

## **Mito, concepciones del cuerpo y *yonna wayuu***

*Ángela Carrasquero\* y José Enrique Finol\*\**

### **Resumen**

El presente análisis intenta inventariar algunas de las diversas formas en las que el cuerpo aparece representado en los textos míticos *wayuu*, así como en la danza *yonna* practicada por los miembros de esta etnia. Para lograr este propósito, se analizan algunos de los mitos fundantes de la cultura *wayuu* y también las representaciones simbólicas que se expresan en la danza *yonna*. Como conclusión, se establecen relaciones entre las representaciones del cuerpo, algunas prácticas sociales y las concepciones culturales que las fundamentan. La investigación se sustenta en el análisis de los mitos, en la observación y análisis de la práctica de la *yonna* y en entrevistas abiertas y estructuradas aplicadas durante la observación directa a ancianos de Nazareth, ubicada en la alta Guajira colombiana, y de la comunidad *wayuu* ubicada en Ziruma, municipio Maracaibo, Venezuela.

**Palabras clave:** mito, cuerpo, *yonna*, *wayuu*, representaciones.

## **Myth, conceptions of the body and *yonna wayuu***

### **Abstract**

The following paper tries to inventory some of the many ways in which the body is represented in the wayuu mythical texts, as well as the

\* Licenciada en Educación, mención Enseñanza del Lenguaje, Magíster en Antropología. Investigadora Asociada en el Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Antropológicas de la Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela: ariadas@hotmail.com

\*\* Doctor en Ciencias de la Comunicación, especialista en Semiótica, investigador PPI nivel IV. Coordinador del Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Antropológicas de la Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela. Web: www.joseenriquefinol.com joseenriquefinol@cantv.net.

yonna dance, practiced by the members of this ethnic group. To achieve this purpose, we analyze some of the fundamental myths of the wayuu culture and the symbolic representations which are expressed in the yonna dance. In our conclusion we establish relations between the representations of the body, some social practices and the cultural conceptions on which these are based. The investigation is sustained by the analysis of the myths, the observation and analysis of the yonna dance and by the open and structured interviews carried out during the direct observation of Nazareth elders, located in the Colombian Alta Guajira zone, and the wayuu communities located in the Ziruma area in Maracaibo, Venezuela.

**Key words:** myth, body, *yonna*, *wayuu*, representations.

## Introducción

Los relatos míticos —sobre la vida, la muerte, los orígenes—, proporcionan datos relevantes sobre las creencias y los modos de organización espiritual y familiar, y sobre la producción económica, cultural y artística. Dichas creencias, por tanto, están vinculadas también a las técnicas corporales del grupo y de las sociedades que participan en esos modos de organización y producción.

En consecuencia, poner en evidencia las relaciones entre los mitos, el cuerpo y la danza ritualizada de los indígenas *wayuu*<sup>1</sup> ayudaría a conocer y comprender los procesos y mecanismos que se articulan en un sistema bio-psico-social, que, en el caso que nos ocupa, no ha sido estudiado de modo sistemático y suficiente. El análisis que proponemos intenta contribuir, desde una perspectiva antro-po-semiótica, a la configuración de una concepción del cuerpo en la cultura *wayuu*.

Para ello, se analizan algunos de los mitos fundacionales propios de la etnia y se les relaciona con la práctica de la danza *yonna*, a cuyo estudio hemos dedicado una investigación anterior (Carrasquero y Finol, 2008).

La investigación cuyos resultados presentamos se realizó entre los años 2006 y 2008 y se fundamenta en el análisis de varios mitos, en la observación y análisis de la práctica de la *yonna* y en entrevistas abiertas y estructuradas aplicadas durante la observación directa a ancianos *wayuu* de la comunidad de Nazareth, ubicada en la alta Guajira colombiana y de la comunidad *wayuu* asentada en Ziruma, municipio Maracaibo, Venezuela.

1 Los *wayuu*, cuyo número algunos estiman en cincuenta mil y otros en cien mil, habitan la península de la Guajira, cuyo territorio se divide hoy entre Colombia y Venezuela. Dicha península está ubicada sobre el Mar Caribe, entre los 11° y 13° de latitud norte y 71° y 73° de longitud oeste.

## Cuerpo y mito

Según los mitos de creación, cada *wayuu* es dueño de un animal por mandato de *Maleiwa*. Esta dote concedida a los *wayuu*, recrea, en primer lugar, la idea sobre el poderío que esta etnia tiene sobre los recursos naturales de la Guajira colombo-venezolana, y en segundo lugar, explica la correspondencia ancestral entre los *wayuu* y un tótem que justifica su grado espiritual de parentesco. En los relatos míticos se establece un doble significado en la materia orgánica de todo ser vivo. En dicha materia prevalecen las dicotomías: patrimonio y parentesco; sustento y filiación; alimento y familia ancestral. Como veremos, en los mitos de esta cultura se prescribe a los *wayuu* sacrificar y alimentarse de los cuerpos de sus antepasados *uchii*. Así mismo, se prescribe la totémica costumbre de apellidarse con los nombres de ciertos animales, para destacar la procedencia de sus clanes.

Para los *wayuu*, los animales son sus hermanos ancestrales. Dicha filiación, motiva el sistema clasificatorio de sus castas; de allí que el nombre de cada animal sea heredado por sus grupos clánicos. El tótem, que es adquirido por línea materna, es una marca de carne (*e'iruku*) y el mismo representa: parentesco/ filiación/ familia (Jusayú, 2008).

