pero al mismo tiempo, es cierto que es necesaria una cierta redundancia para hacer “evidente” lo que es importante en el relato. En este sentido, el mito se parece mucho al discurso pedagógico, una de cuyas características es el énfasis y la reiteración de lo que es, según el emisor, más importante o de mayor pertinencia. Esta coincidencia no es fortuita, ya que se conoce el carácter “pedagógico” de los mitos. Aquí tocamos muy de cerca otro problema que ya ha sido expuesto por Lévi-Strauss y que es también común al discurso pedagógico. Se trata de la construcción hiperbólica, que no debe ser considerada en los mitos como un “artificio retórico”, puesto que tiene por objeto la expresión de una lógica profunda. Hablaremos más tarde sobre esto.

3) Los análisis realizados nos han permitido ver el conjunto de los dioses guajiros y sus relaciones con los hombres. Si la cosmogonía guajira no ha sido aún estudiada a fondo, los mitos permiten una aproximación sobre las familias de seres y sobre su genealogía. En la cuarta parte del presente trabajo hemos mostrado un pequeño esquema donde se pueden observar las relaciones familiares de donde se deriva el poder de cada uno.

Hemos puesto de relieve cómo la aparición de Maleiwa, de quien hablaremos más adelante, está acompañada del nacimiento de los espíritus de los *wanulu*, cuyo origen encuentra su fuente en los hombres-tigres. El carácter mediador de los hombres-tigres viene no solamente de su propio nombre, mitad hombre, mitad tigre, sino también por estar ligados, por un lado, al nacimiento de los malos espíritus, como acabamos de decir, y del otro lado, al de Maleiwa. En efecto, ya hemos señalado cómo los hombres-tigres fecundan a Manna, madre de Maleiwa.

Así, los hombres-tigres son seres bivalentes, en el sentido de su parentesco, por su lado animal, con los malos espíritus, y con Maleiwa por su conexión con Manna y por su condición humana. Esta relación se confirma por el hecho conocido según el cual los malos espíritus, como los *yolujas*, toman generalmente la forma de felinos para atacar a sus víctimas.

Entre los guajiros, el mundo de los seres no-humanos está compuesto por malos espíritus que se encuentran no solamente en el-más-allá, sino que afectan el mundo de los seres humanos y, en particular, ciertos lugares llamados *Pulowi*. Existen, no obstante, buenos espíritus, como Juyá y Maleiwa. Aquí es interesante recordar la conjunción de buenos y malos espíritus, tal como lo ha mostrado Perrin. Lo hemos visto igualmente cuando hemos analizado el mito del viaje-al-más-allá, en el cual aparece justamente que la mujer de Juyá es una *pulowi*.

Más sorprendente aún es el hecho de que las reglas sociales utilizadas entre los hombres para regular sus conflictos son igualmente aplicadas entre los dioses. Una cosa explica la otra, gracias a un proceso de derivación dialéctica entre mitos, ritos y vida social, derivación no extraña para los antropólogos. Ese caso puede observarse en un corto mito recogido por Perrin, donde se cuenta que Juyá mata al hermano de su mujer porque ésta fornicaba con *Iiwa*. A causa de ese asesinato Juyá debe pagar a Pulowi en seres humanos y bestias muertas. Para ello el dios provoca entonces grandes lluvias y éstas causan las enfermedades. Es importante agregar aquí que esa estructura de ganancias y pérdidas que subyace en la mitología guajira se refleja y es un reflejo del funcionamiento del sistema jurídico que rige y controla las relaciones sociales entre los miembros de esa etnia. Ese régimen jurídico, conocido en el español de Venezuela como “Ley Guajira”, establece que toda herida y toda muerte causada por un miembro de la comunidad a otro debe ser pagada, incluso en el caso extremo de que la víctima haya obtenido las heridas como consecuencia de una falta inicial cometida por él mismo. El pago de la agresión debe ser acordada entre la familia uterina de la víctima y del victimario, para lo cual el tío materno de este último debe buscar un intermediario, conocido como “palabrero” y cuyo nombre en wayuunaiki es *putchipu’u*, un mediador que se encargará de construir un acuerdo que permita que el victimario pague una compensación en animales, joyas o dinero a la familia de la víctima. Según

algunas narraciones el *putchipu'u* “tienen su origen en la figura de pájaros prudentes y sabios que cuando cantan presagian la ocurrencia de un suceso”. Si el *putchipu'u* fracasa en sus esfuerzos por concertar un arreglo pacífico, la familia de la víctima se cobrará con sangre la afrenta recibida y en consecuencia buscará infringir una agresión similar a la recibida. No es difícil darse cuenta que esta ley, que ha originado conflictos difíciles con las leyes oficiales venezolanas y colombianas, tiene como propósito, en primer lugar, evitar los derramamientos de sangre y, en segundo lugar, resolver pacíficamente las diferencias. Vemos aquí, pues, dos aspectos importantes para la demostración de nuestras hipótesis. Por un lado, de nuevo aparecen los pájaros en su rol de mediadores, pues, como se ha señalado la figura del *putchipu'u*, mediador en los conflictos, se originaría en los pájaros. En segundo lugar, la llamada Ley Guajira se funda en un esfuerzo por preservar el equilibrio, gracias a la retribución de una compensación a aquellos que han sufrido una afrenta o una agresión. La organización social aparece así reflejando la estructura de pérdidas y ganancias que hemos visto aparecer, una y otra vez, en los mitos analizados.

Este hecho que acabamos de señalar aclara más aún el estrecho acercamiento, evocado más arriba, entre el mundo humano y el divino. Las mismas reglas utilizadas en uno y otro mundo hacen de esos dos tipos de seres unos parientes próximos. La lengua guajira confirma ese acercamiento cuando utiliza las denominaciones “abuelo”, cuando los guajiros hablan de Maleiwa, y “nieta” cuando éste habla de los indígenas.

4) En la genealogía de los dioses de la cual se ha hablado, es oportuno señalar la importancia de Maleiwa, auténtico demiurgo en la cosmogonía guajira.

4.1. Maleiwa parece encontrarse en el centro de la organización social y religiosa de las comunidades guajiras. Desde el punto de vista de la organización social es necesario llamar la atención sobre un mito recogido por Paz consagrado al origen y nombres de las tribus guajiras, el cual constituye la institucionalización mítica y religiosa de la actividad creadora y organizadora de Maleiwa. En efecto, en ese mito el demiurgo llama a dos sabios a fin de dar los nombres y los animales simbólicos a cada una de las tribus, antes de que éstas se dispersen por la tierra. El primero de los

sabios ofende al demiurgo al dar a las tribus nombres que señalan las diferentes maneras de tener relaciones sexuales. Ello provoca la cólera de Maleiwa. Después de haberse reído de los hombres, Mako, el sabio, será transformado, como castigo, en mono salvaje. Será entonces el turno de los hombres de reírse de él.

El segundo sabio a quien Maleiwa llama es *Utta*. Este sí logra dar a cada tribu su nombre y animal simbólico respectivo. De esta manera, *Utta* da nombre a treinta y cinco tribus⁴⁹ y en virtud de ello Maleiwa lo recompensa transformándolo en pájaro, transformación que confirma, una vez más, el rol esencial, en tanto mediadores, cumplido por los pájaros en la mitología guajira. Recompensar a alguien transformándolo en pájaro significa que esa condición es valorizada positivamente.

Utta no solamente da los nombres a las tribus sino también las reglas que rigen las relaciones sociales fundamentales entre los guajiros:

A. Las tribus pueden establecer nexos parentales entre ellas.

B. La primacía de las mujeres sobre los hombres en lo concerniente a la descendencia, y por ello los niños pertenecerán siempre a la tribu de su madre.

4.2. Más importante aún es lo que nos muestra este nuevo mito sobre la creación de los hombres. En él se nos dice que “*Maleiwa combinó las propiedades de las plantas con las cualidades de los animales para formar al hombre*”. Más aún, esta combinación de un elemento vegetal con un elemento animal es hecha, según el mito, en el vientre de Má –la tierra–: “*es allí donde germina A’uu, la semilla, la primera simiente de la cual nacieron los wayúu*”⁵⁰.

49 En la versión recogida por Perrin sobre la creación de los hombres y de los clanes, se dice que Maleiwa “Hizo hierros de marcar para distinguir a cada clan” (Perrin, Op. Cit. pág. 115). Se trata evidentemente de una deformación bastante reciente ya que los hierros para marcar de los que se hablan han sido establecidos mucho más tarde por las autoridades occidentales para identificar el ganado.

50 “A’uu es una roca –dice el mito– que constituye el pináculo de una colina que se asemeja a la vulva de una mujer acostada sobre la espalda y de donde surgió la humanidad”. Paz, Op. Cit., pág. 196.

Este mito viene a confirmar y a sintetizar las categorías que habíamos puesto de relieve cuando analizábamos los mitos anteriores. Hemos visto que las relaciones /mineral/ vs. /vegetal/ y /hombre/ vs. /animal/, se encontraban en el centro del proceso de conquista del fuego y de la aparición de Maleiwa. Habíamos dicho que el nacimiento de Maleiwa se debía a una conjunción de vegetal y animal. El primero representado por Manna, cuyo alimento es vegetal y también lo es su destino final puesto que será convertida en *abrojo*, y el segundo por los hombres tigres que “comen” a Manna. Es entonces a partir de una constitución parecida a la suya (/vegetal/ + /animal/) que Maleiwa crea a los hombres, sus nietos, como él les llama. Aquí, sin embargo, Maleiwa añade, para diferenciarlos de la condición divina, un nuevo elemento: el mineral, representado en la tierra. Ello confirma los nexos del hombre, en la cosmogonía guajira, con lo vegetal, lo animal y lo mineral.

