



Espacio Abierto

ISSN: 1315-0006

eabierto@cantv.net

Universidad del Zulia

Venezuela

Balza-García, Rafael

El mal, jerarquía y función socio-simbólica en la cultura Wayüu. Un enfoque simbólico

Espacio Abierto, vol. 19, núm. 1, enero-marzo, 2010, pp. 93-115

Universidad del Zulia

Maracaibo, Venezuela

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12212289005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



## **El mal, jerarquía y función socio-simbólica en la cultura Wayüu. Un enfoque simbólico**

*Rafael Balza-García\**

---

### **Resumen \*\***

La preocupación por la salud y el buen estado del cuerpo es un tema importante en la cultura Wayüu, y adquiere sentido en ella desde la idea de mal \*\*\*. El mal tiene una importancia enorme en dicho grupo humano, y está vinculado directamente a su universo simbólico y social. Así pues, el presente artículo, teniendo como fondo etnográfico la comunidad de Nazareth en la alta Guajira colombiana y un análisis desde la antropología de la salud, explora, desde un enfoque simbólico, la vinculación directa entre la concepción de mal y el mito de creación Wayüu. Haciendo notar la relación esencial que hay entre la jerarquía que tienen los diferentes seres creados en el mito de creación Wayüu, y la jerarquía que toman los diferentes grados de afectación del mal para el *Outsü* o Chamán.

**Palabras clave:** Mal, Wayüu, mito, símbolo, sociedad, Antropología social.

\* Universidad Libertador-UPEL/IPRGR. San Cristóbal, Venezuela. E-mail: 12837249@cantv.net

\*\* La presente investigación forma parte de los resultados parciales del proyecto de investigación: "El pueblo Wayüu: continuidades, dinámicas de vida y negociación de identidades", adscrito al programa de investigación: *Problemáticas de las Identidades*, N° S1-1999000710, financiado por el FONACIT y adscrito al Centro de Investigaciones Antropológicas de la Facultad de Ciencias de la Universidad del Zulia.

\*\*\* Aunque ciertamente no es un concepto plenamente Wayüu, la idea de mal nos permite acercarnos lo más próximo posible a lo que posiblemente concibe el Wayüu como enfermedad. Es un concepto que encierra y nos acerca a condiciones y aspectos religiosos, sagrados y espirituales con los que el Wayüu enfrenta los estados de inestabilidad y desorden del cuerpo; aspectos que un concepto en sí mismo como el de enfermedad no refleja, por su connotación y rasgos científicos. En este sentido, recurrimos a dicha noción haciendo énfasis en que no es un término Wayüu, pero en su universo lo vinculamos directamente con asuntos sagrados y religiosos.

## Evil, Hierarchy and Social-Symbolic Function in the Wayüu Culture. A Symbolic Approach

---

### Abstract

The concern for health and a good condition of the body is an important issue in the Wayüu culture and acquires meaning based on the idea of evil. Evil has enormous importance to that human group and is directly linked to their social and symbolic universe. This article, taking the community of Nazareth in the upper Colombian Guajira as its ethnographic background and analyzing from the viewpoint of health anthropology, explores the direct link between the concept of evil and the Wayüu creation myth using a symbolic approach. It notes the essential relationship that exists between the hierarchy of different beings created in the Wayüu creation myth and the hierarchy that the different degrees of affectation by evil take for the Outsü or Shaman.

**Key words:** Evil, Wayüu, myth, symbol, society, social anthropology.

### 1. Prolegómenos. *Lineamientos generales sobre mitología Wayüu.*

Para la cultura Wayüu la muerte se produce cuando el *Aa'in*<sup>1</sup> deja totalmente el cuerpo físico de la persona Wayüu; cuando su "alma" parte a *Jepirra* y se transforma en un *Yoluja*<sup>2</sup>. La muerte traslada su fuerza vital *Aa'in* a una dimensión espiritual y sacra en la que se encuentra su esencia mítica y sagrada. Ésta, bajos estos términos, sería un medio de vincular espiritualmente al Wayüu con su pasado y con su historia mítica. Morir es partir a la tierra de los poderosos (a *Noümain Pürashi*)<sup>3</sup> en la que se encuentran sus antepasados y las fuerzas espirituales y primigenias que le dan vida a él y a su mundo físico, social

- 1 Energía o fuerza "espiritual" que constituye la vida y existencia del cuerpo del Wayüu. Es una fuerza que según los Wayüu, llena el universo y envuelve a toda la vida. Su "plena" formación, en parte, permite la constitución de la persona Wayüu. Como señala Perrin, la *Aa'in* es además un "termino que también designa el corazón, considerado como la sede del alma" (Perrin, 1995:34).
- 2 "Alma" o espíritu del Wayüu muerto.
- 3 Así nos señalaba la Piache Eloína González en una visita a Nazareth en el 2006.

y cultural. La muerte permite hacerle entender al Wayüu que hay más de un plano de "realidad" capaz de ser percibido por el cuerpo y los sentidos; por los mecanismos cognitivos, mnemónicos y de percepción. Plano de "realidad" al cual también puede acceder el *Outsü*<sup>4</sup> en sus viajes espirituales.

En tal sentido, la muerte, y sus modos de simbolizarla, hace ver al Wayüu la existencia de otra "realidad", y le permite expresar las diferencias entre ese mundo otro y su mundo habitual de fenómenos e impresiones (Vitebsky, 2006). La experiencia y la simbolización de la muerte y la vida le señalan y le ratifican la incidencia de ese mundo de las "esencias" (*Pülasü*) sobre su mundo habitual y cotidiano (*Anasü*)<sup>5</sup>. Ahora bien, siendo el tema que nos compete, frente a la muerte está el mal<sup>6</sup>, afección que trastoca el orden social y el cuerpo del Wayüu; y sobre el cual se organizan una serie de creencias, prácticas y supuestos mitológicos que lo explican y le dan significado, veamos.

El Wayüu simboliza su mundo a través de fuerzas e imágenes míticas capaces de darle vida como afectarlo robándole su vitalidad o *Aa'in*<sup>7</sup>. Por ejemplo, *Maleiwa*, en la mitología Wayüu, es el ser mítico o deidad<sup>8</sup> benevolente máxi-

4 Nos referiremos en adelante con este término, al líder "religioso" Wayüu, *Piache* o *Chamán*, encargado de dirigir los procesos rituales de curación. Usaremos indistintamente los tres términos.

5 Para los Wayüu hay dos "realidades", a saber, el mundo *Anasü*, realidad "profana" del mundo cotidiano Wayüu y la realidad *Pülasü*, mundo sagrado o realidad trascendental donde moran deidades, espíritus y familiares Wayüu muertos (*Yolujas*). Al respecto, es importante aclarar que cuando se habla del mundo *Pülasü* como mundo sagrado, no implica una separación, propiamente dicha, del mundo *Anasü*. Es decir, lo sagrado también envuelve el mundo *Anasü*, sólo que, para dar una idea un poco más clara a que refiere el Wayüu con este concepto, el mundo *Pülasü* representa el mundo del misterio, de lo espiritual y de lo místico en un orden más superior al mundo físico y material.

6 En el contexto Wayüu, ampliando lo que comentábamos en las primeras citas, más que hablar de "enfermedad" es más pertinente hablar de mal. Pues lo que realmente sucede a nivel de los daños que ocasiona un espíritu sobre el cuerpo del Wayüu, es un mal impuesto. Ahora bien, aunque hacemos esta aclaración, vale recordar que aquí usamos también el concepto de enfermedad entendida como mal.

7 Aunque desde los comienzos míticos el Wayüu ha estado perseguido por el mal, a nuestra consideración, es realmente cuando este adquiere su capacidad de reproducción que se enfrenta **plenamente** a las dicotomías del morir y el nacer físicamente. A este respecto, véase: (Balza, 2008).