Los preceptos que rigen el nombre totémico entre los *wayuu*, no restringen el comer aquellos animales con los que se vinculan espiritualmente. Si bien es cierto que “los individuos que poseen el mismo tótem se hallan [...] sometidos a la sagrada obligación, cuya violación trae consigo un castigo automático, de respetar su vida y abstenerse de comer su carne o aprovecharse de él en cualquier forma” (Freud, 1981: 9), también es cierto que, entre los *wayuu*, esta particularidad del tótem no representa desobediencia u ofensa alguna, pues sus animales, por mandato de *Maleiwa*, representan: patrimonio/ → /alimento/ → /sustento/ (Jusayú, 2008).

En el relato “Origen y nombre de las tribus guajiras”, el pájaro *Utta*, por mandato de *Maleiwa*, establece lo siguiente:

Os asignaré un animal como símbolo de unión y fraternidad, que habréis de respetar como progenitor común de vuestra tribu. Os prohíbo que le matéis sin provecho; porque al hacerlo, estaréis matando al Padre de la Gran Abuela, progenitora común de vuestra tribu. Más, a todos ellos les llamaréis *tatuushi*, abuelos comunes de mi carne, de mi *tapiushi*, de mi *eirukuu*, de mi tribu (Paz Ipuana, 1973: 193).

El orden establecido por *Maleiwa* exige a los *wayuu* rendir tributo a la madre tierra (*Mma*) y al padre lluvia (*Juya*), por cada planta (*wunu'u*) y ani-

mal (*uchii*) que poseen. Ello explica por qué los mismos reproducen, en diversos planos de su cotidianidad, los preceptos dictaminados por su deidad.

En la *yonna*, la generación *uchii* se manifiesta en cada paso (Chacín, 2006). La mimesis corporal del *wayuu* es un claro recordatorio de su procedencia animal. Sus castas, afiliadas a un tótem, reproducen figurativamente movimientos corporales de sus parientes cercanos: las aves, los mamíferos, los ofidios y los insectos.<sup>2</sup> Durante las danzas el tótem no corresponde a un emblema tallado o pintado, pues en la *yonna* no se trata de distinguir la línea de sucesión de un clan específico y su respectivo estandarte, sino de rendir tributo a la generación *Maleiwa* en general; de allí que los pasos o movimientos coreográficos aludan a los animales *wayuu* (*uchii*) o tercera generación; mientras que la vestimenta, las pinturas faciales, la bisutería, el espacio (pista de baile o *pioi*) y la caja de música (*kásha* o tambor), se relacionan con la presencia de la segunda y primera generación, conformadas, respectivamente, por las plantas (*wunu'u*) y las emblemáticas figuras *Maleiwa*: la tierra (*Mma*), la lluvia (*Juya*), el viento (*Joutai*) la luna (*Kashi*) y el sol (*Kai*).

La celebración de la *yonna* es propicia para que los *wayuu* de diferentes castas se relacionen entre sí. En dichas fiestas, las uniones exogámicas son apoyadas; las ofensas interclánicas disipadas o indemnizadas; el advenimiento de una nueva piache y la presentación de las jóvenes fértiles, ensalzadas. La salud recuperada, la llegada de las lluvias, las cosechas abundantes, la visita de amigos y parientes son otros de los motivos para que los *wayuu* organicen un *pioi* (pista de baile) y se reúnan, al son del *kásha* (tambor) e imiten a sus hermanos *uchii* (animal), para dar gracias a sus creadores, por mantener el orden natural y social de su cultura (Fernández, 2006).

Los mitos explican, en gran medida, la creencia *wayuu* sobre la génesis del mundo, de sus antiguos pobladores y sobre su conformación corporal. Dichos relatos describen la voluntad omnipotente de los dioses y su poder creador; y cómo los mismos dieron vida a una generación de semidioses dotados de poderes curativos, don de palabra y pericias de diversa naturaleza; así como también, describen el surgimiento de una tercera generación, conformada por animales y hombres *wayuu*, poseedores de algunas destrezas sobrehumanas y con similitudes anatómicas.

En los relatos *wayuu* la apariencia y las voces de la materia orgánica, de las fuerzas naturales y espectrales eran distintivamente humanas. Deidades,

2 Entre los tipos de *yonna* relacionadas con representaciones zoomorfas, las más frecuentes son la de la cabrita, la del perro, la del zamuro y la perdiz, la del alcaraván y las tortolitas, pero también la de insectos como la mosca y la hormiga (Carrasquero y Finol, 2008).

plantas y animales eran corporalmente hombres y mujeres *wayuu*; sólo las deidades hablaban una lengua diferente, además del *wayuunaiki*. Con el pasar de los tiempos, los primigenios pobladores de la Península de la Guajira transmutaron su apariencia corporal. Los personajes míticos que cometieron infracciones y experimentaron vicisitudes, que atentaron contra el orden establecido por *Maleiwa*, expiaron sus culpas evolucionando o mutando corporalmente.