Habíamos visto también, cuando analizábamos los tres mitos del origen del fuego, que éste había salido del dominio mineral para pasar más tarde al vegetal. Más aún, el eje /arriba/ vs. /abajo/ que habíamos puesto de relieve durante el análisis de los mitos sobre los mellizos transformadores, aparece figurativizado de nuevo aquí bajo la forma de una colina donde, según el mito, los hombres fueron creados. Este mismo eje es también común, ya lo hemos visto, al nacimiento de Maleiwa. Se puede decir, en consecuencia, que a este nivel no hay sino solamente el elemento “tierra” –/mineral/– que distingue a Maleiwa de los hombres.

Se podría tal vez resumir los diferentes elementos que se conjugan en la creación del hombre de la manera siguiente:

Hombres = (/arriba/ vs. /abajo/) + (/animal/ vs. /vegetal/ vs. /mineral/)

Maleiwa = (/arriba/ vs. /abajo/) + (/vegetal/ vs. /animal/)

4.3. Una nueva organización de esos componentes de los cuales acabamos de hablar, particularmente en lo concerniente a los elementos /mineral/, /vegetal/ y /animal/, se encuentra en otro mito sobre Maleiwa que cuenta los diferentes tipos de alimentación que el hombre ha probado antes de constituir su régimen alimenticio, así como el origen de ciertas costumbres y características de los guajiros.

Ese mito, que Paz denomina “*Los malos consejos de Sekurut*”⁵¹ cuenta que los *wayúu*, una vez que Maleiwa partió de viaje, no tenían nada que comer y enflaquecían rápidamente. Allí estaba sin embargo *Sekurut* quien les aconsejaba comer diferentes cosas. Primero les aconseja comer barro y arena, luego piojos, más tarde sal, después viento y finalmente savia de las plantas de *wanuluu* que les emborracha.

<i>ALIMENTO</i>	<i>ORIGEN DE</i>	<i>DOMINIO</i>
a) Barro de arena	costumbre de comer tierra	TERRESTRE
b) piojos	costumbre que tienen los guajiros de matar los piojos con sus dientes	ANIMAL
c) sal del mar	olor característico de los guajiros	ACUÁTICO
d) viento	los peos la flatulencia	AEREO
e) savia	mal aliento	VEGETAL

Vemos en el cuadro anterior dos grupos de “alimentos”. El primer grupo está compuesto de los tipos terrestre, acuático y aéreo, y el segundo compuesto por los tipos animal y vegetal. Desde el punto de vista del eje /arriba/ vs. /abajo/ habría el grupo /animal/ + /vegetal/ + /acuático/ + /terrestre/, de un lado, y /aéreo/, del otro (para “comer” viento los wayúu suben al pico de una colina).

4.4. He aquí resumidos los principales ejes alrededor de los cuales, si se quiere, se organiza el discurso mítico guajiro y el lugar que entre ellos ocupa un personaje como Maleiwa, cuya pertinencia no podría ser negada.

En un estudio sobre la mitología guajira, hecho desde una perspectiva totalmente diferente de la nuestra, Perrin ha mostrado lo que para él constituye la preeminencia de otro dios: Juyá, la lluvia. En efecto, los mitos analizados por él muestran una gran intervención de ese dios, cuya importancia no es de las menores. Sin embargo, el conjunto de los mitos

51 Cf. Paz, Op. Cit. pág. 91.

que nosotros conocemos nos muestran de manera sorprendente el rol cumplido por Maleiwa, quien se sitúa, tal como lo hemos visto en diferentes mitos, en pleno centro de la actividad creadora, mítica por excelencia, tanto de los seres como de la organización social y cultural. En ese sentido, Juyá aparece como un dios más bien ligado al ciclo de la vida agrícola y a la fertilidad y, por su relación con su esposa, *pulowi*, al mundo de los malos espíritus. Esto último quedó de manifiesto en el análisis de los mitos del viaje al-más-allá y en la historia de Ulépala.

Los mitos llamados por Paz Ipuana “Ala’ala y Juyá”⁵² nos muestran a este último dominado por el poder del primero, el araguato o mono aullador, quien poseía el rayo y el trueno, armas que debía heredar Juyá pero que “*en los tiempos oscuros del pasado, cuando las cosas del mundo no habían alcanzado la plenitud de hoy*” pertenecían a Ala’ala. El mito contará cómo la habilidad de Juyá y de su hermana *Simit*, diosa que personifica los cambios del tiempo, permitirá al primero apoderarse de esas temibles armas.

5) Pero lo que querríamos decir sobre todo en esta conclusión, es la impresión de extrema limitación que un trabajo como éste deja para aquel que lo ha escrito. Aparte de nuestra limitada competencia, nos damos cuenta que la meta que nos habíamos propuesto, relativa al análisis e interpretación de algunos mitos guajiros, no es sino una simple mirada sobre un mundo que requiere un vasto estudio. Este mundo del cual hablamos no es otro que el de la semiótica guajira. Se trata de la necesidad sentida a todo lo largo de esta investigación de analizar otros sistemas de significación propios de la comunidad guajira, análisis que contribuirían a aclarar todo un mundo que *grosso modo* se llama cultura guajira y del cual hemos explorado una mínima parte. Están todavía todas esas manifestaciones de la comunicación que llenan la vida social y cultural de una comunidad: los ritos, los gestos, la organización social, la pintura, el folklore.

Ya es tiempo de que la Semiótica piense en estudiar toda una cultura a través de los diferentes sistemas de significación que la componen. Esto implicará la creación de un equipo de especialistas en diferentes campos semióticos, capaz de fijarse un programa común de trabajo, y de elegir una

52 Ibid., pág. 65.

comunidad relativamente limitada que pueda ser controlada a fin de estudiar sus deferentes sistemas de comunicación. Esto es aún posible, en ciertas comunidades indígenas donde el concurso de etnólogos, sociólogos y antropólogos sería inestimable.

No desconocemos ni pretendemos sub-evaluar las dificultades de tal empresa, pero su interés excede ampliamente los eventuales problemas. Un proyecto como ese permitiría establecer los *epistemas* que constituyen la cultura estudiada, al mismo tiempo que la capacidad de rendimiento del modelo semiótico. En ese momento, la Semiótica dejaría de ser un proyecto que se busca, por aquí y por allá, que toma uno o dos textos para verter todo su saber, pero cuyo alcance en los resultados es muy limitado, lo que hace que a veces no sea suficientemente tomada en serio por las otras ciencias sociales. Dejar de ser un proyecto científico no puede significar otra cosa, en el caso presente, que convertirse en una ciencia a cuerpo completo.

La realización de un trabajo de conjunto permitiría, por otra parte, establecer los límites y la jerarquía de las relaciones entre la Semiótica y las ciencias que estudian uno u otro aspecto de una comunidad cualquiera. Más lejos aún, esta empresa, que pudiera parecer exorbitante pero que es seguramente realizable, permitiría probar también la competencia de las ciencias sociales involucradas, sobre todo en el momento en que ellas viven una crisis que toca sus fundamentos más profundos.

5.1. Los análisis, en medio de sus limitaciones, nos han revelado muy claramente cómo el discurso mítico ocupa, más que nunca, un lugar privilegiado en la investigación semiótica, tal y como ya se había manifestado durante diversos análisis míticos realizados aquí y allá. Por su carácter variable, puesto que es uno y múltiple, texto sin texto, producto del cual cada uno y todos son al mismo tiempo los realizadores, el mito no se deja circunscribir dentro de un significante definido; por el contrario, está siempre haciéndose y deshaciéndose, muriendo y renaciendo.

La semiótica del mito debe, en consecuencia, tener en cuenta esta condición variable del texto mítico, condición que, en cierto sentido, lo aleja del discurso literario, único e inmutable. El mito, a diferencia de lo que inicialmente podría pensarse, es un espacio semiótico cambiante, en el cual conviven en un continuo equilibrio móvil los contenidos de orden

axiológico, ideológico y religioso que permiten articular una visión del mundo que siempre está dada y siempre está en proceso de darse, gracias, en particular, a la condición semiótica del hombre mismo. Es precisamente a causa de este particular “modo de existencia” que el concepto de transformación es capital cuando se intenta el análisis mítico.

Encontramos en esta condición de movimiento, cambio y transformación permanentes propia del mito, una nueva explicación de la hipérbole que le caracteriza⁵³. En efecto, como la movilidad del significante hace probable la pérdida de un mensaje que nos parece orientado, el mito debe entonces hacer un esfuerzo por restar velocidad a esas transformaciones que, sin duda, son inevitables. En ese sentido, la hipérbole es una manera de retardar lo inevitable, de alargar en el espacio y en el tiempo una estructura condenada a transformarse y a evolucionar. La repetición, de la misma manera que la hipérbole, dan al texto mítico un carácter durable por el hecho mismo de su desmesura. Pareciera querer impresionar fuertemente la memoria de la colectividad que lo escucha para que no lo olvide jamás, de manera que si algún día viniese a perder alguno de sus elementos, quedasen sin embargo los contenidos repetidos y desmesurados, hiperbólicos. Así el mito conservaría su estructura, transformada o no, invertida o no, y ello a fin de garantizar que continúe existiendo durante millares de años.

En este último sentido, el mito funciona como el mensaje publicitario, el cual también a menudo recurre a la hipérbole y hace de ese recurso retórico la condición de su permanencia en el tiempo, a través de la memoria de los receptores: estos últimos podrán entonces conservar los contenidos visibles de un texto que podrían transmitir al resto de la comunidad consumidora.