8 En el contexto de análisis del siguiente trabajo, *Deidad* hemos de entenderla también como sinónimo de *Figura Mítica*, y en caso sumo, como *Espíritu*.

ma que ha dado vida a todo lo existente y le ha proporcionado el *Aa'in* al primer Wayüu. Por otra parte, en cierta "oposición"<sup>9</sup> a *Maleiwa*, encontramos a *Wanülüü*, ser destructor de todo cuanto se lo propone. En la mitología e imaginario simbólico Wayüu se trata de "explicar" el hecho de que cuando surgió la vida, el hombre y todas las figuras o deidades que la representan, inmediatamente se generaron las fuerzas destructoras que tratan de negarla. Como *bien señala Segovia*, "en la sociedad Wayüu el origen del hombre, del primer hombre, de *Maleiwa*, es paralelo al origen de lo que se le opone y niega, de las fuerzas del mal que desde los orígenes se encuentra en una persistente lucha por destruirle (de *Wanülüü*)" (Segovia, 1998: 9. El paréntesis es mío).

Las fuerzas que acompañan a *Wanülüü* son el hambre, la sequía, las pestes y las "enfermedades" o mal<sup>10</sup>. También tiene entre sus aliados a los *Yolujas* o espíritus de los muertos que sale en las noches para tratar de robar el *Aa'in* de los Wayüu vivos. Ahora bien, lo interesante es que al igual que muchas deidades Wayüu, es una figura con múltiples significados, puesto que, como señalamos arriba, puede representar las fuerzas negativas y la muerte, pero además, puede simbolizar ciertas fuerzas revitalizadoras que interviene en los procesos de curación o ritos *Piache*. Podemos considerarlo según esto último, como un símbolo oscuro, ambivalente y poco definible que representa para el Wayüu tanto la imagen de la muerte que interviene de manera directa en el robo de la

Siempre con la idea de que se está hablando de fuerzas superiores que están por encima del Wayüu.

- 9 En la mitología Wayüu, la mayoría de deidades o figuras míticas son ambivalentes y paradójicas, por ello, no se puede decir realmente que dichas imágenes se opongan plenamente entre sí. Pues una misma figura puede poseer en sí misma características de oposición. Por ejemplo, *Juya* simboliza la lluvia como la sequía y la humedad; *Pulowi*, Dios de la tierra y el mar, se le asocia a lo frío y a lo caliente como a lo claro y a lo oscuro, también, producen las enfermedades *Pülowisiraa*, a la vez que están asociados indirectamente a los bienes y riquezas naturales y a su control.
- 10 Los Wayüu han creado un pacto, en un pasado mítico, con *Maleiwa* en tanto Dios creador. Ahora bien, resulta interesante que paralelo a dicha Deidad, como al pacto mismo, similar al Génesis cristiano, surge o nace la imagen contrapuesta a esta figura que ataca o tienta al Wayüu, a saber, los *Wanülüü*. Como bien señala la *Piache Too'toria Aapüshina*, los *Wanülüü* atacan a los Wayüu desde el pacto mismo con *Maleiwa*: "A nosotros, los Guajiros, *Maleiwa* nos ha considerado. *Maleiwa* ha sido considerado con la tierra donde vivimos. Tenemos una deuda con él. A causa de esta deuda morimos por los *Wanülüü*. Por ellos somos como cabras. Y los *Wanülüü* nos buscan por todas partes". Véase: (Ardila, 1993).

fuerza vital o *Aa'in* del Wayüü como, paradójicamente, una imagen mítica clave que interviene en los ritos de curación y en las técnicas Chamánicas de viajes o vuelos espirituales por el mundo *Pülasü*.

Es un símbolo que podemos considerar contextual en la medida que su significado depende de su relación con otros símbolos o de su determinada ubicación en los rituales de curación. Así, al lado de deidades como *Pulowi*, *Yoluja*, *Akalapui*, *Keeralia*, etc., que pueden atacar a los Wayüü en sus faenas cotidianas, los *Wanülüü* están asociados con seres antropomórficos, animales, lugares u objetos que pertenece al universo *Pülashi* o *Pülasü*, y son como tabú, de allí que debe evitarse su contacto y ser prohibidos. Por otra parte, dentro de la estructura ritual podemos considerarlo como un símbolo positivo de carácter dominante sobre el cual se organizan una serie de actos, secuencias rituales y manejos de otros símbolos. En los rituales de curación Wayüü la imagen del *Wanülüü* se presenta como un símbolo positivo muy importante, puesto que como deidad es el mediador entre el *Outsü* y el mundo *Pülasü*, encargado de, como *Aseyüü* auxiliar, proveer de información al *Piache* sobre el mal, los mecanismos de curación y las exigencias que debe cumplir el paciente para lograr recuperar su salud y alejar el mal que recae sobre el cuerpo de éste; mal, paradójicamente, producido muchas veces por la carga negativa que conlleva el mismo símbolo en cuanto fuerza destructiva asociada a seres como *Pulowi* o *Yoluja*. En suma, y debido a la ambivalencia, unión de opuestos y significación total que carga el símbolo, esta imagen adquiere significado de acuerdo a su ubicación en el conjunto de creencias o prácticas Wayüü, que van, desde señalarlo como un ser relacionado con la muerte (*Outaa*) o la peste (*Müliaa*) y que provoca enfermedades graves en el *Aa'in* del Wayüü, hasta su concepción como un espíritu auxiliar o *Aseyüü* que guía al *Outsü* en sus viajes astrales por el universo *Pülasü* para pactar con las deidades míticas y rescatar la fuerza vital o *Aa'in* del Wayüü enfermo.

Con todo esto, no es por ello extraño que los ritos de curación Wayüü en los que se solicita "esencialmente" la intervención del *Piache* u *Outsü* estén relacionados directamente con el mal denominado *Wanülüü*<sup>11</sup> y no con el *Ayuu-*

11 En el caso del Wayüü, el tipo de mal que amerita la intervención del mundo sagrado-espiritual *Pülasü*, es el mal *Wanülüü*. Esto, debido a que, como es un mal generado por la incidencia de seres espirituales como *Pulowi*, *Yoluja* o *Wanülüü*, seres igualmente *Pülasü*, se necesita la intervención de un plano de "realidad" espiritual para poder curarlo. Por ser una enfermedad donde sus causas son ampliamente simbólicas, necesita igualmente un proceso altamente simbólico como los rituales. Aunque han variado ciertos aspectos en la concepción de este mal desde que M. Perrin la formuló en los años 70 y 80, sobre todo en sectores cercanos a Maracaibo como el Mojan, Cojoro, Para-

lee u otro tipo de mal. La gran carga simbólica con la que opera este rito al hacer frente a males ocasionados por estos seres, deviene precisamente del peso simbólico de esta imagen-Deidad (*Wanülüü*) y de su función significativa. El fuerte peso simbólico que posee este tipo imagen en su polo negativo la muestra como un mal que debe ser atacado directamente con un proceso igualmente contenedor de una gran implicación simbólica y de una forma particular de trabajar, esto es, el proceso ritual y todas las particulares secuencias que realiza el Piache. No en vano los ritos de curación Wayüu que ponen en movimiento un *gran mecanismo* Chamánico y una forma particular de trabajar un tanto diferente al modo de tratarse las enfermedades o el mal de tipo *Ayuulee*, estén fuertemente relacionados a este tipo de mal, en tanto producido por figuras míticas muy relevantes que están vinculadas directamente con los seres más poderosos del mundo sagrado *Pülasü* y con la génesis misma del Wayüu.