### **Mito de la creación *wayuu*. “La Historia de todo lo existente” (Weber, 2006)<sup>3</sup>**

#### **Cualidades, condición y apariencia del cuerpo en la mitología *wayuu***

*La Historia de todo lo existente* expone, al igual que en los demás relatos míticos, una consciente estructura espiritual que explica la transformación de los seres vivos. Corporalmente, los primeros *wayuu* presentan caracteres fisiológicos y morfológicos heredados de sus genios creadores, los *Maleiwa*; seres autónomos con forma humana. En los mitos *wayuu*, el cuerpo de las siguientes generaciones no está exento del mismo simbolismo que estructura el cuerpo de sus deidades, por lo que la apariencia de las plantas y de los animales se caracteriza, principalmente, por tener forma humana.

Las cualidades o poderes naturales son otros de los rasgos heredados de sus ancestros. La generación *wunu'u* poseía cualidades curativas y protectoras. En el mito de todo lo existente se mencionan varios árboles cuyas propiedades son beneficiosas para el cuidado del cuerpo. El *wayuu* recapitula en el cuerpo vegetal el mundo organizado por *Maleiwa* y se sirve del mismo para mantener una piel hermosa, curar las fracturas, la diarrea de sangre, disminuir la fiebre, apresurar el parto y alejar los malos espíritus.

La generación *uchii*, entre tanto, poseía habilidades transformadoras y oficios diversos. En los mitos *wayuu* los ancestros *uchii* poseían, al igual que la generación *wunu'u*, un doble aspecto físico que condicionaba su función. En el mito de todo lo existente se explica cómo la imagen imponente de la paraulata determina su oficio de *pútchipuu* (palabrero o persona que sirve de mediador en las disputas interclánicas), pero por ser necio y embustero pierde su condición de palabrero y, también, su corporeidad humana. Al igual que este pájaro, los animales que conformaron la tercera generación *Maleiwa* perdieron sus características humanas debido a su proceder errático, tal y como puede verse en “La distribución de los clanes” (Paz Ipuana, 1973).

<sup>3</sup> Ver Weber, Lisandro (2006). *Geografía humana de Colombia*. www.lablalaa.org.

Las habilidades transformadoras de la generación *uchii* fueron determinantes para el establecimiento del nuevo orden de existencia. En los mitos *wayuu*, los *uchii* experimentaron mutaciones que dieron origen a una nueva raza y a unos curiosos seres. Deidades con forma humana, plantas-hombres, animales-hombres y hombres y animales poblaron la tierra, hasta que los Mellizos Transformadores flecharon la vagina dentada de *Wolunka*. Es a partir de estos sucesos míticos que el nuevo orden se instaura, de tal forma que el ciclo de reproducción por partenogénesis se suprime y se inicia el ciclo de procreación humana por cópula.

En los mitos, la tercera generación explica la evolución de las especies. Sus deidades, por partenogénesis, dieron origen a las plantas y a los animales y éstos se reprodujeron de igual forma. *Saiñ-Ma* (corazón de la tierra) fue fecundada cuando *Mannuuya* (el rocío de las nieblas) la acarició con su aliento y *Manna* (el abrojo), la hija de ambos, fue fecundada por *Simirriuu* (el invierno bravo), cuando éste tropezó con uno de sus senos (Paz Ipuana, 1973).

Los relatos seleccionados dan razón de la percepción *wayuu* respecto al origen de los seres vivos. Desde una perspectiva espiritual, los mitos ilustran una realidad biológica, que paleontólogos y genetistas ya han documentado. Los argumentos míticos que emplean para hablar sobre su herencia, su sexualidad y su evolución son tan válidos como ciertos. En sus mitos figuran genios creadores y semi-deidades con apariencia corporal animal y vegetal, expresando así su vínculo con la materia viva. Las experiencias de esos personajes explican cómo y por qué dicha apariencia se modificó con el tiempo y cómo y por qué la simiente de su procedencia se sigue recordando.

La *yonna* es viva expresión de los fundamentos aquí esbozados. Durante la danza, los *wayuu* dibujan, en sus rostros, las alegóricas figuras de sus ancestros, se atavían con trajes y accesorios que resaltan dicha filiación y bailan imitando los movimientos de sus hermanos *uchii*. Los preceptos míticos de esta cultura también se articulan en el *pioi* o pista de baile. Cada elemento presente en la *yonna* alude a sus ancestros; el tambor (*kásha*) es un referente de luna y sol (*kai* y *kashi*); las baquetas del tambor, un referente de las piernas y el miembro viril de *Juya* (*Jierra kásha*); la diadema con penacho, que usan los hombres, un referente del ojo y el brazo de *Juya* (*karrátse*) y los pasos del *wayuu* que danza en el gran corral, una alegoría *uchii*, como claro recordatorio de su procedencia.

## Mito de los Mellizos Transformadores (Paz Ipuana, 1973)<sup>4</sup>

### Rasgos esenciales de las generaciones *Maleiwa*

Los rasgos de los *Maleiwa* de la tierra y del cielo eran antagónicos y semejantes. En los mitos, corporalmente poseían forma humana, pero sus cualidades eran de distinta naturaleza. Físicamente los de arriba eran como los de abajo; un arquetipo de hombres y mujeres.