53 “Si por lo tanto los mitos manifiestan una predilección por la hipérbole, no se trata de un artificio retórico. El énfasis les es natural, él expresa directamente sus propiedades, es la sombra visible de una estructura lógica que permanece oculta”. Lévi-Strauss, “Mythologiques I”, pág. 345.

La condición hiperbólica funciona entonces como un resorte que permite al mito expandirse en el tiempo y en el espacio e incluso en sus dimensiones y, al mismo tiempo, conservarse más o menos uniforme.

5.2. La Semiótica del Mito debe en consecuencia tomar como primer hecho fundamental del discurso que analiza la versatilidad de éste. Sin ello corre el riesgo de perderse en los caminos de una semiótica literaria. En una sociedad como la nuestra, el discurso literario se aleja de otros sistemas semióticos porque ha desarrollado su autonomía. El mito, por el contrario, al mismo tiempo que se mantiene autónomo, está fuertemente ligado a otros sistemas semióticos –ritos, pintura corporal, sueños, danzas– de los cuales él es, en varios sentidos, un reflejo y en los cuales, de igual manera, él se refleja. Esta es otra razón, si más razones fueran necesarias, para convencernos de la necesidad de integrar los análisis míticos dentro de estudios más amplios y sistemáticos, tal como lo señalamos más arriba.

¿En qué medida el conocimiento de los mitos permite acercarse al conocimiento de un pueblo? No sabríamos responder con precisión a esta pregunta porque ella no cuestiona la competencia semiótica, en particular si ésta es vista dentro de márgenes estrechos. Debemos decir, sin embargo, que en las relaciones sociales de los pueblos llamados “primitivos”, la mitología juega un papel cuya importancia, extensión y profundidad no necesita justificación. La memoria ancestral de los hombres está escrita en esos relatos y aunque sólo fuera por ello su salvaguarda, conocimiento y divulgación están ya justificadas.

Tal es el caso de la rica, variada y diversa cultura guajira y de los indomables, dedicados y orgullosos guajiros, tan cercanos y tan lejanos de nosotros. Por desgracia, las más de las veces, hemos continuado la vieja tarea, sistemática, de destruir sus creencias y su cultura, su vida y su futuro. Frente a esa cultura hemos querido imponer una nueva forma de vida y una nueva cultura, esa de la cual proclamamos a viva voz los triunfos y el progreso tecnológico y que, al final, parece fracasar en su tarea esencial: la salvaguarda del hombre mismo. Es por ello, en fin de cuentas, que esta obra que aquí finaliza querría tener como único y solo mérito –si mérito hubiese– el de haber contribuido, por muy poco que sea, a rendir homenaje a la cultura de los guajiros, a su civilización y a ellos mismos.

VIII. Apéndice

Pequeño vocabulario guajiro

Pequeño Vocabulario Guajiro

*Vista la dificultad para encontrar diccionarios sobre la lengua guajira y con la intención de facilitar al lector la comprensión del presente trabajo, nos hemos permitido elaborar un pequeño glosario de términos guajiros utilizados aquí. Para ello nos hemos servido del vocabulario que aparece en el libro de Ramón Paz, **Mitos, leyendas y cuentos guajiros**, y del **Diccionario de la lengua guajira**, de Miguel Ángel Jusayú.*

Aaner: Paloma salvaje

Alijuna: Extranjero, individuo no guajiro, perteneciente a la raza blanca.

Aleket (o *Ale'kerr*): araña

Atcha-Peraa (o *Ali'iaperra*): Uno de los nombres de Juyá.

Cecina: Término español que designa la carne secada al sol.

Chaamaa: Sobrenombre de Kalamantuunay.

Irruwalla: Uno de los nombres de Juyá. Se refiere a la maduración y cosecha de las aceitunas.

Isho: Cardenal (*Richmondia phoenicea*). Es un pájaro muy estimado, especialmente por su color, sus hábitos mansos, su canto y su pasado mitológico (R. Paz).

Iiwa: Uno de los nombres de Juyá. La primavera. La constelación de las Pléyades.

Jepira: Lugar donde reposan las almas de los muertos, casa de los espíritus. Está situado sobre una colina en medio del mar. Lugar sagrado.

Jimut: Abejorro o cigarrón zumbador.

Jónoi: Uno de los nombres de Juyá. Las lluvias del oeste, fuertes y devastadoras.

Junuunai: Escarabajo que fabrica y rueda bolitas de estiércol.

Juyá: Nombre genérico del invierno. La lluvia bienhechora. Ser mítico que personifica la abundancia y la fertilidad. Año. Ciclo invernal.

Kalamantuunay: Bruja que habita los lugares encantados. Maga. Aparece en los cuentos bajo la forma de una mujer extravagante, con senos enormes, larga cabellera, repulsiva. Se la utiliza para meter miedo a los niños y a las jovencitas. Es antropófaga.

Kenáa: Cocuyo nocturno.

Kasémashi: Que tiene luz propia.

Má: La tierra, suelo, territorio. La gran madre.

Maitus (o *Maituusu*): La calma, quietud. Diosa que personifica la paz.

Mako: Mono

Maleiwa (o *Ma'leiwa*): Nombre del ser superior. Dios supremo.

Manna: “Abrojo”.

Mannuuyá: La neblina, el rocío. La niebla del amanecer que corre por las montañas.

Manulivain: Uno de los nombres de Juyá. El invierno devastador. Su aparición es por temporadas después de largos períodos de sequía.

Ma'ayui: Nombre de uno de los gemelos transformadores.

Ommala: Uno de los nombres de Juyá. Las lluvias del mes de octubre.

Paláa Puloína: Lugar encantado en alta mar. Rocas del Puloi (o pulowi).

Peéliyu: Sobrenombre de uno de los gemelos transformadores.

Puláshi: Lo que está prohibido, lo que es misterioso (pula). Seres intocables y con poderes sobrenaturales.

Pulowi (O puloi): Lugar peligroso, misterioso. Nombre de uno de los personajes que aparece a menudo en los relatos bajo forma de una mujer muy bella (Jusayú). Paz establece tres tipos de pulowi: 1) El bronco fragor del trueno cuando éste se aleja más y más. Un estruendo como si brotara del fondo de la tierra, supuestamente se cree que es la mujer de Juyá. 2) Los que gritan en forma espeluznante para extraviar y enloquecer a los caminantes. 3) Los aullidos del viento al zumbir en la cumbre de los cerros para envolver el alma de las personas. Los puloi también se identifican como la morada de Wanuluu.

Saiñ (o Saa'in): Todo lo referido al corazón y al juicio.

Saiñ-Má: El corazón de la tierra.

Sekurut: Ave trepadora, especie de carpintero.

Serumáa: Pequeño pájaro de color blancuzco que hace su nido en forma de sombrero. Conocido vulgarmente como “chirita”.

Sa'Wai: La noche oscura, período que comprende la puesta del sol hasta el amanecer. Comúnmente se dice: Wai, noche, aféresis de Sawái. Unido a Piuushi forma la deidad de las tinieblas: Sawaipiuushi.

Simirriúu: Uno de los nombres de Juyá.

Ski (o Sikii): Fuego, calor, luz, leña encendida. Ente mítico benefactor de los hombres.

Simit: Divinidad que personifica los cambios del tiempo.

Tumaju'le: Sobrenombre de uno de los mellizos transformadores.

Utta: Pájaro de color oscuro. Vulgarmente llamado "pico gordo o "aguantapiedras".

Ulapiyu: Nombre de uno de los mellizos transformadores.

Wanulu (o wanili): M.A. Jusayú da dos sentidos a esta palabra: 1) la enfermedad. 2) Espíritu malo que se hace visible bajo la forma de un hombre que marcha a caballo durante las noches y silba de manera aguda y fuerte. Para Paz es el mal opuesto al bien. Espíritu malo, la muerte, las enfermedades, la peste, las calamidades, la miseria. Es la ruptura del equilibrio, de la armonía, es el misterio.

Wayúu: Persona. Individuo que pertenece a los guajiros.

Wawai: Nombre del huracán.

Wayantuunai: Nombre de un lugar fabuloso

Yoluja (o Yolu'ja): Espíritu de los muertos. Alma en pena. Demonio.

IX. Anexos

Etnografía del rito: reciprocidad y ritual funerario entre los guajiros⁵⁴

*“...la reciprocidad, el principio
de dar y tomar, también reina
supremo dentro del clan,
e incluso dentro del grupo
de parientes más próximo”.*
Bronislaw Malinowski (1969)

José Enrique Finol

Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Antropológicas
Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Correo E: joseenriquefinol@cantv.net
Web: www.joseenriquefinol.com

José Ángel Fernández

Secretaría de Cultura
Gobernación del Estado Zulia
Maracaibo, Venezuela

54 Artículo publicado en *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, v. 6, n. 17, septiembre-diciembre 1999, páginas 173-186, México.

Resumen

En el presente trabajo se describe y analiza de modo sistemático la sintagmática del ritual del primer entierro practicado por los indios wayuu, conocidos en Sudamérica como “guajiros”. En la investigación se utilizaron dos técnicas. En primer lugar la observación-participación y, en segundo lugar, entrevistas hechas a varios guajiros, particularmente a aquellos de edad más avanzada. Al final se discute el papel que juega el ritual funerario en la educación de los jóvenes guajiros a través del sistema de reciprocidad social.

Palabras clave: rito, funerario, guajiros, reciprocidad, sintagma.

Abstract

This paper presents the syntagmatic description and analysis of the first burial among the wayu, a group of Indians known in South America under the name of “Guajiros”. This research is based on two main techniques. First, observation and participation, and second, interviews with some Guajiros, especially with the oldest ones. Finally, we discuss how funerary rituals play a role in the education of young Guajiro Indians through the system of social reciprocity.

Key words: rite, funerary, Guajiros, reciprocity, syntagma.