## **2. El Mal: Una Jerarquía Socio-Simbólico y Cognitiva.**

Como señalamos al final del punto anterior, la intervención del *Outsü íntegramente con actos y fases rituales altamente complejas y simbólicas*, así como, con pactos y viajes sagrados a lugares como *Noümain Pürashi*, se presenta fundamentalmente a partir del mal producido por seres sagrados, peligrosos y muy importantes para la cultura Wayüu como *Pulowi* o *Wanülüü*. En cambio, a pesar que tiene una intervención Chamánica y algunos ritos de curación, enfermedades o males del tipo *Uchiipülainwaa* o *Apülainwaa*, esto es, los producidos por la contaminación de un animal o un objeto prohibido<sup>12</sup>, la intervención Piache no se lleva a cabo con toda la "fuerza espiritual" y "simbólica" con la que éste, maestro en sus artes y no sólo un iniciado, está capacitado para ser el vínculo entre el mundo sagrado (*Pülasü*) la realidad cotidiana (*Anasü*) del Wayüu.

guaipoa, etc., hay ciertos aspectos que siguen vigentes en la concepción Wayüu, por ejemplo, la concepción dual entre un tipo de mal "cotidiano" o no tan grave (*Ayuulee*), y un mal de un orden mucho más espiritual (*Wanülüü*). Cfr. (Perrin, 1982).

- 12 Es frecuente aplicar en niños menores de 6 años el llamado rito de purificación. Éste tiene como propósito limpiar el alma del niño a través de una serie de secuencias rituales que van, desde el reconocimiento del agente patógeno contaminante, hasta la ingesta del animal contaminante o, el rocío de licor o aplicación de masajes por parte del sujeto que produjo la contaminación. Aunque se realice aquí cierto rito de curación, la intervención del Piache no va a mostrar todos los elementos o secuencias rituales ampliamente.

Los “procesos terapéuticos” o ritos de curación que necesitan fundamental y realmente dentro de un encierro simbólico<sup>13</sup> y espacial, el uso integral de técnicas de invocación y de éxtasis a través de alucinógenos como el tabaco o el licor, la lucha o negociación del Piache con los seres espirituales superiores, la “transformación” psíquico-espiritual del enfermo y el mismo Piache, el viaje sagrado o, la recapitulación de los tiempos míticos, se llevan a cabo para enfrentar males causados por seres espirituales o por males relacionados con representaciones colectivas muy poderosas e importantes para el grupo como para su estructura social y cultural, pues estas constituyen una parte significativa en sus mitos creadores, en este caso, por ejemplo, imágenes o deidades como los *Wanülüü*. Por ello, consideramos que lo anterior no se aplica plenamente a un tipo de enfermedad por *contaminación* en la que lo que hay que atacar o buscar (por medio de baños, ingestas, soplos o rocíos de licor), por una lógica de la semejanza, es sólo el elemento contaminante que produjo la enfermedad; sino, se realiza íntegramente en un tipo de mal en la que lo que hay que abordar y con quién hay que pactar, substancialmente, es con un tipo de naturaleza simbólica y espiritual superior que forma parte de la esencia mítica creadora Wayüü y de su mundo *Pülasü*. Como bien nos hace ver la Piache Eloína González<sup>14</sup>, los males *Wanülüü* más graves hacen uso esencial de un

13 El enfermo, al cual se le ha robado o contaminado su energía vital o *Aa'in*, debe someterse a un encierro y limitarse a un espacio particular de curación un tanto distante de la estructura social; como nos señalaba la *Outsü E. González: B. G. R.: ¿Cuándo se da uso del encierro? Eloína González: Depende del grado de la enfermedad, si es una enfermedad curable que está en sus inicios es por el método del baño, se le pasa de una vez la enfermedad. Si llega con una enfermedad grave, producida por un espíritu, bastante avanzada ahí si se le somete al encierro*” (Entrevista Nazareth, 2006). Es común, al menos en Nazareth, lugar donde realizamos gran parte de nuestro trabajo etnográfico, que los ritos de curación y el encierro ritual se realicen en la casa del mismo del Piache. En un lugar especial considerado sagrado y que está ubicado en alguna enramada detrás o al lado de la casa. Como nos decía nuevamente la Piache Eloína González, “cuando rescatamos el alma perdida o robada por uno de sus parientes *Yolujas*, tratamos de que ella comparta nuestro lugar..... hay algunos *Piaches* de otros lugares que pueden trabajar en la casa del paciente pero yo no puedo hacer eso, porque no me lo permiten mis *Aseyüü*. Entonces el paciente tiene que venir aquí y él tiene que tener un acompañante que lo va a ayudar con la comida o con otra cosa” (Eloína González, entrevista: 2006).

14 La mayoría de entrevista a *Piaches* y los trabajos etnográficos los realizamos por dos años seguidos en la zona de la alta Guajira colombiana, específicamente en Nazareth. La comunidad de Nazareth forma parte del conjunto de comunidades que pueblan la alta Guajira Colombiana y la Península de la



encierro ritual y una invocación espiritual, y son causados por figuras relevantes dentro de su cultura.

**B. G. R.:** *¿Cuándo se da uso del encierro?*

**Eloína González:** *Depende del grado del mal, si es un mal curable que está en sus inicios es por el método del baño, se le pasa de una vez el mal. Si llega con un mal grave, producido por un Wanülüü, bastante avanzado ahí si se le somete al encierro.*

**B. G. R.:** *¿Qué tipo de mal es el que cura?*

**Eloína González:** *Han llegado personas con problemas de vesícula con problemas de hernia, mujeres con hemorragia que los médicos le dicen la enfermedad. Que si tiene problemas para orinar o los riñones.*

**B. G. R.:** *¿Pero quién produce esas enfermedades o males, los seres Pülasü?*

**Eloína González:** *Muchas veces no, las personas que llegan poseídas o por que la ha atacado algún Wanülüü o un pariente muerto, son muy diferentes a las que llegan contaminadas con un mal no tan grave, a esas personas le duele medio cuerpo.*

**B. G. R.:** *De todos los paciente que ha tratado, ha curado a todos o ha tenido inconvenientes para curar alguno.*

**Eloína González:** *Los pacientes que he tratado afortunadamente han sido curados por que los que viene ellos yo les identifico su problema por los espíritus. Y si viene por un problema de mal de ojo se le dice qué animal lo produjo y prácticamente son niños los que traen. (Entrevista: Nazareth, 2006).*

Aún, médicos como el Dr. Yamasain del hospital de Nazareth han aprendido a reconocer, observar y a diferenciar los niveles de importancia y agudeza que tiene para el Wayüu el mal causado por espíritu (*Wanülüü*) que pueden afectar a los adultos, como las enfermedades por contaminación que pueden afectar a sujetos como los niños.