### Cuerpo terrestre y cuerpo estelar

Después de analizar las versiones de nuestros informantes podemos afirmar que, simbólicamente, los cuerpos de abajo o terrestres representan el medioambiente. El cuerpo terrestre de *Palaa*, el mar, físicamente es la extensión líquida de la tierra y simbólicamente es abundancia; *Mannuuya*, “el rocío de las nieblas” o colinas de *Siruma*, físicamente es condensación y simbólicamente es “el sudor frío de las montañas”, así como *Saiñ-Má*, el “corazón de la tierra”, es la hacienda donde todo ser vivo nace, se reproduce y muere. *Maitus*, “la calma, la quietud de las cosas”, es un arquetipo que representa el equilibrio. Ella amaina las disputas y transa soluciones en la tierra y en el cielo; ella escucha con detenimiento las aflicciones, resguarda a quien acude pidiendo su auxilio y silencia todo a su alrededor, conforme hace acto de presencia. Alegóricamente, *Maitus* es un homólogo del *pútchipuu* o palabrero que, en la cultura *wayuu*, media en los conflictos interclánicos.

Como estructuras dotadas de una gran eficiencia simbólica (<biblio>), los cuerpos de arriba representan las estaciones o temporadas de lluvia. *Juya* y sus hermanos son formas de precipitación pluvial; son cuerpos de agua que caen y determinan el tiempo para la siembra y para la cosecha, o para abandonar el lar y resguardar a los animales de las crecidas que se suscitan por las tempestades. Durante estos periodos, de pocas o intensas lluvias, los *wayuu* divisan, en el firmamento, estrellas que asocian con sus deidades, por lo que el cuerpo de agua, en segundo término, es la representación del cuerpo estelar. En este orden de ideas, nuestros informantes asocian a *Juya*, “la Lluvia poderosa”, con la estrella Arturo (*Juyo’u*); a *Simirriuu*, “el Invierno fuerte”, con Orión (*Patünainjana*); a *Iruwalaa*, “la Lluvia copiosa”, con la estrella Espiga (*Iruala*); a *Iiwa*, “la Lluvia incipiente”, con el cúmulo de estrellas de las Pléyades (*Iwa*); a *Jonoi*, “la Lluvia devastadora”, con las siete estrellas que conforman la constelación de la Osa Mayor; a *Ommala*,

4 Se trata de un extenso mito que por razones de espacio no podemos reproducir aquí. Ver Paz Ipuana, 1973.

“la Lluvia fuerte”, con Alfa Sirio (*Oummala*); y a *Atchaperraa*, “la Lluvia terminante”, con la estrella Vega (*Ichii*).

El nombre de cada hermano de *Juya* es una forma de nombrarlo. En el imaginario *wayuu*, las estrellas que se asocian con las lluvias representan los aliados, las extremidades y el órgano visor del Padre Creador. Podría decirse, entonces, que el cuerpo estelar corresponde, enteramente, al cuerpo de *Juya*.

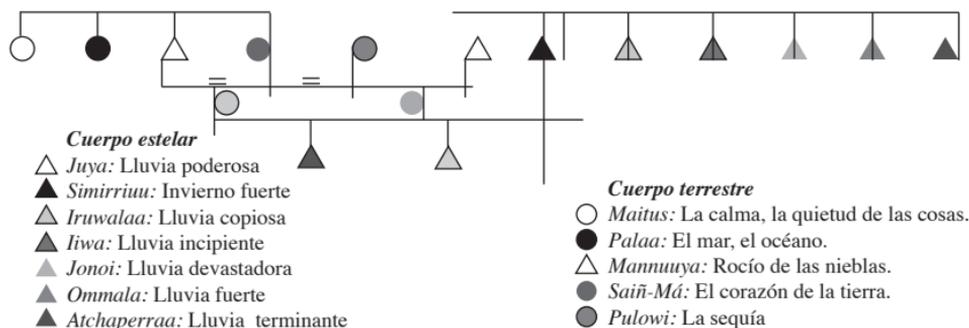
Otra representación corporal de *Juya* puede apreciarse en el mito “La historia de *Ulépala*”.

*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 fragosa en sus momentos de rebelde furia (Paz Ipuana, 1973: 101).

Aquí pueden observarse tres grandes aspectos que configuran la semiosis corporal del dios central de la mitología *wayuu*. En primer lugar, se describe su cuerpo como *fuerte/ alto/ grueso/ panzudo*; su cabello, como *abundante/ blanco* y en *cascada*. En segundo lugar, se describe su vestimenta como *aristocrática/ amplia/ reluciente*; sus sandalias como */gruesas/*. En tercer lugar, su voz es *sonora/ profunda*, “en sus momentos de humor”, y *violenta/ fragosa*, “en sus momentos de rebelde furia”. Así, el nivel corporal refleja, gracias a esta constelación semántica, la cosmovisión *wayuu*, en la cual el dios de la lluvia es la representación de la fecundidad, la fertilidad y la abundancia.

El árbol genealógico que se presenta a continuación (Figura 1), contempla aspectos vinculados a la concepción del cuerpo: a) *Mannuuya* y *Saiñ-Má* son hermanos, por lo que *Manna* es producto incestuoso de esta relación. b) *Manna* es fecundada, sin su consentimiento y abandonada a su suerte, por *Simirriuu*; tales hechos implican agravio y por ende la aplicación de severo castigo. c) *Saiñ-Má* y *Pulowi* son esposas de *Juya*, y *Wolunka* es producto de su relación con *Pulowi* (la sequía). *Wolunka*, por tanto, es de naturaleza animal. d) *Wolunka* es prima paterna de los Mellizos Transformadores. En la cultura *wayuu* todas las mujeres parientes o no parientes que pertenezcan a la tribu de un hombre, serán nominalmente sus madres, por lo que flechar o penetrar la vagina de *Wolunka* es una violación del orden establecido; simbólicamente es, para los Mellizos Transformadores, un acto incestuoso.