Introducción

El papel que juegan las celebraciones humanas alrededor de la muerte, entendida ésta como un fenómeno social y cultural y no meramente físico, es conocido universalmente. Alrededor del fenómeno de la muerte las distintas culturas humanas han desarrollado formas de representarla como un componente activo y dinámico, de la vida social, puesto que como fenómeno social, la muerte refleja y comunica valores fundamentales de las comunidades y de los individuos que la integran. Entre los innumerables rituales que el ser humano ha desarrollado través de su milenaria existencia, pocos tienen una carga significativa tan importante como aquellos que están asociados con la muerte. En ellos se conjugan y

expresan muchos de los componentes culturales insertos en la vida cotidiana que rigen la vida social y religiosa de los distintos pueblos.⁵⁵ En todas las culturas hasta ahora estudiadas, los ritos relacionados con la muerte, el entierro, el culto funerario, así como las creencias relacionadas con ellos, constituyen junto con los mitos uno de los elementos culturales más importantes para el conocimiento de la cosmogonía de los diferentes grupos humanos. El presente estudio tiene como objetivo el análisis de los componentes del ritual funerario practicado por los *wayuu* o guajiros⁵⁶ comúnmente conocido como *alapajaa* (“estar en el velorio”)⁵⁷ o *a’yalajaa* (“lloro”); así como examinar el papel que ese ritual juega en la socialización de los jóvenes guajiros y en el reforzamiento de la solidaridad social basada en la reciprocidad. Según nuestra hipótesis, las estrategias de reciprocidad expresadas de modo particularmente activo en el ritual funerario, son las que permiten mantener un equilibrio social basado en el respeto entre los clanes y sus miembros. De ahí que, como se verá, los informantes insistan en la necesidad de invitar a los velorios a quienes, a su

55 Los autores quieren expresar su agradecimiento infinito al Maestro Guajiro Miguel Ángel Jusayú por las oportunas sugerencias hechas para el presente trabajo. Su extraordinaria competencia en el conocimiento de la lengua y la cultura guajira constituyó una contribución muy importante en la presente investigación. También nuestro reconocimiento al Dr. José Álvarez, por la lectura del manuscrito y por las correcciones y sugerencias hechas. Igualmente extendemos nuestro agradecimiento a todos los informantes que nos dieron parte de sus conocimientos y de su tiempo para la recopilación de datos y experiencias. Su contribución generosa fue decisiva para la realización de nuestra investigación, la cual fue financiada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (Proyecto No. 0878-94) y la División de Investigación de la Facultad de Ciencias, ambas de la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela).

56 Los *wayuu*, conocidos en el español de Venezuela y Colombia como guajiros, constituyen un grupo étnico numeroso. Su población se estima en cerca de 100.000, según Perrin (1980:14), o 300.000, según Álvarez (1994:1), y habitan la Península de la Guajira, políticamente dividida entre Colombia y Venezuela y que “se encuentra sobre el Mar Caribe, entre los 11 y 13 grados de latitud norte y 71 y 73 grados de longitud oeste” (Finol, 1984:20).

57 Después del primer uso de cualquier palabra o expresión en lengua guajira se escribirá siempre entre paréntesis su traducción literal al español.

vez, los han invitado previamente. Para la investigación se han utilizado dos técnicas fundamentales. En primer lugar la observación-participación en velorios y, en segundo lugar, la entrevista a varios guajiros, en particular aquellos que por su edad o competencia tienen un conocimiento preciso de las costumbres y tradiciones de ese pueblo.

En la cultura guajira se practican dos entierros o velorios⁵⁸. El primero se realiza a la muerte de la persona y el segundo, realizado cierto tiempo después, consiste en el desentierro y limpieza de los huesos para ser de nuevo sepultados en el cementerio familiar. Nuestro estudio está centrado exclusivamente en el primer entierro. Después de recopilar la información durante los años 1994 y parte de 1995, se procedió a construir un esquema con el propósito de conocer no sólo los distintos componentes del rito, sino también la secuencia en la que éstos se realizan. Descripciones anteriores de este mismo ritual realizadas por Polanco (1957), Matos (1971), Perrin (1976), son fragmentarias y dispersas, y carecen de una visión global que proyecte los comportamientos rituales dentro de la cultura general guajira.

1. Los macro componentes del sintagma ritual

El ritual del velorio-enterramiento guajiro se divide en tres macro componentes: *alapajaa* (“velorio”), *ojo’itaa* (“entierro”) y *süchiki ojo’itaa aamakaa* (“post entierro”). Cada uno de ellos está compuesto por una serie de procesos, a través de los cuales se van expresando valores y creencias que informan a la comunidad sobre la vida, el más allá, la posición social, las reglas de conducta, las relaciones entre vivos y muertos, así como otra serie de representaciones que componen la visión del mundo en la sociedad guajira.

El velorio propiamente dicho o *alapajaa*, desde el punto de vista espacial, tiene como escenario la casa familiar. Se inicia con la muerte y con-

58 “Según las creencias en la cultura guajira se muere dos veces. Se muere por primera vez en el momento en que se desaparece físicamente, cuando el alma se libra del cuerpo y sigue viviendo en Jepira (región de la guajira colombiana), luego se muere por segunda vez, cuando se hace un segundo velorio, o sea cuando se exhuman los restos y se colocan en su definitivo sitio” (Montiel s/f).

cluye con lo que se denominará “primera despedida”. Esta etapa está constituida fundamentalmente por la preparación del cadáver, la recepción y arreglo del escenario de despedida de un ser querido. Se trata, asimismo, de la organización de un proceso familiar y social: el velorio no es sólo un acto de la familia más cercana, sino que involucra a todos los parientes y al clan respectivo, además de ser un acto en extremo social, donde la invitación a asistir se considera un acto de deferencia⁵⁹. El entierro tiene como espacio de realización el cementerio (“*amuuyuu*”), e involucra como acto fundamental la colocación del cuerpo en un hoyo cavado para tal efecto. Esta etapa se inicia con la *antiaa* (“recepción”) y culmina con el *eitajaa e’irapa’anaa* (“reparto de animales”).

El post-entierro constituye la continuidad del lloro, el lamento de los familiares y el recordatorio de la persona querida. Como se verá, es una etapa que desde el punto de vista de la estructura espacial se escinde en dos sub-espacios. Por un lado la casa familiar y por el otro las casas de los asistentes al velorio.

La división sintagmática antes indicada tiene un doble carácter. Por un lado, nos permite segmentar para percibir mejor la estructura de este extenso ritual, que algunos autores dividen en varios rituales. Al aislar e identificar los componentes del mismo y los comportamientos sociales y familiares que allí se realizan, obtendremos un conocimiento más preciso del modo en que tal rito se ha venido realizando a lo largo de tantos años. Por otro lado, las etapas señaladas (velorio, entierro y post-entierro) están estrechamente vinculadas y se definen unas a otras, de modo que el conocimiento de una supone el conocimiento de los otros componentes. Se

59 A la muerte de la persona “se hace la participación a las amistades más allegadas y también a quienes por su situación económica y social sean merecedores de esta deferencia”, “ninguna persona a quien se haya hecho la participación de una muerte, puede rehusar a asistir al velorio” (Polanco, 1957:197). El antropólogo guajiro Guilder Guerra Curvelo acota que “a un velorio no se va porque uno quiere ir, a un velorio se va por invitación expresa y el lugar que a uno se le preserva, la enramada, la presa misma que se le entrega, la ubicación, la deferencia del anfitrión, revelan el status de la familia de uno, la reciprocidad de ese grupo familiar con el de nosotros” (E1995).

trata además de una sucesión temporal en la que las etapas precedentes dan sentido a las subsiguientes.

2. Alapajaa (“ir/estar en el velorio”)

Esta primera parte del ritual presenta la siguiente secuencia:

/outaa/ —> */ma'yalajuu o'ulu/* —> */a'yotiina ale'erü'ülu awarianta/* —> */o'oojinnüsü/* —> */asakaa na antakana süinain alapajaa/* —> */a'yalajaa/* —> */eitajaa eküülü/* —> */ja'yunkusu/* —> */alaninnüsü tepichi süralo'upünaa outusukaa/* —> */ojuitüsü outusukaa/* —> */miichipa'ajee/* —> */ko'uniasü palajanaajatükaa/*

/muerte/ —> */cadáver en reposo/* —> */embalsamar/* —> */lavado del cuerpo/* —> */bienvenida y saludo a los asistentes/* —> */lloro colectivo/* —> */reparto/consumo de comida/* —> */pase de los niños por encima del ataúd/* —> */salida del ataúd de la casa/* —> */primera despedida/*

A continuación se describirá cada uno de los componentes de esta primera etapa.

Outaa (muerte): Inmediatamente que se produce la muerte⁶⁰ se envían mensajeros a avisar a los familiares. El antropólogo guajiro Guerra Curvelo afirma que “a un velorio debe invitarse a personas prestigiosas que tengan una relación de reciprocidad con la familia de uno. Es signifi-

60 La presente investigación se ha limitado a las muertes por causas naturales. Cuando se trata de una muerte violenta, en particular si la víctima ha sido abaleada, el cadáver debe ser enterrado cuanto antes, por lo que el velorio dura muy poco. Asimismo, es frecuente que sean entonces las mujeres quienes carguen el muerto, en virtud de que los hombres a menudo deben dedicarse, ante la tragedia, a apaciguar o a decretar la guerra. En este último caso es donde interviene el *putchipu'u* (palabrero), a fin de buscar una solución honorable al conflicto. Cuando se trata de una muerte violenta hay dos costumbres que algunos informantes señalan. Primero, los más dolientes colocan en el féretro algunas monedas. El propósito de ello es aligerar la venganza y también para que el victimario tenga un destino fatal. Segundo, se encierra dentro de la bóveda un gallo fino vivo, como representación de la valentía de la víctima.

cativo en los velorios invitar a aquellos grupos familiares que suelen invitarnos a sus propios velorios” (E 1994)⁶¹.