**Dr. Y. R.** *Si, ya a nivel de adultos es algo como mágico religioso que es el mal que le han echado, es el fantasma que persigue a la señora. Pero enfermedades físicas como tal que no son tan graves y que se tratan muchas veces a tiempo, pues los Wayüu han aprendido a entenderlas, ya son sobre todo los niños (Yamasain, 2006).*

Ahora bien, esta agudeza o modos de afectar el mal al cuerpo del Wayüu, y el modo de hacer uso del universo simbólico de éste por parte del *Outsü* para

Guajira. Junto a poblados como: *Uremero, Sekuoruhu, Aruachani, Uribia, Muririhí, Shaamaruhu*, Flor de Mayo, Puerto Estrella, Buenos Aires, *Ureutke, Yutao, Majanariu, Talourumahana, Kuopohi, Parena*, San Isidro, Monterrey, *Karrouyecho*, etc., constituye uno de los pocos poblados donde la cultura Wayüu se ha mantenido con pocas alteraciones o cambios estructurales.

enfrentar el mal *Wanüliüü*, como bien podría señalar Perrin, permite, según podemos notar arriba, la existencia de un nivel de jerarquización de las enfermedades y los elementos infecciosos dentro del Wayüu, que van, así, “desde poderosos vectores patógenos que emanan del mundo otro, el más fuerte, el más *Pülasü*, hasta vectores de menor virulencia que provienen del mundo de los muertos, para llegar finalmente al poder patógeno débil e intermedio de los seres contaminantes” (Perrin, 1992:210). De acuerdo al nivel de incidencia del mundo simbólico y sagrado *Pülasü* sobre la vida y cuerpo del Wayüu se puede catalogar una enfermedad como curable o no en función de la pertinencia, la calidad o el tipo de método a aplicar. Como resultado, entre más fuerte sea la incidencia y las implicaciones “simbólicas”<sup>15</sup> del mundo espiritual y sagrado Wayüu sobre el cuerpo y la persona de éste, las técnicas de curación se harán “más refinadas y más simbólicas”, pues ya implica trabajar esencialmente a nivel del mundo mítico, con toda la fuerza espiritual del mundo *Pülasü* y con los procesos de invocación y trance del *Piache*. En otras palabras, como ya señalamos arriba, según sea el nivel de contaminación del cuerpo del Wayüu o la transgresión de un tabú se es necesario acudir a las técnicas Chamánicas de curación o sólo a una búsqueda del objeto o el sujeto causante del mal.

Por ejemplo, si entendemos la noción de contaminación como la expone muy bien Mary Douglas (Douglas, 1973) o Báez Lourdes (Lourdes, 1998), esto es, una sanción o castigo que reprime o afecta la salud del sujeto transgresor de una norma o un tabú, podemos decir que el peligro que puede correr un niño al ingerir alimentos tocados por un animal sagrado considerado *Kapülainüsü* o al tocar un ser humano que ha asesinado o ha manipulado osamentas de Wayüu muertos, es un mal o una enfermedad que va más allá de las sanciones sociales, pues es un castigo que recae desde una realidad sagrada o espiritual a quién infringió una norma. La contaminación es un castigo a quien traspasa o toca un lugar o persona, es el resultado de una acción transgresora o un mal que se le impone a quien viola un tabú. En la contaminación al pacien-

15 Nos parece oportuno en este punto aclarar un aspecto muy importante. Cuando señalamos que un mal es catalogado de “agudo” o de grave en función de la incidencia con que el mundo simbólico Wayüu (deidades, figuras míticas, etc.) afecta el cuerpo del Wayüu, nos referimos al hecho de que entre mayor sean las causas del mal generadas por un agente mítico o espiritual, las técnicas de curación tendrán que hacer uso de elementos mayormente “simbólicos” como: combates rituales, pactos y negociaciones con deidades míticas, etc. Con esto no estoy señalando que un nivel menos agudo del mal el *Piache* o el Wayüu no haga uso de elementos simbólicos, lo que queremos aclarar es que en el nivel más grave, las enfermedades o el mal son enfrentados con elementos dentro del ritual de un carácter plenamente simbólicos.

te no sólo se le ha robado parte de su *Aa'in* sino, además, éste se ha vuelto impuro, es decir, corrompido por las fuerzas del mal. De aquí, que el efecto de curación debe ser, en última instancia, librar al paciente de la impureza.

Por ello, en el caso de una contaminación producto de un mal generado por tocar un objeto o persona *Pülashi*, la intervención del *Piache* es sólo –o mayormente– la de conseguir las causas del castigo y neutralizarlo a través del contacto del afectado con el animal o la persona causante, y no, pactar, luchar o negociar con seres como los *Pulowi* para que le devuelvan el *Aa'in* al enfermo, como sucedería en un tipo agudo de mal *Wanülüü*. Pues en el caso de la *contaminación*, la salud y el orden del cuerpo *Wayüu* pueden muy bien regresar en su mayoría con sólo identificar el sujeto u objeto que lo produjo. Aunque ciertamente en muchos casos el *Outsü* puede llegar a trabajar con espíritus auxiliares<sup>16</sup>, estos alcanzan a cumplir sólo una función de sondeo o búsqueda del mal. De aquí, que muy bien los *Wayüu* conciben este mal *Pülashi* y Perrin lo catalogue como enfermedades de tercera categoría causadas por la introducción de un mal o impureza en el cuerpo del *Wayüu*, en este caso, por seres espirituales inferiores (Perrin, 1992).

Este tipo de mal *Pülashi* o enfermedad causado por una contaminación, suele ser tratado, en ciertos aspectos, también por un Chamán o algún iniciado, e implica la contaminación del cuerpo del *Wayüu* por algún animal, una persona u objeto sagrado o prohibido. Además, al menos como lo observamos en Nazareth, ésta suele estar asociada mayormente o con aquellos sujetos que no han aún fortalecido plenamente su condición de persona *Wayüu* (niños), o con aquellos en los que su condición plena de persona sana *Wayüu* está en peligro o ha disminuido (enfermos o ancianos). Si lo observamos así, entonces nos damos cuenta cómo este tipo de mal suele ser tratado por técnicas que no están implicadas esencialmente o dependen absolutamente del mundo simbólico más importante para el *Wayüu*, ello es, el mundo mítico creador de la primera generación. Como lo vemos, al tratarse individuos, en términos generales, un tanto alejados de su “esencia” *Wayüu* (Niños, ancianos, etc.), estos tienen que ser curados por un proceso terapéutico que involucre sólo aquel nivel de representaciones e imágenes simbólicas que no describen o implican realmente la esencia cultural *Wayüu* y sus seres míticos y sagrados fundamentales, a saber, por ejemplo, seres míticos inferiores como el mapurite (*Uyaliwa*), el Tigre<sup>17</sup> (*Kannajaput*), el rey zamuro (*Anuwana*), etc. El mal por contaminación suele

16 Aquí, la utilización de los *Wanülüü* o *Aseyüu* auxiliares, a nuestro criterio, se produce sólo para el reconocimiento de las causas del mal y no, para batallar con otros espíritus.

17 Véase: El mito de Los mellizos y *taluwayuupana*. La Piedra del Destino.

estar asociado a entes y símbolos que representan sólo la tercera generación de seres creado por *Mma* y *Juya*: los *Uchii*, por ejemplo (no seres creadores representantes de la primera generación). Además, es un tipo de mal que puede llevar a señalar afirmaciones o creencias como las siguientes:

*Que los niños no deben comer la carne que se reparte en el velorio de la persona que haya muerto del parto o ahorcada, para cuando estén adultos, no vayan a sufrir el mismo mal.*

*Los niños no deben utilizar las cosas u objetos de los jóvenes recién unidos en lo conyugal, para evitar que las malas costumbres, hábitos o mañas de dichos jóvenes se les contagien.*

*Los niños no deben comer de las vísceras del ganado llamada en guajiro *Jámüteese* (la pajarilla), para que cuando camine por el campo, no se marquen fácilmente con las espinas de las tunas.*

*Los niños no deben tocar o agarrar el pajarito *chirita*, o jugar con el nido, para que cuando estén adultos, no sean dormilones ni haraganes<sup>18</sup>.*