## Figura 1. Concepción del cuerpo wayuu: los de arriba y los de abajo



Fuente: Carrasquero (2008)

## Cuerpo vegetal y cuerpo animal

Los descendientes de la generación de genios y creadores poseían características primarias, que definían su género, y secundarias, que definían su especie. En tal sentido, la segunda y tercera generación *Maleiwa* eran hombres y mujeres con variaciones que comprendían rasgos de naturaleza animal o vegetal.

Crestas, plumas, colas, tipos de pelaje, picos y otros caracteres secundarios fueron las primeras diferencias que marcaron a la naciente raza *wayuu*. Las nuevas formas estaban desordenadas y no se parecían a la semilla que les dio origen, pero las tipologías continuaron siendo notables y excepcionales como la de sus deidades. En los mitos *wayuu*, los vertebrados aparecieron en el siguiente orden: reptiles, aves y mamíferos. En principio, muchas de estas especies eran heterogéneas, pues se caracterizaban por poseer rasgos de las distintas especies.

*Kalamantuunay* y sus hijos son *Pulowi*, pues la Madre de los Espantos y los Hombres Tigres están asociados con la muerte, con lo reptil, con lo oscuro y lo subterráneo. Según los relatos examinados, *Pulowi* era adúltera, ya que estando casada con *Juya*, no le era enteramente fiel; y, aunque no se dice nada de *Kalamantuunay*, puede observarse que sus descendientes eran un producto con características híbridas, que compartían sólo el aspecto felino de su madre. *Wayuu muusa* (el hombre-gato) corporalmente era un humano con rasgos de gato pequeño; *Wayuu unal* (el hombre-onza), un humano con rasgos de gato grande; *Wayuu wasashi* (el hombre-puma), un humano con la apariencia de un mamífero carnívoro de pelo suave y bermejo; *Kotchira kalaira* (el ave-tigre), un felino carnívoro de piel rayada, que, además, poseía plumas y pico córneo; *Wayuu kii'yüyü* (el hombre-ave), era un humano con plumas y

con pico; *Wayuu epey'l* (el hombre-león), un humano con melena amarilla y rojiza, poseedor de unas garras fuertes; *Kalaira josü* (el hombre-tigre-oso), un humano carnicero y herbívoro, de espeso pelaje, patas gruesas y uñas en forma de gancho; *Wayuu kuli'rapata* (el hombre-tigre), un humano con rasgos felinos y piel rayada; y finalmente, *Kalaira mari'la* (el tigre-espanto), un felino oscuro y de piel rayada.

*Manna* (el abrojo) era una especie de hierba que los Hombres Tigres devoraron y excretaron: “Por su parte los residuos de *Manna* fueron expulsados por los Tigres a su debido tiempo [...] Y de aquellos excrementos brotaron innumerables hierbas que al florecer de amarillo dieron origen al abrojo” (Paz Ipuana, 1973: 35). Muchas plantas producen un efecto diurético y muchos animales, herbívoros y carnívoros, suelen, eventualmente, consumirlas para depurar sus organismos. Simbólicamente, los Hijos del Espanto purgaron su hambre, así como sus cuerpos.

La naturaleza orgánica de los Mellizos Transformadores era compleja.<sup>5</sup> Éstos, esencialmente eran vegetal y, accidentalmente, animal. Espiritualmente, representaban el orden y la confusión; eran *Maleiwa*, eran *Pulowi* y eran hombres. Los mellizos son sinónimo de cambios y pérdidas constantes. De una realidad a otra, sus nombres, como su complexión corporal original, se perdieron. No obstante, no es sino a partir de sus cuerpos que ambos son distinguidos; el mayor de ellos, nominalmente, es el barrigón de piernecitas delgadas (*Ulápiui*), y el menor (*Maayui*), es el feo y cabezón. Así eran llamados, después de conocer su procedencia, pues anteriormente, cuando vivían con los Espantos, sus nombres eran *Peeliyuu* y *Tumajü'le*.

## Cuerpos contenidos en el vientre materno

Desde su concepción, los Mellizos Transformadores expiaron, corporalmente, las culpas de sus progenitores. Fecundados ilícitamente por *Simirriuu*, en el vientre de *Manna*, los mellizos entendían que éste era “la espesa noche” que habitaban, pero también entendían que dejarían de ser contenidos, cuando *Manna* los alumbrara.

## Cuerpos contenidos en las fauces de los espantos

Pero los nonatos de *Manna* se convirtieron, de forma abrupta, en neonatos de los Hombres Tigres. Los Mellizos Transformadores fueron devora-

5 Para un análisis completo del mito de Los Mellizos Transformadores, ver Finol, 1984, páginas 111-163.

dos, por lo que la libertad que esperaban, tras el alumbramiento de su madre, les fue negada. Sus cuerpos, desmembrados, yacían ahora en las fauces de las bestias.

### **Neonatos expelidos por los Hombres Tigres**

Algunos residuos de los mellizos fueron expulsados de las fauces de los Espantos, por ser los mismos una molestia en las hendiduras de sus molares. Los pedacitos liberados, tan pronto vieron luz, nacieron y emprendieron una carrera de supervivencia. Cinco partículas de los mellizos fueron expelidas y éstas buscaron amparo tras los hierbajos del lugar, como acción pura e instintiva de solaparse tras las mantas de su madre *Manna*, el abrojo querido. Sólo dos de dichos despojos se salvaron de ser ahogados por los orines de los Hombres Tigres. Fueron rescatados por los Espantos y criados por *Kalamantuunay* (Paz Ipuana, 1973).