Ma'yalajuu o'ulu (Cadáver en reposo): Una vez que ha ocurrido el fallecimiento el cadáver se deja en reposo durante un breve tiempo (entre 30 a 60 minutos). Según Fernández esto “es con la finalidad de que el muerto tenga la oportunidad de acomodar sus pertenencias, acomodar las ropas y enseres que se va a llevar consigo. Si no hacen eso, puede quedar penando el alma del muerto en la casa donde falleció” (1995:5). Frecuentemente las ropas del difunto son recogidas y se guardan en una *susu* (mochila), la cual normalmente se cuelga del techo de la casa.

A'yotüna ale'erü'ulu awariantá (Embalsamamiento): Una vez finalizado el reposo, los familiares proceden a verter en el estómago del difunto de medio litro a un litro de chirrinche (ron). El propósito de esta operación es evitar que el cuerpo comience a descomponerse demasiado rápido. Hoy es común que el ron, siguiendo costumbres occidentales, sea sustituido por formol.

O'oojinnüsü (Lavado del cuerpo): Los familiares proceden a bañar, con agua y jabón, el cuerpo de la persona fallecida. Este paso del proceso de preparación del cadáver tiene no sólo que ver con la descomposición del cuerpo sino también con la presentación del mismo. Generalmente se usarán las mejores ropas para vestirlo. Además, bañar el cuerpo es un acto de amor, según se desprende del testimonio de Luis González: “Lo bañan (al difunto) porque lo quieren; al que no quieren no lo bañan, como si fuera un animal” (E1995). María Uriana, del clan Uriana, asevera que “si no lo bañan (al difunto) lo sueñan mucho porque todavía está entre nosotros” (E1995).

Asakaa na antakana süinain alapajaa (Bienvenida y saludo a los asistentes): El recibimiento de los asistentes al velorio, amigos, familiares y personas de prestigio, pone de relieve su carácter social y en particular su constitución como acto de reafirmación de los lazos de solidaridad y amistad que prevalecen entre los que allí se encuentran. A las familias que asisten al lugar del velorio se les asignan lugares específicos donde perma-

61 Cada vez que se cita a uno de los entrevistados se colocará la letra “E” precediendo el año en que se realizó la entrevista. Cf. Referencias Citadas.

necer, donde colgar sus chinchorros y recibir los alimentos y bebidas que serán consumidos. De este modo los familiares de la persona fallecida se convierten en anfitriones obligados a atender el bienestar de las personas que llegan, así como a brindarles las atenciones que éstos merecen.

A'yalajaa (Lloro colectivo). El lloro colectivo se continuará a lo largo del velorio. Generalmente son las mujeres las que más lloran y para ello deben cubrir su rostro con un pañuelo negro. En este proceso se emiten quejumbrosos lamentos que manifiestan el dolor humano por la pérdida de un ser querido. En el velorio de Efraín Fernández, muerto el 30 de Noviembre de 1995 a los 87 años, miembro del clan Ja'yariyuu, realizado en Barrio Nuevo, cerca de Paraguaipoa, al norte del estado Zulia, Venezuela, se observó que el lloro de las mujeres dura en forma continua durante tres o cuatro minutos. Los informantes coinciden en señalar un tiempo similar.

Para algunos, a través del llanto se establece una especie de “conversación lastimera” entre el muerto y la plañidera, “conversación” que con frecuencia sirve para recordar hechos, decires y expectativas que formaban parte de la vida familiar y afectiva.

Eitajaa eküülü ja'yunkusu (Reparto y consumo de comida): Esta es también una actividad que se cumplirá a lo largo del velorio y, como veremos, también del entierro y post-entierro. Se reparte generalmente carne cocida, ron, tabaco. La carne repartida corresponde a animales propiedad de la persona fallecida y de sus familiares y está sujeta a un tabú: los familiares más cercanos no consumen la comida que se reparte durante el velorio, pues hacerlo implicaría masticar el cuerpo y el alma del ser querido (Fernández, 1991). El eminente lingüista y escritor guajiro Miguel Ángel Jusayú, del clan Jusayú, apunta que de los animales a repartir en el velorio están excluidos el cochino y la gallina, probablemente porque son animales que no forman parte de la antigua cultura culinaria de los guajiros.

La comida cumple un papel fundamental en el ritual, no sólo por sus valores simbólicos, representativos del bienestar en el más allá, sino también en la organización social, en particular en relación con la noción de intercambio y reciprocidad. En efecto, como se anota más adelante, la cantidad de comida a repartirse entre cada participante durante el velorio tiene que ver con el prestigio, la continua reciprocidad, el respeto y la rela-

ción que la familia del muerto tiene con tales participantes. Debemos también mencionar que el consumo de carne cocida se da en el velorio y entierro, ya que al final de este último se entrega a los asistentes carne cruda: se reparten trozos de carne o animales enteros vivos a los participantes, según la jerarquía y prestigio de éstos. Tales animales serán consumidos en el post-entierro.

Alaninnüsü tepichi soo'opünaa outusukaa (Pase de los niños por encima del ataúd): Antes de la salida del féretro hacia el lugar del entierro, se acostumbra en algunas familias pasar a los niños y niñas de la familia por encima del mismo, de un lado a otro. El propósito de este acto ritual es el de evitar que sean propensos a las enfermedades o que puedan morir a corta edad. Aun cuando este no es un acto que se cumple en todos los velorios, los testimonios recogidos indican que se practica con alguna frecuencia. No obstante, otros entrevistados le atribuyen otras interpretaciones a esta práctica, como Luis González, del clan Ipuana, quien nos dice que a los niños los pasan por encima del ataúd “por ser sus nietos; al morir la abuela, los van pasando por encima de su cuerpo, porque ella jugaba en vida con ellos, como si estuviera viva, porque ella está viva, sólo emprendió un viaje, porque ella los acariciaba” (E1995). Eloy Fajardo Ipuana asevera que a los niños se les pasa por encima del ataúd “para evitar que (el muerto) se lleve el alma de los niños, para evitar que mueran después de él” (E1995). María Uriana agrega que “si no los pasan por encima del muerto, el muerto siempre los recuerda, los quiere llevar” (E1995).

Ojütüsü outusukaa miichipa'ajee (Salida del ataúd de la casa): Los familiares y amigos proceden a cargar el cuerpo, bien sea a mano, entre varios, o en un vehículo como se acostumbra actualmente en zonas donde hay tal disponibilidad. En caso de usarse un féretro, éste es cerrado cuidadosamente.

Ko'uniasü palajanaajatiükaa (Primera Despedida): Una vez que el cuerpo está fuera de la casa, listo para iniciar el viaje hacia el cementerio, un familiar cercano (hijo, hermano, tío) hace uno o dos disparos al aire. La realización de estos disparos, según algunos testimonios, tiene como objeto despedir al difunto de la casa donde ha vivido. Esta acción tiene también el propósito pragmático de anunciar a los vecinos que el cadáver se transportará al cementerio. Se trata asimismo de un acto de disyunción

o separación que marca el fin de la primera etapa del ritual. Ya han finalizado los ritos que tienen como escenario la casa familiar y van a iniciarse nuevos ritos en un segundo lugar: el cementerio. No obstante, en el velorio de Efraín Fernández se observó que el cadáver fue trasladado en camión a otro núcleo familiar⁶² donde el velorio continuó por tres días más.

3. *Ojo'itaa* (El entierro)

Esta segunda secuencia tiene como centro fundamental la sepultura del cadáver. Todos los invitados asisten al cementerio familiar, donde se ha preparado el lugar donde el cuerpo será sepultado. Algunos de los componentes de la primera secuencia se repiten aquí, pues se trata de acciones que se desarrollan a lo largo de todo el macro proceso ritual. Los componentes fundamentales, de acuerdo con los testimonios recogidos y datos observados, son los siguientes:

/antiaa e'iküleeru'u —> */a'yalajaa/* —> */eitajaa eküülü ja'yunkusu/* —>
/ashanajirawaa/ —> */oj'oitaa sümaa shimia/* —> */ee'iraa ee amulialaa/* —>
/eitajaa e'irapa'anaa/

/Recepción en el cementerio/ —> */Lloro colectivo/* —> */Reparto y consumo de comida/* —> */Tiro al blanco/* —> */Entierro con avíos/* —>
/Llanto y lamentos/ —> */Reparto de animales/*

/antiaa e'iküleeru'u (*Recepción en el cementerio*): A la llegada del cadáver al cementerio los familiares efectúan a veces nuevos disparos al aire. Esta acción es complementaria de la despedida anterior, sólo que en este caso se avisa a los numerosos asistentes que el cuerpo ha llegado. Generalmente se hacen nuevos disparos (uno o dos más) al cerrar la bóveda. Se anuncia con ello la separación física o, como algunos señalan, que “ya no está entre nosotros”. Entonces se reparte nuevamente café, tabaco, ron y comida. Este momento se considera sagrado, ya que representa la separa-

62 Algunos guajiros continúan practicando la poligamia, lo que explicaría que el cadáver sea trasladado a otro núcleo familiar.

ción visual definitiva entre el cadáver y los que lo han acompañado al entierro. Para todos este es un momento solemne.

a'yalajaa (Lloro colectivo): Por segunda ocasión, ahora en el cementerio, se reanuda el lloro quejumbroso que ha acompañado al velorio en la secuencia precedente. Como en el caso anterior, los principales protagonistas son las mujeres y también esta vez se cubren el rostro con enormes pañuelos negros.