Este tipo de mal se acerca más a seres "menores" dentro de los mitos de creación Wayüu y a creencias "cotidianas", que ha seres míticos creadores o creencias *fundamentales*. Así como también, a prácticas terapéuticas más "*materiales*" que íntegramente "*simbólicas*", pues tienen que ver con un tratamiento que implica la ingesta *física* y no íntegramente "*simbólica*" del animal o la persona causante<sup>19</sup>. Lo que se espera en este tipo de mal causado por contaminación, como señalamos más arriba, es reconocer el animal, el objeto o el individuo que la produjo y tratar de vincular nuevamente al enfermo con el agente contaminante; esto, a través de tratamientos como: la aplicación de las cenizas del animal cremado sobre el cuerpo del paciente, comer la carne o el agua hervida del animal, masajear el cuerpo del enfermo con el animal, hacer que intervenga el agente contaminante en el rito de purificación o curación, pasar al niño enfermo sobre el ataúd de algún familiar muerto, etc. A diferencia de un mal *Wanüliüü* agudo producido por un ser superior y fuerte como, por ejemplo, *Pulowi*, en la que el *Piache* restablece, ciertamente apoyado sólo secundariamente en alguna ingesta de hiervas, el *Aa'in* del enfermo a través de una lucha o negociación con el mundo sagrado, éste tipo de mal por contami-

18 Cfr. "la mala influencia de las personas y los animales" (Jusayu, S/F).

19 Entiendo el peligro de esta separación, pues hace pensar que el manejo de símbolos en la curación sólo vale para un tipo de mal, pero no es así. Lo que quiero hacer notar es dónde radica la "esencia" de la cura en cada una de las curaciones dentro de estos tipos de males. Una depende más del contacto físico con el causante del mal, mientras que la otra más de una "eficacia simbólica" Cfr. (Lévi-Strauss, 1969).

nación sólo se puede enfrentar muchas veces cuando se utiliza *física y materialmente* el cuerpo o la presencia del que produjo el mal. Aquí, sólo la imagen mítica o simbólica del agente patógeno no trae la cura definitiva, sino, *la presencia física del mismo*. En el caso de los males *Yolujasiraa*, los causados por un espíritu Wayüu muerto, éstos representan un tipo de enfermedad intermedia entre lo material y lo netamente simbólico, pues se busca enfrentar lo que alguna vez fue un elemento físico, un Wayüu, en el espacio simbólico o espiritual mítico del *Outsü* y de la cultura. Se busca frenar la acción de un espíritu familiar Wayüu a través del imaginario simbólico del *Outsü*.

De acuerdo a todo esto, es como si la cultura catalogara y ordenara, a través de un sistema simbólico y cognitivo, la manera de percibir la importancia de los seres míticos de su cultura de acuerdo al grado de incidencia con el que éstos afectan o ayudan al mundo cotidiano del Wayüu, esto es, el mundo *Anasü*. Es como esencial a su cultura catalogar y ordenar dicha importancia para que pueda ser enfrentado el mal con mayor coherencia y claridad por el Piache u *Outsü*. Como dice Perrin "es como si el Chamán dividiera en tres grupos los trastornos que examina, según su grado de intensidad, fuertes, medianos o débiles, y repartiera de la misma manera a los enfermos en tres grupos, según su constitución" (Perrin, 1992:213). La cultura necesita definir el tipo de enfermo de acuerdo al mal que tiene para, igualmente, ordenar y catalogar el modo de usar sus prácticas curativas. Así, los males más graves relacionados con sus símbolos o deidades míticas más importantes, pareciesen afectar a individuos de cierta edad o considerados personas completamente Wayüu, pues éstos al encontrarse con una deidad superior como *Wanülüü* o *Pulowi*, pueden sufrir un mal grave. En cambio, aquellos sujetos que no tienen cierta edad para la aplicación en un nivel más "complejo" de los ritos de curación, como por ejemplo, los niños, no sufren enfermedades propiamente a partir de un encuentro "plenamente simbólico" o espiritual sino, a partir de una contaminación. Y, por otro lado, a aquellas personas intermedias de constitución mediana "muy enferma pero percibida como curable, se le supone víctima de un espectro" (Perrin, 1992:213). Como señala la Piache González, ésta trata a un Wayüu enfermo dependiendo del grado de la enfermedad, y ordena sus prácticas diferenciando entre un mal "grave" y uno por contaminación:

- Yo alivio a Wayüu que viene aquí, siempre y cuando no sea un mal a veces incurable como la que puede producir un *Wanülüü*.

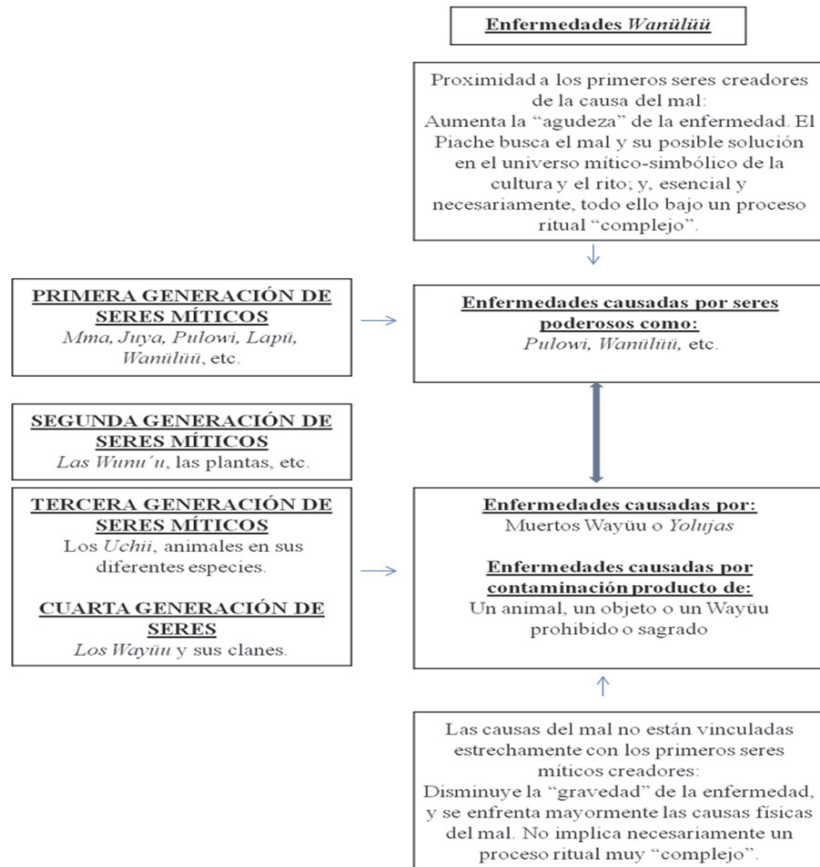
- Ellos son espíritus muy dañinos que causan mucho mal al Wayüu que ande por ahí solo. Ahora, si viene niño es diferente ya que ellos más que todo son contaminados por algún animal o alguna persona que toco la osamenta de Wayüu muerto. Yo prefiero atender a niños pues muchas veces su mal no son tan graves y sólo hay que buscar al que causo el daño. A veces ni siquiera hay que llamar a un espíritu pa' que me ayude, pues si la familia sabe con qué tuvo contacto el niño yo puedo curarlo (Piache González, Nazareth: 2006).

Desde nuestro modelo de interpretación, este orden tiene una lógica interna que permite al Wayüu saber cuándo activar o no en los procesos de curación, su mecanismo mnemónico a través de la inserción de un pasado mítico. Si una enfermedad no es tan "grave" y, además, ésta se da en individuos que están en camino de fortalecimiento del *Aa'in*, los niños, por ejemplo, el pasado mítico y el mundo espiritual no se activa plenamente en la psique y en el aparato perceptivo del Piache ni en el de la cultura en general; sino, lo que se pondrá en práctica es una serie de elementos terapéuticos de carácter "material" o físico (búsqueda física del animal o la persona causante de la contaminación) que actúen sobre el mal y el paciente.