### **Nietos de *Kalamantuunay* - alimento de *Kalamantuunay***

Nacidos de las fauces de los Hombres Tigres, *Kalamantuunay* acoge a los Mellizos como nietos, pero los cría con la intención de comérselos. Para ello, se propuso engordarlos, pero al ordenarles trabajos pesados, los amorfos muchachitos nunca ganaron kilos. Ellos eran presas que *Kalamantuunay* quería consumir, eran sobras que sus hijos le dejaron. Siempre que se dormían sus carnes eran pellizcadas para verificar su cebe, por lo que los mellizos desconocían las verdaderas intenciones de la Madre de los Espantos. Pero dejaron de ser presas, tan pronto se encargaron de la manutención del hogar de *Kalamantuunay*, al llevar a casa pequeñas presas producto de la caza. Alimentando a la Madre de los Espantos, los Mellizos Transformadores se salvaron de ser comidos por segunda vez.

Ganados el afecto y el amparo de *Kalamantuunay* ésta los protegía de los Hombres Tigres, quienes consideraban a los mellizos un estorbo, una molestia de la que tenían que prescindir, pues los mismos nunca dejaron de ser, para los hijos de *Kalamantuunay*, restos de alimento en los intersticios de sus dientes.

### **Cuerpos deshechos, cuerpos amorfos**

“Los niñitos eran feos, terriblemente feos. Cuando se les miraba, presentaban aspectos anamórficos que inspiraban miedo” (Paz Ipuana, 1973: 35). Los cuerpos roídos e imperfectos de los Mellizos transformadores, simbólicamente, implican la desorganización del orden establecido por *Maleiwa* y el

olvido de la forma original de la existencia. Mientras desconocían su procedencia, *Peeliyuu* y *Tumajü'le* no enfrentaron a los Espantos. Ellos no sabían cuán poderosos y diestros eran, por lo que siempre se condujeron con temor ante los mismos, pero tan pronto se enteraron de su linaje, fue todo lo contrario. Pues sus cuerpos fueron truncados, pero sus habilidades *Maleiwa* no.

## Cuerpos traviesos y artificiosos

Los Mellizos Transformadores se movían de manera sincronizada, no obstante sólo uno de ellos poseía poderes. *Tumajü'le*, el menor de los mellizos tenía la capacidad de transformar su cuerpo en cualquier cosa y además tenía buena puntería; es este personaje quien encara y vence a los Hombres Tigres, después de haberle dado muerte a *Kalamantuunay*. *Peeliyuu* en cambio, tras ayudar a su hermano a matar y cocinar a *Kalamantuunay*, desaparece. Su intervención en los contiguos sucesos es nula, lo que hace pensar que el sincronismo de ambos era un ardid para ocultar la naturaleza débil de uno y la naturaleza poderosa del otro. En tal sentido, cuando los Mellizos actuaban con estrecho sincronismo y como si fueran indivisibles implica una forma de resguardo entre hermanos, así como también, la unidad de las partes que ambos representaban. Eran Hombre *wayuu* y *Maleiwa*; uno se queda en la tierra y el otro se convierte en nube, pero ambos dan inicio al nuevo orden donde hombres y deidades terminan por separar sus mundos.

## Cuerpo proscrito

El pasaje mítico donde los mellizos comen los melones y las papayas que se hallaban en la huerta de *Aaner*, la paloma silvestre que revela a los niños su verdadera procedencia, causa, en los mismos, una profunda aflicción, pues simbólicamente los chicos desearon y se comieron a *Manna*, su progenitora. En efecto, *Manna* no es sólo el abrojo sino que, además, esa definición la relaciona con el mundo vegetal; más aún, *Manna* huele a melones, pues los Hombres-Tigre perciben ese olor cuando *Kalamantuunay* tiene escondida a *Manna* en una tinaja (Paz Ipuana, 1973). Así, finalmente, cuando los Mellizos Transformadores comen los melones robados en el huerto de *Aaner* cierran un círculo en el que, simbólicamente, comen a su madre.

“¡Bastardos! ¡Fuera de aquí!, ¡Antes que os haga comer las porquerías de vuestro vientre!” Son algunas de las expresiones que emplea *Aaner* para regañar a los niños y para quien la atrocidad cometida merecía hacerles comer lo que ahora reposaba en sus intestinos. Desear y comer el fruto prohibido, apetecer y devorar a la madre, ignorando el acto impío que estaban cometien-

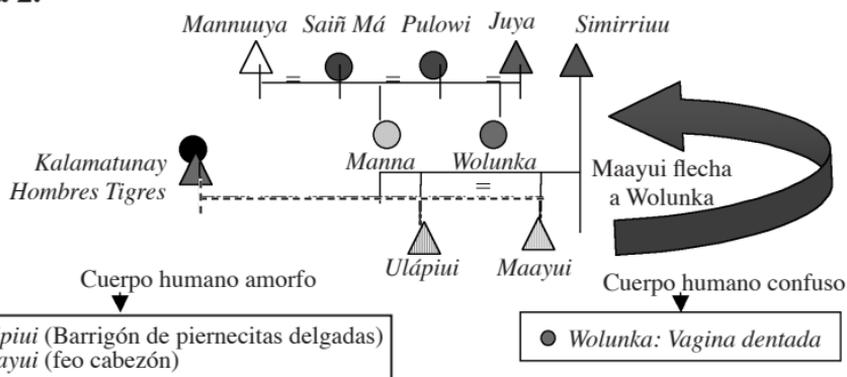
do, fue devastador para los Mellizos, pero igualmente fue un despertar en el que recobraron su identidad y por ende su obligación de cobrar la ofensa de la que fuera objeto su estirpe.