Eitajaa ekuülü ja'yunkusu (Reparto y consumo de comida): Al igual que en el velorio, también en el cementerio se debe repartir abundante comida y bebida, tanto carne cocida como cruda y ron. Pero si en la etapa anterior la comida cumplía una función social con respecto a los asistentes al velorio, en esta etapa el reparto y consumo tiene un valor de comunicación con el mundo de los muertos. En efecto, en esta ocasión se trata de mantener contentos e incluso de embriagar a los *yolujaa*, espíritus de los muertos que se encuentran en el cementerio. Según Perrin, los *yolujaa* “son las formas que toman los indios muertos cuando llegan a *Jepira*” (1976:167). Los informantes reportan que algunas familias acostumbran repartir en este momento trozos de carne cruda a las mujeres que asisten al cementerio, con lo que se estaría promoviendo una vinculación que asociaría a la mujer con la noción de crudo, tal como lo señala Lévi-Strauss (1964).

Ashanajirawaa (Tiro al blanco): Algunos informantes indican que antiguamente, esta era una oportunidad para hacer tiro al blanco con flechas. No obstante, el testimonio recogido en nuestra investigación revela que tal costumbre no existía antes y que se trataría de una asociación meramente hipotética, sin fundamento en la realidad. Por el contrario, sería con el advenimiento de las armas de fuego que esta costumbre se habría implantado. Constituye una oportunidad para demostrar habilidad con el uso de las armas, así como para mostrar armas que implican un cierto prestigio social. Es la ocasión para que los *sütooloin wayuu kasain ananii* (varones valientes de cada clan o linaje) demuestren su destreza con las armas. Los poseedores de armas antiguas o con características especiales, tienen aquí una oportunidad de mostrarlas y obtener reconocimiento por ello. En una sociedad jerarquizada, donde la defensa del prestigio y del honor es tan importante, la exhibición de puntería y la posesión de obje-

tos valorados en el entorno social, sirve para reafirmar la posición de los líderes sociales y de aquellos económicamente poderosos. Guilder Guerra, del clan Uriana, agrega otra interpretación al tiro al blanco: “cumple la función de espantar espíritus (malignos) en un rito fúnebre familiar y de alejar una situación sobrenatural de peligro” (E1995). Juana Chacín, también del clan Uriana, coincide en que el tiro al blanco es “para espantar a los *yolujaa*” (E1995). Pero los testimonios parecen apuntar, fundamentalmente, a que el tiro al blanco es una exhibición de prestigio. María Uriana afirma que cuando la gente ve que en un velorio no hay el tradicional *ashanjirawaa*, enseguida empiezan los comentarios negativos tales como: “ello demuestra que no tienen hombres valientes” (E1995).

Róbinson Arévalo (E1995) ve una asociación inconciente entre las detonaciones de las armas de fuego y *Juyá*, dios de la lluvia, porque éste tiene como atributo el trueno.

Oj’oittaa sümaa shimia (Entierro con avíos): Los hombres proceden a sepultar el cadáver, después de lo cual los invitados pueden permanecer varios días más. Es costumbre entre los guajiros colocar en el féretro algunos artículos relacionados con las actividades preferidas del difunto. Entre ellos los más frecuentes son comida, *chirrinche*, agua, etc. Algunos informantes indicaron que en el ataúd se colocan provisiones que servirán para satisfacer las necesidades del muerto durante su viaje a *Jepira*. “Al mismo fallecer una persona, le ponen sal y le dan un trago de ron al cadáver y cuando lo van a enterrar le colocan un litro de aguardiente, arepas de maíz, carne y una botella con chicha, o sea el bastimento que llevará el difunto en el largo viaje a realizar” (Matos Romero 1971:184).

Ee’iraa ee amulialaa (Llantos y lamentos): Una vez más las mujeres lloran y se lamentan. La intensidad del llanto de las plañideras está directamente relacionada con la identificación individual y colectiva con el difunto y con su linaje. Reaparece el diálogo entre el muerto y las plañideras, los lamentos se reanudan junto al cadáver como si éste pudiera escucharlos.

Eitajaa a’wüirapa’anaa (Reparto de trozos de animales y otros presentes como tributo de lágrimas): Animales vivos (cabras, ovejos, vacas) pertenecientes al muerto y a sus familiares, son repartidos a los asistentes por haber asistido al velorio y por haber llorado. Gracias a ello, el muerto dis-

pondrá en el más allá (*Jepira*) de la misma cantidad de animales sacrificados durante el velorio. María Uriana señala que “según los guajiros de antaño, los animales fueron puestos por *Ma’leirwa* destinados a los guajiros. Desde un principio *Ma’leirwa* determinó que en nuestros velorios deben repartir animales. Los animales de un hombre rico, cuando éste muere, deben acabarse con él” (E1995). Róbinson Arévalo, del clan Uriana, piensa que la entrega de animales y otros presentes “tiene que ver mucho con lo que se llama “tributo de lágrimas” (*e’irapa’anaa*), que es como una compensación que se le da a los asistentes al velorio por las lágrimas que las mujeres han derramado sobre el cadáver” (E1995).

La cantidad de animales a repartir a cada uno depende de la condición social de la persona que asiste al velorio; de este modo, las personas de mayor prestigio y que han practicado la reciprocidad en el acompañamiento a los velorios recibirán mayores cantidades o animales más valiosos que los que recibirán otros invitados. Al realizarse este reparto, los anfitriones están, al mismo tiempo, dando inicio a lo que podría denominarse un protocolo de despedida o de finalización de esta segunda secuencia ritual.

4. Süchiki ojo’itaa aamakaa (“Post-entierro)

En esta tercera secuencia se escinde espacialmente en tres lugares diferentes: cementerio, casa familiar y casas de los asistentes al velorio-entierro. Cuatro etapas componen esta tercera secuencia.

/siko’u/ —> */a’yalajaa miichipa’a/* —> */o’utaa saa’in mürülüirua*
—> *mi’ichipa’amüin/*

Fuego en el cementerio —> Lloro en la casa —> Sacrificio de animales en casa de los participantes —> Reparación de la inasistencia al velorio.

Siko’u (*Fuego en el cementerio*): Tradicionalmente se prendía una fogata en el cementerio (*nüsima outushikai*), durante aproximadamente un mes, con el propósito de “alumbrar al muerto” (Silva, 1994). Hoy en muchas partes este componente ritual ha sido sustituido por el novenario católico, la misa de cumpleaños y el uso de velas. Cuando se realiza el no-

venario se acostumbra también repartir comida a quienes acompañan a la familia en el mismo. La utilización del fuego tiene aquí una connotación semiótica que refuerza la idea según la cual, la muerte entre los guajiros constituye un viaje (Perrin, 1976), que requiere, del mismo modo que en la vida, dos componentes esenciales: la comida para alimentarse y la luz para alejar la oscuridad. Un análisis sémico del lexema “fuego” (Finol, 1984:70), evidencia cómo este elemento genera un haz de significaciones que tienen como deixis positiva /calor/, /cocido/ y /luz/. La utilización del fuego como elemento de iluminación del camino a recorrer implica también atribuirle parte de una significación de vida. En efecto, algunos ven en esta fase que se describe una paradoja entre la noción de muerte, propia del funeral, y la de vida que aún subsiste a través del viaje. De este modo, el lexema “fuego” estaría también asociado con el valor semiótico /vida/ y reforzaría el análisis antes mencionado, en el cual *Jepira* aparecería como un sitio de transición hacia el dominio de la vida eterna en el-más-allá.

A'yalajaa miichipa'a (Lloro en la casa): Es costumbre que las mujeres se levanten de madrugada a llorar en grupo, frecuentemente en el mismo lugar donde falleció la persona. Esta nueva fase de lloro y lamento dura aproximadamente un mes. “Perdimos un miembro (de la familia), debemos recordarlo, debemos llorarle”, señalan algunos, como si el recuerdo fuese la manera de mantener viva la presencia de la familia fallecida y el lloro la expresión del amor y la solidaridad familiar.

Asalijawaa müriülü a'wüirapa'anaa (Sacrificio de Animales): Al regresar a sus casas, los asistentes al velorio que han recibido animales vivos deben sacrificarlos y luego consumirlos. Está prohibido incorporarlos a los rebaños. El objeto del sacrificio de estos animales es el mismo que se persigue cuando se sacrifica y se reparte abundante comida durante el velorio y el entierro: la prosperidad del muerto en *Jepira* dependerá de la cantidad de animales sacrificados y de la co-participación de los asistentes en el sacrificio.

Hay dos fases más en este ritual que algunos informantes identifican como actividad a cumplir y que en cierto modo pueden ser circunstanciales, ya que algunas familias las practican, otras no. Se cree oportuno mencionarlas.

O'oojiakiiraa (Baño colectivo de los familiares). La noche siguiente al entierro, de madrugada, los familiares más cercanos toman un baño colectivo. Se trataría de un intento por aliviar el pesar por la muerte de la persona amada. Según Fernández (1995:7), “después del entierro, en la siguiente noche, los familiares del difunto se bañan y hacen una comilona en honor al rito del baño”. Perrin también hace alusión a este rito antiguo que él llama “baño de familia”, el cual “clausuraría la ceremonia del primer entierro, al término del cual los parientes matrilineales próximos del difunto podían compartir su comida con no importa quien, lo que les estaba prohibido durante el velorio”. Perrin agrega que el propósito de ese rito es “evitar que ‘los miembros cercanos del clan mueran’” (1976:200-201).