De acuerdo a esto, podríamos muy bien observar que entre "menos grave" sea una enfermedad, más uso de elementos directos o físicos se presentan en su tratamiento; en cambio, entre más vinculado esté un mal a seres espirituales o míticos de importancia para su cultura como los *Wanüülüü*, dependerá su tratamiento y la cura de una *eficacia simbólica* más compleja a través de los ritos. Más aún, y siguiendo a Vitebsky (Vitebsky, 2006), Mircea Eliade (Eliade, 1986) o Víctor Turner (Turner, 1988), consideramos que entre más implicado estén los *mitos fundamentales* de una cultura en un rito de curación (mitos cosmogónicos, antropogónicos, mitos de fundación, etc.), más importante y "eficaz" se puede hacer dicha práctica. De modo, y es uno de nuestros puntos clave en el artículo, que si observamos la estructura en la cual se encuentran organizadas los males en la cultura Wayüu, nos daremos cuenta que éstos están en correspondencia al nivel generacional y al grado de implicación de los seres míticos fundadores de la vida Wayüu.

De tal manera, que aquellos males ubicados en un nivel "superior", pues se consideran causadas por la intervención de un ser mítico primigenio, están en correspondencia con la primera generación de seres creadores; a diferencia de los males causados por contaminación y ubicados en un nivel "inferior", los cuales, están en correspondencia con los seres míticos inferiores de la tercera y cuarta generación<sup>20</sup>: los animales *Uchii* o los mismos Wayüu. Entre más próximo a los orígenes míticos y a los seres *Pülasü* estén las causas de un mal, más "grave" se hará y los ritos que lo envuelve y lo enfrenta presentarán una eficacia simbólica más compleja. Y, por otra parte, entre más lejos se encuentren las causas del mal de ese espacio mítico creador, más "físico" y "menos graves" se hará. Esquemáticamente podríamos representarlo de la siguiente manera:

20 Véase: mito de origen.



Bajo esta idea, lo que se puede ver es que el universo simbólico Wayüu se hace más relevante y juega un papel esencial para hacer frente al mal, allí donde los seres sagrados primigenios, de manera directa, inciden en el trastorno o la patología del Wayüu, así como, en la "complejidad" de los ritos de curación. Mientras que en el nivel donde el mal es producido por seres míticos inferiores la complejidad del rito y la intervención de *Outsü* no es tan "compleja" ni "plenamente simbólica", pues se apoya mayormente en la ingesta física de la cura.

### 3. La jerarquización del mal y sus modos de tratamiento simbólico.

Ahora bien, como resultado de la anterior jerarquización y uso del ritual de curación dependiendo de la agudeza del mal, resulta también modos particulares de hacerle frente; así, nos encontramos con lo que podemos llamar: *la inversión simbólica y la analogía simbólica*, veamos. Como hemos señalado más arriba, la cultura Wayüu hace frente al mal de tipo *Uchiipülainwaa* o *Apülainwaa*, esto es, los producidos por la contaminación de un animal o un objeto prohibido, por una lógica de la semejanza, es decir, tratan de buscar el mismo animal, objeto o sujeto que produjo la contaminación y se le proporciona al enfermo a través de bebidas, cenizas o, en el caso de la persona que produjo el mal, a través de su participación en el proceso de curación o purificación. En este tipo de mal "los Chamánes son los que descubren el nombre del animal responsable (la persona o el objeto) y quien prescribe las drogas adecuadas (llamadas *Shipii Uchii* "drogas animales"), las cuales son a menudo hechas a base de dicho animal" (Perrin, 1982a). O, en el peor de los casos, el *Piache* puede trabajar sólo con algún material, hierbas de origen vegetal, por ejemplo, que asemeja o representa el ser contaminante. La idea es que, lo igual cure lo igual por un proceso de similitud o analogía, y si se detecta y se aplica a tiempo aumentan las posibilidades de curación.

Ahora bien, y es lo interesante acá, que en la medida que se asciende en la línea de agudeza y "gravedad" del mal, y en razón de que las causas de éste se consideren ya producto de la intervención en el "mundo cotidiano" *Anasü* del Wayüu de seres poderosos primigenios de origen mítico y de la primera generación según el esquema anterior, la lógica de la similitud se transforma en una lógica de la inversión. Pues, se va a tratar en un nivel superior al mal directamente desde el mundo *Pülasü* y a través de la utilización esencial de espíritus auxiliares, sobre la base de manejar un agente opuesto a quien lo causo. A saber, por ejemplo, la utilización del polo positivo de la imagen mítica *Wanülüü* frente al polo negativo de esta misma imagen quien se supone causo el mal. La clave está en que lo que se pretende curar con los ritos de curación Wayüu, a través de una inversión simbólica, es el mal producido por la fuerza negativa con la que este cargado símbolos o imágenes como la *Wanülüü* fuera del ritual. Lo que consideramos sucede tanto con el significado simbólico de la imagen como en tanto deidad *Wanülüü* en el contexto del ritual, es que se invierte su papel para compensar y hacer contrapeso a la fuerza negativa con la que se carga ésta fuera del ritual, y que según consideran los Wayüu, suele atacarlos o cazarlos.



#### 4. El Mal *Wanülüü* y su función simbólica.

Si entendemos el símbolo como un elemento comunicativo que tiene como función principal evocar, focalizar, reunir y concentrar, de modo analógicamente polivalente, una multiplicidad de sentidos, éste concentra y unifica, por ejemplo, en una cultura de tradición oral como la de los Wayüu, significados dispares en una sola formación simbólica; de modo, que el orden que proyecta se guarda y tiene valor en el símbolo mismo pues éste reúne las características esenciales de una identidad en cuanto conjunto total de las particulares que definen la cultura Wayüu. La función del símbolo es precisamente la de hacer que emerja todo el orden simbólico y social al que pertenece y organizar los elementos esenciales que da vida a la identidad de un determinado grupo étnico. Por ello, el fenómeno simbólico nos introduce en una realidad a la cual él mismo pertenece, pues no es sólo y sencillamente una imagen, es la presencia de todo un mundo de sentidos en la que se guarda una identidad<sup>21</sup>. Por consiguiente, un símbolo debe concentrar y englobar, y en este caso uno tan importante como *Wanülüü*, la ambivalencia total de una cultura, esto es, lo bueno como lo malo, lo positivo como lo negativo, lo perjudicial como lo benigno.

Visto así, el nivel del mal considerado agudo o "grave" para los Wayüu, se le hace frente en un rito de curación bajo la acción de símbolos considerados

21 Alleaur afirma que "un símbolo no significa: evoca y focaliza, reúne y concentra, de modo analógicamente polivalente, una multiplicidad de sentidos que no se reducen a una significación ni solamente a algunas" (Alleaur, 1976: 12-13). Esta posición se observa también en Víctor Turner, para quien unas de las propiedades del símbolo, en su caso los símbolos dominantes del ritual, es su carácter condensador. Este concentra, unifica significados dispares en una sola formación simbólica y polariza sentidos: "antes de seguir adelante con nuestro análisis, tal vez sea conveniente formular de nuevo las principales propiedades empíricas de los símbolos dominantes... 1. Condensación, 2. Unificación, 3. Polarización de sentidos" (Turner, 1999:33). La imagen simbólica se convierte en transfiguración de una representación concreta en función de un sentido siempre más indefinido. El símbolo es una representación que hace aparecer, o como señala G. Durand siguiendo a H. Corbin, manifiesta un significado escondido; es la *epifanía de un misterio*. El símbolo une dos significados, uno visible y uno invisible. Se trata de dos partes infinitamente abiertas. La parte visible está impregnada de un grado máximo de certeza y posee tres dimensiones concretas: es al mismo tiempo cósmico, esto es, hunde su capacidad creativa en el mundo visible que nos rodea; onírico, se enraíza en los gestos y recuerdos que emergen de nuestros sueños; y poético, interpela al lenguaje. Pero la otra parte del símbolo, la invisible e indescible, se rige por una lógica diferente (Durand, 1971).

esenciales para su cultura, a saber, seres míticos que forman parte de la primera generación y que constituyen y generan las características específicas que conforman hoy día la identidad del Wayüü. Por lo tanto, deben contener y englobar lo bueno como lo malo, lo positivo como lo negativo, lo perjudicial como lo benigno. Es decir, como símbolos generadores de la vida Wayüü, los símbolos primigenios de su cultura deben encerrar la totalidad de los elementos que identifican al Wayüü y la dinámica de oposiciones y ambivalencias que hacen y han generado la vida de éste. De este modo, por ejemplo, tenemos a seres míticos como *Juya* quien simboliza la lluvia como la sequía y la humedad; *Pulowi*, Dios de la tierra y el mar, se le asocia a lo frío y a lo caliente, como a lo claro y a lo oscuro, y también produce las enfermedades *Pülowisiraa* a la vez que está asociado indirectamente a los bienes y riquezas naturales y a su control.