La venganza fraguada contra los Hombres Tigres fue marcada por el pasaje antes mencionado, pues los mellizos, tras conocer y vivir en carne propia la proscripción de desear y comerse a la madre, hicieron que los Hombres tigres se comieran a *Kalamantuunay*.

### Mito de *Wolunka*, la mujer de la vagina dentada (Weber 2006)<sup>6</sup>

En el siguiente árbol (Figura 2), mostramos la articulación entre las secuencias del mito de los Mellizos Transformadores y la resolución de la historia de *Manna* y de *Wolunka*, así como las características corporales de los personajes involucrados:

Figura 2.



Fuente: Carrasquero (2008)

### Cuerpo humano amorfo y confuso

La constitución corporal de los Mellizos y de *Wolunka* es de origen *Maleiwa*. Esta condición es reconocida por *Wolunka*, quien se crió bajo la tutela de su padre *Juya*; no así por los Mellizos Transformadores, quienes se criaron con la familia del Espanto y creyeron que descendían de ésta. Estos personajes presentan una fisonomía corporal inconclusa y oscura. Los Mellizos Transformadores adquirieron su corporeidad de manera accidental;

ellos, que fueron contenidos originalmente por el vientre de su madre *Manna*, aguardaban inquietos el día de su nacimiento, pero dicho evento no se cristalizó; los hombres tigres truncaron el proceso natural de vida de los Mellizos, conteniéndolos en sus fauces y excretando, a la tierra, el residuo de las carnes que se les habían alojado en las muelas. Dicho acto imprimió a los cuerpos de los niños la deformidad que los caracteriza. Las heridas infringidas a los Mellizos motivaron la pérdida de su morfología corporal original y el desconocimiento de su ascendencia. *Wolunka*, en cambio, poseía una fisonomía corporal completa. Ella era una mujer con todos los atributos de feminidad intactos, sólo que su vagina presentaba un aditivo excepcional: era dentada. Esta curiosa particularidad establece una similitud entre la vulva y el orificio de la boca de *Wolunka*. La abertura extrema de su vagina, al igual que la abertura extrema de su boca, está conformada por dos pliegues o labios; ambas presentan una hilera de dientes, y en ambos orificios se halla una prolongación cutánea, que en la boca corresponde a la lengua y en la vulva corresponde al clítoris.

Por otro lado, una abertura conduce el alimento al esófago, donde permanece unas horas antes de descender al estómago, y la otra abertura aloja el pene en la vagina y conduce los espermatozoides a los ovarios, donde permanecen hasta que se desarrolla el huevo fecundado y desciende al útero o matriz. La epiglotis o lámina cartilaginosa se cierra al tragar los alimentos, mientras que el himen que rodea la entrada de la vagina y que se prolonga hasta el cuello uterino se rompe tras el acto sexual o por otras causas.

Simbólicamente la vagina dentada de *Wolunka* es un manjar que despierta el apetito de los Mellizos. Es una boca que rechina porque anda entre dicho por dejarse ver entre la pradera y la laguna, totalmente desnuda y haciendo caso omiso a los reiterados consejos de su padre *Juya*. La avidez de los Mellizos Transformadores hace que los mismos, sigilosos entre los matorrales, esperen a la muchacha y la hagan su presa flechando su intimidad. Perder los dientes, en este mito, corresponde a una alegoría que implica el paso de niña a mujer a partir de la idea de penetración forzosa, pues es evidente que *Wolunka* fue ultrajada por los Mellizos. Tal acontecimiento motiva las guerras, tras suscitarse la ofensa y no las fiestas en aras de la transformación.

*Wolunka* es un referente que en la *yonna* se inscribe en el paso de la muchacha tremenda o al son de las tetas de la señorita. Pues, al igual que *Wolunka*, las *wayuu*, que danzan dan giros y tumbos que promueven las risotadas de los presentes, tal y como nuestro personaje mítico suscitaba las chanzas de los Mellizos. Las bailarinas desacatan los pasos establecidos en la

yonna, *Wolunka* desacata a su padre. Otro elemento que impone la tentativa comparación es el cuerpo desnudo del personaje que nos ocupa, ya que en la *yonna* algunas bailarinas agitan sus pechos exhibiendo con arrojo dichas carnosidades, que por lo general se lucen con disimulo.

## Revés del cuerpo de *Wolunka*

*Wolunka* se lanza al agua de cabeza, y deja expuesta su vagina. La inversión e inmersión corporal de ésta simbólicamente aluden a un renacer; la laguna de aguas profundas y cristalinas, un vientre; yacer casi muerta sobre las aguas, un estado fetal; sacada del agua totalmente desmayada, una transición para adecuarse al elemento aire; cobrar el sentido, un resurgir. Mientras que levantarse, caminar acongojada y adolorida son acciones que remiten a la idea de los primeros pasos que *Wolunka* logra dar, ante su nueva situación. Finalmente, el mito nos presenta aquí la aparición de la menstruación y, en consecuencia, el inicio del ciclo corporal de la fecundidad y la reproducción.