Alapajawaa (Reparación de la inasistencia al velorio): Los familiares o miembros muy cercanos del linaje que no pudieron asistir al velorio a menudo reparan esa falta días después. Llegan entonces al cementerio y lloran largamente sobre la tumba o llegan a la casa del difunto y lloran sobre sus pertenencias. De esta manera, justificado porque vivía demasiado lejos y no pudo llegar a tiempo o porque había recibido la noticia de la muerte muy tarde para venir, el miembro del linaje o de la familia, según sea el caso, paga su tributo de solidaridad con la familia y con el difunto. Así, su ausencia no será considerada una falta a los deberes de solidaridad y reciprocidad.

5. Ritual y socialización

A partir del anterior análisis del primer velorio y entierro guajiro, interesa destacar ahora el papel que éste juega en la construcción y reforzamiento de los valores y normas que rigen las relaciones sociales entre los diferentes clanes y linajes⁶³ que componen la etnia. En efecto, varios

63 Nemesio Montiel afirma que “la sociedad guajira se divide aproximadamente en unos 30 clanes, los cuales a su vez se dividen en linajes. Un clan puede constar, por ejemplo, hasta de 2.000 personas dispersas por toda la Península de la Guajira y agrupadas en unos cuantos linajes de aproximadamente 200 personas

de los entrevistados se refirieron al ritual del velorio y entierro como una actividad simbólica, destinada a formar a las nuevas generaciones en las creencias de solidaridad con la familia, el clan y el linaje, así como con la persona fallecida. Luis González, ante la pregunta de a quiénes se debe invitar a un velorio, afirma que “Invitan al guajiro joven, él debe conocer la costumbre guajira en el futuro; así lo adiestran. Debe sustituir al padre en las responsabilidades cuando sea mayor. De allí debe asumir el velorio de sus familiares, padre, madre, abuela, hermanos, cuando éstos mueran. Lo debe aprender de allí (de un velorio al que lo invitan). De ahí que lo inviten desde niño. Le facilitan una cabalgadura. También le hacen llorar. ‘Llorá’, le dicen. Eso es así” (E1995).

Según María Uriana “se debe invitar a un velorio al jefe de familia. Él entonces convida a su vez a los más jóvenes de su vecindad: ‘Ya me avisaron, dicen que fulano ya murió. Es bueno que busquen bestias para que asistamos’”. Cuando se le pregunta a la misma informante qué se debe hacer, al regresar a la casa, con los animales que le fueron obsequiados en el velorio, da esta interesante respuesta:

“Esos animales que ha recibido una persona en un velorio es para significar que ella ha regresado de ese velorio. A ella la esperan. ‘¿Cuándo vendrá esa presa?’, le comentan. A lo que llega reparte en pedazos el animal, lo comen y se acabó. Por eso le dice a sus hijos, a su hijo menor: ‘Cuida las cabras, han de ser también para nuestro velorio. Toma esto como una especie de deuda, tenemos que pagarla cuando yo me muera. Ustedes deben mandar a buscar a los guajiros a quienes les están comiendo sus animales (en los velorios de sus familiares)’. **Esa idea queda depositada en el pensamiento de los niños.** A lo que ocurre dicha muerte ellos cumplen con el mandato. Eso no es un regalo, tan sólo es un préstamo” (E1995, énfasis nuestro).

cada uno. Los integrantes de un mismo linaje se conocen todos; conocen sus primeros padres o ascendientes y pueden vivir en una misma área. Saben que pertenecen a un clan y que poseen parentesco lejano con otros linajes” (Montiel, 1979:4).

Es en esa solidaridad y reciprocidad donde finalmente se expresa el sentido de la pertenencia global e individual. Esos valores deben ser transmitidos a lo largo de la educación de los niños y jóvenes guajiros, y pocos actos de enseñanza vivencial son tan eficaces y oportunos como el velorio y entierro. Por ello, se insiste en la necesidad de involucrar en actos tan importantes de la vida social a los niños y jóvenes, pues en ellos asimilarán los valores fundamentales que dan cohesión al linaje, al clan y a la sociedad. Ahora bien, esa cohesión social está íntimamente ligada a la reciprocidad como mecanismo esencial en el mantenimiento y en el fortalecimiento del equilibrio de las relaciones sociales; de este modo, cada miembro de una familia está obligado a invitar a sus velorios a aquellos que lo invitaron previamente a los suyos, y la asistencia a los mismos es una muestra activa de esa reciprocidad. De este modo, las relaciones con otras familias y linajes se estrechan y mantienen a través del tiempo y facilitan no sólo la cooperación sino también la resolución temprana de conflictos.

Asimismo, la identidad y solidaridad familiar encuentran en el velorio y en el entierro una oportunidad especial para expresarse. Es por ello que los hijos tienen una particular obligación en la satisfacción de los deseos de sus padres, en especial de la madre, para el momento en que éstos mueran. A menudo, las madres indican a sus hijos lo que éstos deben hacer cuando ellas mueran. Uno de los informantes señaló que su madre le pidió antes de morir que cuando ella falleciera debía sacrificarle una vaca, “para que yo pueda tomar leche cuando esté en Jepira”. Tales peticiones constituyen obligaciones ineludibles para los hijos y demás miembros de la familia matrilineal, pues establecen un mecanismo de conformación de los ancestros familiares que servirán de lazo y de continuidad entre el mundo familiar y el-más-allá.⁶⁴ El proceso ritual de constitución de un patrimonio ancestral expresa del modo más claro imaginable la continuidad entre esta vida y el-más-allá, según la creencia guajira. La concepción

64 El paralelismo entre ritual y mitología ha sido analizado en Finol, 1984. Allí se muestra como el ritual del doble enterramiento actualiza el mito del viaje al-más-allá recogido por Paz Ipuana (1973) y por Perrin (1984).

de la muerte como un viaje, expresada en las entrevistas y en la mitología analizada (Perrin, 1976; Finol, 1984; Molero de Cabeza, 1994) demuestra que en la cultura funeraria guajira existe un *continuum* entre la vida y la muerte, y que el viaje a Jepira es sólo un desplazamiento espacial y cosmogónico pero no una ruptura irreconciliable.

Referencias citadas

- Alvarez, José. 1993. *Antología de Textos Guajiros Interlineales*. Maracaibo: Gobernación del Estado Zulia, Venezuela.
- Arévalo, Róbinson. 1995. Entrevista. Edad: 37. Clan: Uriana. Maracaibo, Venezuela, 4-1-1995.
- Chacín, Juana. 1994. Entrevista. Edad: 50. Clan: Uriana. Uribia, Guajira Colombiana, 14-5-1994.
- Fajardo, Eloy. 1994. Entrevista. Edad: 55. Clan: Ipuana. Uribia, Guajira Colombiana, 14-5-1994.
- Fernández, J. A. 1991. *El Mito y los Ritos sobre Jepira*. Ponencia presentada en el I Encuentro Internacional sobre Psicoanálisis, Mitos y Cultura Latinoamericana. Maracaibo, Venezuela.
- Fernández, J. A. 1995. *Su`utkuirua Sukuwa`ipa Kasa Eekaliirua Shikiiru`u Wayuu* (Algunos Aspectos de la Cosmovisión Guajira). Ponencia Presentada en el I Congreso Cultural del Caribe, Maracaibo.
- Finol, José Enrique. 1984. *Mito y Cultura Guajira*. Maracaibo: EDILUZ
- González, Luis. 1994. Entrevista. Edad: 59. Clan: Ipuana. Uribia, Guajira Colombiana, 14-5-1994.
- Guerra Curvelo, Guilder. 1994. Entrevista. Clan: Uriana. Uribia, Guajira Colombiana, 14-5-1994.
- Iguarán, Rosa. 1994. Entrevista. Edad: 50. Clan: Epiayú. Uribia, Guajira Colombiana, 14-5-1994.
- Jusayú, Miguel Ángel. 1994. Entrevista. Edad: 62. Clan: Jusayú. Maracaibo, Venezuela, 23-12-1994.
- Lévi-Strauss, Claude. 1964. *Le Cru et le Cuit*. París: Plon.
- Malinowski, Bronislaw. 1969. *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona, Ariel,

- Matos Romero, Manuel. 1971. *Ʒuitatay Ʒuyá. La Guajira. Su Importancia*. Caracas: Empresa El Cojo C.A.
- Molero de Cabeza, L. 1994. Secuencias y funciones en un Relato Guajiro. *Revista Opción* n.15: 93-112.
- Montiel Fernández, Nemesio. 1979. *Breve Información sobre el Pueblo Guajiro* (Mimeografiado).
- Uriana, María .1994. Entrevista. Edad: 50. Clan: Uriana. Uribia, Guajira Colombiana, 14-5-1994
- Van Gricken, Adelaida. 1994. Entrevista. Edad: Desconocida. Clan: Apushaana. Uribia, Guajira Colombiana, 14-5-1994.
- Paz Ipuana, Ramón. 1973. *Mitos, Leyendas y Cuentos Guajiros*. Maracaibo: Instituto Agrario Nacional.
- Perrin, Michel. 1976. *Le Chemin des Indiens Morts*. París: Payot
- Silva, J. 1994. Entrevista. Edad: 52. Clan: Uriana. Maracaibo, Venezuela, 22-12-1994.

**Etno-semiótica del mito:
La transición naturaleza-cultura
en el relato mítico *wayuu*⁶⁵**

*“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
Apartado 526. Maracaibo Venezuela
Correo E: joseenriquefinol@cantv.net
Web: www.joseenriquefinol.com

65 Ponencia presentada en el VI Congreso Mundial de Semiótica, realizado en la Universidad Nacional Autónoma de México (México, 14-18 de Julio de 1997).

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 Guajiros⁶⁶” 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.

66 Los indios *wayu*, denominación que ellos se autoaplican, son llamados en Venezuela y Colombia “guajiros”.

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 *Wouliyuu*,
la avispa al clan *Sijjuana*...