En tal orden de ideas, lo que se espera así en los ritos de curación de enfermedades causadas por seres míticos de la primera generación como *Wanüliüü*, ser igualmente ambivalente, es reunir los caracteres opuestos que engloban a dicho símbolo para que se produzca una eficacia simbólica y tanto la comunidad como el enfermo salgan regenerados. En otras palabras, en los ritos de curación Wayüü de enfermedades muy "graves" como las causadas por seres de la primera generación como los *Wanüliüü*, lo que funciona es la lógica de la inversión y no de la similitud, pues lo que se busca es agrupar, en la conciencia misma del enfermo como la del *Outsü*, las oposiciones y las ambivalencias que caracterizan tanto a la esencia mítica y primigenia de la identidad Wayüü como a los símbolos creadores.

Si un mal es causado por el polo negativo de un ser mítico como *Wanüliüü*, lo que se busca en el proceso ritual es invertir dicho polo a través de espíritus auxiliares como los *Wanüliüü*, para que la eficacia simbólica del ritual tenga consistencia y se agrupen las ambivalencias que encierran los símbolos esenciales de la vida Wayüü. Sin la confluencia de estas ambivalencias en la práctica simbólica de curación la memoria mítica no se haría presente y el proceso de cura no resultaría. Lo que sucede en los procesos rituales, en este caso en los ritos de curación, es que la inversión simbólica en los ritos es necesaria puesto que, siendo ésta una práctica "altamente simbólica", se espera restablecer y ordenar nuevamente las oposiciones míticas en un mismo símbolo o espacio; reunir y reintegrar lo fragmentado, lo disuelto. Así, volviendo al esquema anterior, entre más cercana a la "esencia" primigenia mítica Wayüü estén las causas de un mal, más se va a necesitar la inversión simbólica que permita reagrupar la totalidad de los elementos de la cultura, esto, a través de una coincidencia de opuestos<sup>22</sup>. Un mal no tan grave del tipo

22 La *Coincidentia Oppositorum* es la manera arcaica por la que se expresa y asimila la paradoja de la realidad divina. De allí mismo parten las tesis de

*Apülainwaa*, por ejemplo, no necesita este proceso, puesto que, no involucra directamente una esencia mítica primigenia Wayüu.

Ahora bien, además de esto, a través de esta función agrupadora del símbolo el proceso ritual sirve para ordenar, a través de una inversión perceptiva y cognitiva, el caos que produce la carga negativa del símbolo dentro del orden social y cultural. La inversión simbólica dentro del proceso ritual se produce para hacer frente y unificar al polo positivo y el polo negativo de la imagen mítica *Wanülüü*. Por ello, esta imagen representa un símbolo dominante dentro del rito de curación pues unifica y concentra sentidos y polos.

Si el tipo de mal que requiere de un rito y de la intervención integra del Piache se denomina *Wanülüü*, es porque dicha imagen simbólica representa un punto clave o fijo en la estructura del ritual. Si se pierde dicho símbolo y su importancia en el rito, y toda su carga semántica, esto es, hacer notar que es un tipo de mal "grave" que requiere indispensablemente para una terapéutica que el *Outsü* se comuniquen con su mundo sagrado *Pülasü*, o como dice Perrin, con el universo simbólico de su cultura para hallar las causas últimas del mal (Perrin, 1982b: 8), la eficacia simbólica del ritual no se haría efectiva, a saber, restablecer el **Aa'in** del paciente y el orden simbólico de la cultura a través de la comunicación con su mundo *Pülasü*. Esto sucedería, pues la estructura fija del rito de curación, independientemente que cambien los instrumentos de invocación (maracas, tabacos, tambores (*Kacha*), sombreros, plantas, etc. (véase fotografías Nº 1), los lugares, la duración del ritual, los espíritus auxiliares (*Aseyüu* por figuras como el negro Felipe, María Lionza, etc.), es el vínculo o la incidencia del mundo espiritual o sagrado sobre el cuerpo del enfermo o la sociedad. Como nos decía la Piache Josefina González en Nazareth, son variados los instrumentos y las plantas que se utilizan en un ritual de curación dependiendo del espíritu auxiliar o *Aseyüu* que baje:

Son diferentes los *Aseyüu* que bajan y cada uno tiene sus exigencias respecto a un instrumento. El sombrero es de un señor, la cinta es de una adolescente y éste es de una señora. Cada espíritu pide un instrumento diferen-

Meister Eckhardt y de Nicolás de Cusa. El Wayüu renace en el cosmos y el Dios fecunda a los nuevos seres humanos a través del reagrupamiento de los contrarios. La polaridad dañino-benigna del *Wanülüü* queda entonces abolida por la fusión de los principios contrarios, *Coincidentia Oppositorum*, síntesis que inaugura un nuevo ciclo cósmico e histórico en la conciencia del enfermo y de la comunidad. Se funde la oposición fundamental entre el ser y el no ser, en la cual, según Lévi-Strauss, se muestra todas las antinomias de los mitos. Cfr. (Lévi-Strauss, 1975).

te..... los espíritus me indican el tipo de plantas que debo darle y tomar el paciente. Tanto las personas que llegan con enfermedades, como las personas que llegan con demonios o con espíritus como Yoluja (González, Josefina, 2006).



Fotografías N° 1 Instrumentos de Invocación Wayüu.

Pero aún así, aparte de lo anterior, símbolos o deidades como las *Wanülüü* representan, en este sentido, la constante en el rito, ya que no es sólo una imagen o una fuerza, representa también una solicitud simbólica de búsqueda del mal en el espacio donde surgió éste mismo, a saber, el mundo sagrado *Pülasü*. Pues si este plano de realidad, a través de figuras míticas como los *Wanülüü*, causaron el mal al mismo Wayüu a través de situaciones como el robo de su *Aa'in* o fuerza vital, es ese mismo espacio el que debe reorganizar, unir las partes y resarcir el mal. Así, en el contexto ritual, la imagen del *Wanülüü* o del *Aseyüu* auxiliar representa el símbolo clave que denota el fin último del ritual: pactar con las deidades míticas del mundo sagrado para restablecer el orden social. Es un símbolo que, como señala V. Turner en su definición de símbolo dominante (Turner, 1999:33), permite, primero, condensar información pues alrededor de él se presenta todo el sentido del acto curativo: actos de invocación, presencia de la realidad *Pülasü*, diagnóstico del mal, oposiciones y contradicciones sociales, etc., y, segundo, unifica sentidos pues el símbolo contiene tanto al mal como su solución, las causas de la enfermedad como las exigencias para curarla, lo ambivalente de lo *Pülasü*, lo individual como lo colectivo de la sociedad Wayüu, el mundo sagrado como el mundo profano, etc.