## Cuerpo prohibido

“Toda la ascendencia femenina que por vía paterna no pertenezca a vuestra tribu, serán vuestras madres, sea cual fuere la tribu a que pertenezca el padre” (Paz Ipuana, 1973: 198).

*Wolunka* era sobrina de *Simirriuu*, por lo que entre ésta y los Mellizos transformadores existía filiación. En tal sentido, el cuerpo de *Wolunka* era cuerpo proscrito para los Mellizos, quienes desconociendo la norma penetran la vagina de su pariente flechándola.

## Conclusiones

El análisis de los mitos revela un conjunto de estructuras simbólicas que han permitido trazar algunos de los rasgos fundamentales de la concepción del cuerpo en la cultura *wayuu*. Si bien el inventario presentado no es exhaustivo, al menos muestra las direcciones principales en las que el tejido cultural hila los diferentes valores semióticos asociados con la noción de cuerpo. El mito de *Wolunka* y su inversión corporal nos han revelado una homologación simbólica entre vagina y boca, y nos muestra esa doble relación simétrica entre el proceso alimentario y el proceso de fecundación.

Así mismo, el mito revela la estrecha relación entre cuerpo y normas sociales, pues gracias a éste es posible distinguir entre lo que está permitido y lo que está prohibido; en consecuencia lo que facilita el equilibrio de las rela-

ciones sociales y lo que conspira contra éste. Igualmente, los cuerpos amorfos y confusos de los mellizos transformadores nos revelan esa noción de “in-completitud” o, si se prefiere, de “imperfección” que parece ser el pivote del movimiento y la progresión de los siempre inacabados procesos culturales.

Finalmente, hemos construido y propuesto un modelo generacional que presenta una manera de comprender la organización genealógica, así como las jerarquías que articulan el mundo en la cosmovisión *wayuu*, una cosmovisión en la cual intervienen no sólo las deidades y seres humanos sino también el dominio vegetal y mineral. Esa cosmovisión se expresa singularmente, aunque no exclusivamente, a través del cuerpo concebido no sólo como objeto biológico sino también como objeto cultural, como materia y símbolo de las semiosis que hacen la cultura.

## Referencias Bibliográficas

CARRASQUERO, Ángela y FINOL, José Enrique (2008). Semiótica del espectáculo: contribución a una clasificación de los elementos no lingüísticos del teatro. **UNICA Revista de Arte y Humanidades**, a. 8, n. 18. Pág. 281-309. Maracaibo, Venezuela.

\_\_\_\_\_ (2008). **Antropo-Semiótica de la danza: Contribución a un inventario de las modalidades de la Yonna wayuu**. Manuscrito.

FERNÁNDEZ Silva, José Ángel (1994). La danza guajira, su importancia simbólica y ritual. **Revista del Nuevo Teatro Latinoamericano**. Dirección de Cultura. Universidad del Zulia. Maracaibo: Venezuela. Junio 1994. N° 5. Ediciones Astro Data S.A.

FINOL, José Enrique (1984). **Mito y cultura guajira**. Maracaibo: Editorial de la Universidad del Zulia. Colección Francisco Ochoa.

\_\_\_\_\_ (2007), **Rite et efficacité symbolique: une approche sémiotique**. 9th. World Congress of the International Association for Semiotic Studies. Helsinki, 11 – 17 June 2007.

FREUD, Sigmund (1981). **Tótem y tabú**. El libro de bolsillo. Madrid: Alianza Editorial.

JUSAYÚ, Miguel Ángel (1988). **Diccionario sistemático de la lengua guajira**. Caracas, Venezuela: Centro de Lenguas Indígenas, Universidad Católica Andrés Bello.

- MAUSS, Marcel (1979). **Sociología y antropología**. (2ª edic.). Madrid: Tecnos.
- PAZ Ipuana, Ramón (1973). **Mitos, leyendas y cuentos guajiros**. Caracas: Instituto Agrario Nacional.
- PERRIN, Michel (1980). **El camino de los indios muertos**. Caracas: Monte Ávila Editores, C.A.
- \_\_\_\_\_ (1995). **Los practicantes del sueño. El chamanismo wayuu**. Caracas: Monte Ávila Editores, C.A.
- POCATERRA, Jorge (1982). **Aspectos etnográficos Wayuu**. Maracaibo. Dirección de Cultura. Universidad del Zulia.
- URIANA, Atala (1996). A la luz de la luna se enciende la Yonna. **Revista Bigott**, N° 40.
- WEBER, Lisandro (2006). **Geografía humana de Colombia**. [www.lablaa.org](http://www.lablaa.org). Fecha de consulta: 24/09/2006.

## **Entrevistas**

- CHACÍN, Pedro. Edad: 86. Ocupación: Pastor de cabras. Lugar: San José, Nazareth, Alta Guajira de Colombia. Agosto 2006.
- FERNÁNDEZ, José Ángel. Ocupación: Sociólogo. Lugar: Maracaibo, Edo. Zulia, Venezuela. Octubre 2006.
- JUSAYÚ, Miguel Ángel. Ocupación: Profesor, Lingüista. Lugar: Maracaibo, Edo. Zulia, Venezuela. Octubre 2006-Enero 2008.