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 *Ipuana*,
Zamuro es *Apiushana*,
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 seguirá, 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.⁶⁷

67 "Relato contado por Simón *Epieyuu*, el 23 de Septiembre de 1969, en *Aulejemera* (Guajira venezolana). Simón tiene alrededor de cincuenta años" (Perrin, 1979:192).

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 clanes⁶⁸ 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:

68 “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).

“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 cos-

mogonía *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

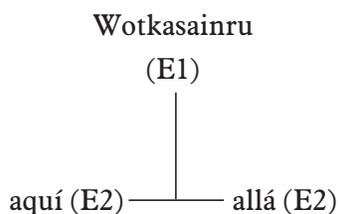
Más importante quizás, es que el demiurgo se cuida de establecer que las normas y reglas, subsistema cultural imprescindible en la convivencia social, sean recordadas y respetadas, en particular cuando afirma: “Acuérdense bien de lo que vengo de decir”. De este modo, se deja establecido un sistema mínimo 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, do-

tado 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**).



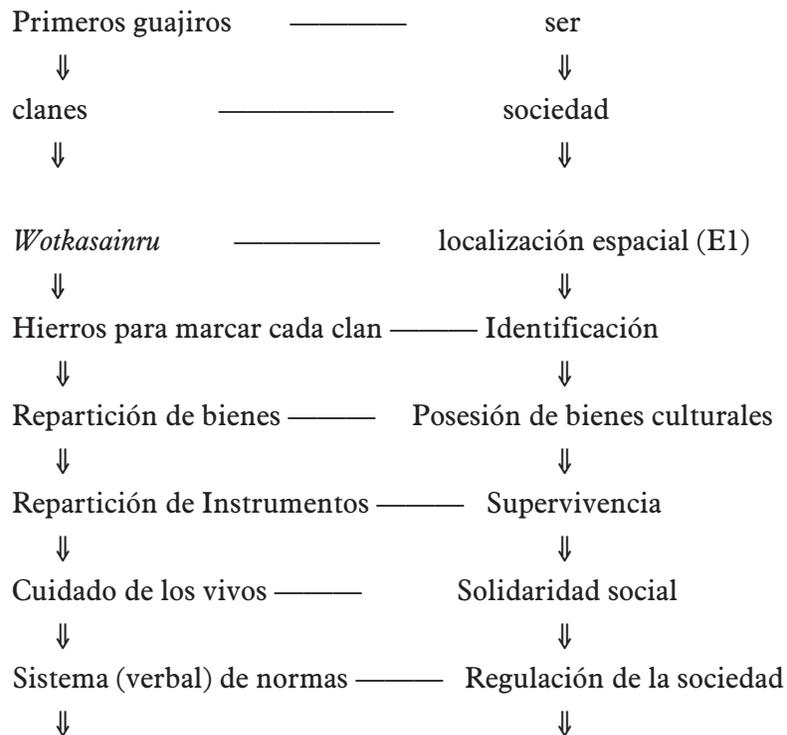
De crudo a cocido

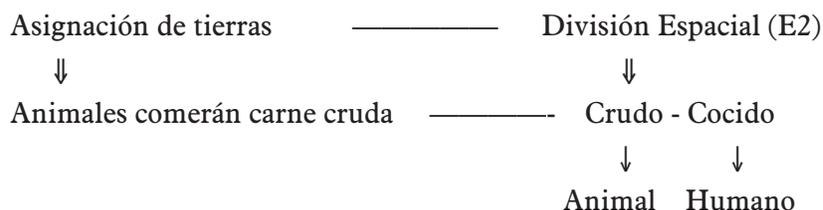
Finalmente, el mito introduce la clásica distinción estudiada por Lévi-Strauss e identificada como la oposición entre **crudo** y **cocido**. Es esta categoría, homologable en el sistema culinario a la oposición entre **naturaleza** y **cultura**, la que viene a cerrar el proceso de constitución del 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 representa los orígenes, la introducción de una discontinuidad en un tiempo original (T_o), cuya transformación (\Rightarrow) conducirá a un nuevo estado (Ω), 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.

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. 2001. **La Semiótica de los Orígenes y la Estructura Cultural en el Relato Mítico Yanomami**. En: *Antropológicas*, No. 5, págs. 23-37.
- 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.

X. Referencias Citadas

En esta bibliografía sucinta no hemos incluido sino los textos directamente vinculados con nuestro trabajo, y particularmente aquellos que hemos citado a lo largo de estas páginas.

- COURTÉS, Joseph, *Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique*, Mame, 1973.
- COURTÉS, Joseph, *Introduction a la sémiotique narrative et discursive*, Hachette Université, Paris, 1976.
- COQUET, J.C., *Sémantique du discours et analyse du contenu*, en CONNEXIONS No. 11, 1974, EPI Editeurs, Paris.
- FINOL, J. E. y FERNÁNDEZ, J.A. Etnografía del rito : reciprocidad y ritual funerario entre los guajiros. *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*. V. 6 n. 17, 1999.
- FRAZER, James. *Mythes sur l'origine du feu*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1969.
- GREIMAS, A.J. *Sémantique Structurale*, Larousse Paris, 1969.
- GREIMAS, A.J. *Du sens, Essais de Sémiotique*, Editions du Seuil, Paris, 1970.
- GREIMAS, A.J. *MAUPASSANT. La sémiotique du texte: exercices pratiques*, Editions du Seuil, Paris, 1976.
- GREIMAS, A.J. *Sémiotique et Sciences Sociales*, Editions du Seuil, Paris, 1976.
- GREIMAS, A.J. et COURTÉS, J., *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette Université, Paris, 1979.
- GREIMAS, A.J. *Por une théorie des modalités*, en LANGAGE 43, Septiembre 1976, 10° Année, Didier-Larousse.
- GREIMAS, A.J. *Le conte populaire russe (Analyse fonctionnelle)*, International Journal of Slavic Linguistics and Poetics, IX, 1965, p. 152-175.

- GREIMAS, A.-J., *Les acquis et les projets*, prefacio à l'Introduction a la sémiotique narrative et discursive, de COURTÉS, Joseph.
- GROUPE D'ENTREVERNES (Giroud, J. C., et Panier, L.) *Analyse sémiotique des textes. Introduction, Théorie-Pratique*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1979.
- JUSAYÚ, Miguel A. *Jüküjalairrua Wayu/Relatos Guajiros*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1975.
- JUSAYÚ, Miguel A. *Diccionario de la lengua guajira: Guajiro-castellano*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1977.
- JUSAYÚ, Miguel A., *Morfología guajira*. Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1975.
- LÉVI-STRAUSS, Claude., *Mythologiques I: le cru et le cuit*, Librairie Plon, Paris, 1974.
- LÉVI-STRAUSS, Claude., *Mythologiques II: Du miel aux cendres*, Librairie Plon, Paris, 1973.
- LÉVI-STRAUSS, Claude., *Mythologiques III: L'origine des manières de table*, Librairie Plon, Paris, 1968.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Mythologiques IV: L'homme nu*, Librairie Pol, Paris, 1978.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie Structurale*, Librairie Plon, Paris, 1977.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie Structurale Deux*, Librairie Plon, Paris, 1976.
- LISZKA, James Jacob, Myth and Vision, en *Opción* a. 14, n. 25, 95-107.
- MATOS ROMERO, M. *Juitatay Juyá (Ojalá lloviera)*, Empresa El Cojo, Caracas, 1971.
- MELETINSKI, Evguéni, *L'étude structurelle et typologique du conte*, en Propp, V., *Morphologie du Conte*, Éditions du Seuil, Col. Points.
- MELETINSKI, Evguéni, *Etude structurelle et typologique du Folklore*, in revue *Sciences Sociales*, Vol. 3, 1971, pages 66-83.
- MOSONYI, Esteban, *El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1975.
- PAZ, Ramón, *Mitos, leyendas y cuentos guajiros*, Instituto Agrario Nacional, Caracas, 1973.
- PERRIN, Michel, *Le chemin des indiens morts*, Payot, Paris, 1976.

- PERRIN, Michel, *L'extraordinaire et le quotidien: Mythes ou fantasmes Goajiro?*, in ANTHROPOLOGICA, No. 44, Caracas 1976, pages 59-114.
- PERRIN, Michel, *La littérature orale des Guajiro*. Compte rendu de mission, in L'HOMME, Tome XI, Abril-Juin 1971, No. 2, Paris-La Haye.
- PERRIN, Michel, *Mythes et rêves, rituel et chamanisme chez les indiens goajiro*, Compte rendu de mission, in L'HOMME, Tome XV. No. 1, Janvier-Mars 1975, Paris – La Haye.
- PROPP, Vladimir, *Les transformations du conte merveilleux*, in Morphologie du Conte, Editions du Seuil, Col. Points, Paris, 1973.
- PROPP, Vladimir, *Morphologie du Conté*, Editions Gallimard, Paris, 1970.
- RASTIER, François, *Situation du récit dans une typologie des discours*, in L'HOMME, Vol. XI, No. 1, 1971, Paris-La Haye.
- SALAZAR, Adolfo, *Toponimia de la Guajira Venezolana*, Universidad Católica Andrés Bello y Ministerio de Obras Públicas, Caracas, 1971.
- VEGAMIAN, Félix, *Cómo es la Guajira*, Comité Ejecutivo de la Tercera Conferencia Interamericana de Agricultura, Caracas, 1951 (?).

MITO Y CULTURA GUAJIRA
Se terminó de imprimir en abril de 2007
en los talleres gráficos de Ediciones Astro Data, S.A.
Telf. 0261-7511905 ~ Telefax: 7831345
Maracaibo, Venezuela
edicionesastrodata@cantv.net