## 5. A modo de Conclusión.

Como resultado, podríamos decir que el mundo *Pülasü* es la dimensión sagrada de las fuerzas naturales y los ciclos vitales que condicionan al Wayüu. De modo, que no es extraño decir que el reino *Pülasü* y *Anasü* están unidos de tal forma que todo acto social Wayüu en el plano *Anasü* está condicionado por los ciclos naturales y por la jerarquía de las fuerzas físicas que éste simboliza a

través de deidades o espíritus del plano *Pülasü*. Como observamos en el mito de origen el comienzo y la vida del Wayüu está representado por una jerarquía en las divinidades *míticas* o fuerzas ancestrales.

El mundo sagrado *Pülasü* representa, a su vez que simboliza una jerarquía en las fuerzas que gobiernan al Wayüu. Representa, por ejemplo, la extrema dicotomía estacional entre *Juya* y *Mma*, quienes dan vida al Wayüu<sup>23</sup>. Por ello, no es arbitrario ni casual que dichas deidades míticas representen en la mitología Wayüu la primera generación de seres que existieron y que dieron vida a gran parte de los entes míticos y sagrados que pueblan la Guajira, así como, al mismo Wayüu; o que representen las fuerzas naturales más importantes que condicionan a éste. Pues para el Wayüu el elemento clave de su existencia y que hace posible la vida son la lluvia y la tierra y los ciclos que se producen entre ellas. No es por esto extraño que sean considerados en el imaginario Wayüu la primera generación de figuras míticas que pueblan el mundo, pues son ellas y su relación sexual quienes producen las plantas (*Wunukaliüira*) y los animales (*Uchii*), y son las que marcan las características geo-físicas esenciales de la Península de la Guajira.

Igualmente, deidades y símbolos como *Wanülüü* marcan el sentido trascendental y espiritual del mal, el cual define las particulares formas de enten-

23 “*Juyakai* (el que llueve), fecunda a *Mma* (la tierra) y recrea la vida del Wayüu; *Juya* es masculino, móvil y errante por la Península, polígamo, pues fecunda aquí y allá a la tierra; es como los hombres Wayüu. *Mma* es única, fija y adscrita a un lugar, la rancharía, como la mujer Wayüu”. Las dos representan figuras míticas paradigmáticas que simbolizan y condensan también la complejidad del parentesco y la organización social del Wayüu. Esto, como señalamos arriba, se produce por una reciprocidad entre las fuerzas naturales y las fuerzas sociales o culturales del Wayüu. La vida social del Wayüu está en correspondencia con los ciclos naturales y con las deidades o imágenes que los simbolizan. Como señala un Wayüu en: *Geografía Humana de Colombia. Variación Biológica y Cultural en Colombia*, “hace aproximadamente siete años se presentaron entre los Wayüu una serie de sueños, y con ellos innumerables llamados de tambor por toda la Península, alertando a las comunidades por el mal síntoma de las sequías (dos años sin llover): ellas revelaban que los Wayüu estaban abandonando sus tradiciones, no bailaban la *Ionna* ni respetaban a los tíos, y estaban cambiando de hábitos religiosos (avance de los pastores evangélicos), alimenticios y medicinales. *Juyakai* no estaba cumpliendo con sus deberes; y *Mma* estaba perdiendo su fecundidad... Los sueños convocaron a reencauzar a los Wayüu por sus mejores tradiciones, y así volvió a llover... y con la lluvia se recuperaron las bases del bienestar natural y social. Véase: (Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 2000).

derlo y las prácticas terapéuticas en los Wayüü. El aparato simbólico y cognitivo del Wayüü, en sectores como Nazareth, en tal sentido, opera profundamente sobre un mecanismo de percepción dirigido a una jerarquización de lo "espiritual" que lleva a éste a darle un sentido trascendental a todo cuanto le rodea y hace. El Wayüü piensa y ordena su mundo sobre un patrón simbólico y cognitivo profundamente ordenado y catalogado; sobre un esquema escalonado que lo determina y lo condiciona a ver siempre ese sentido trascendental y sagrado del mundo lleno de fuerzas vitales cada una con una posición y una incidencia en la vida del grupo.

No es así extraño, por ejemplo, que para muchos Wayüü a pesar de tratarse con el sistema biomédico criollo, les cuesta asumirlo totalmente y prefieren desertar o no cumplir a cabalidad con los tratamientos. Eso lo vemos en sitios como Nazareth como en lugares propiamente urbanos. Tanto en Nazareth como en el casco urbano de Maracaibo, suele suceder que los enfermos Wayüü que se tratan con la medicina occidental, regresan después de un tiempo no curados o más enfermos. En el caso de la ciudad, como señala Nelly García (García, 2000), la explicación que suele dársele por parte de los médicos o del personal asistencial a la inconsistencia del Wayüü a realizarse los tratamientos o tomar en serio la medicina clínica es la siguiente:

- La ignorancia.
- El desconocimiento de los peligros de la tuberculosis.
- Poca comprensión de parte de los Guajiros.
- No se les ha informado lo suficiente.
- No tiene conciencia del problema que cargan encima.
- No entienden que no sólo tienen que cuidarse ellos, sino que son fuente de contagio.
- Además no se cuidan, viven sin higiene y sin normas sanitarias (García, 2000: 199).

Cada una de estas justificaciones, que como podemos ver tiene un carácter cognitivo pues la mayoría de ellas refieren al punto de la comprensión y el conocimiento, sólo operan a nivel de una comprensión muy superficial de la dinámica cultural. Realmente los Wayüü no desertan a los tratamientos biomédicos por simple ignorancia de sus categorías o patrones de comprensión de la realidad o de sus métodos o modelos de curación, sino, porque dichos contenidos no se ajustan a su cultura con la que trabaja su imaginario. El Wayüü, como hemos tratado de mostrar, describe y ordena gran parte de su mundo por medio de una jerarquía en sus fuerzas vitales y en los modos de enfrentar y representarse el mal míticamente. Por el contrario, los criterios y los métodos curativos científico-occidentales adolecen de ese profundo juicio de organización simbólica y mental. Los Wayüü necesitan, en el mayor de los casos inconscientemente, es

decir, sin necesidad de hacerlo manifiesto explícitamente, observar detrás de cada medicina o tratamiento un modo de catalogar el mal y sus tratamientos de acuerdo a ciertos patrones diferenciados. Una ausencia de ello, implicaría una falta de seriedad hacia los tratamientos o medicinas que se les coloque.

### Referencias Bibliográficas

- AGRAZ, M. (1988) **Medicina Mágico-Religiosa: antropología teórica**. Caracas-Venezuela: Ediciones UCV.
- ARDILA, G. (Comp.) (1990) **La Guajira: de la memoria al porvenir una visión Antropológica**. Bogotá-Colombia: Centro Editorial Fondo Fen Colombia, Universidad Nacional de Colombia.
- BALZA, R. (2008) "El mito de *Wolunka* y su importancia en la constitución de la cultura Wayüü", en: **Revista Línea Imaginaria: Revista de Investigación de Estudios Sociales y de Fronteras**. Año 3, nº 6. Táchira/Venezuela: Universidad Libertador.
- DOUGLAS, M. (1973) **Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de Contaminación y tabú**. Madrid-España: Editorial siglo XXI.
- DURAND, G. (1982) **Las Estructuras antropológicas de lo Imaginario**. Madrid: Ediciones Taurus.
- (1971) **La imaginación Simbólica**. Ediciones Amorrortu. Buenos-Aires.
- ELIADE, M. (1973). **Mito y Realidad**. Ediciones Guadarrama. Madrid.
- (1986) **El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis**. México: Fondo de Cultura Económica 2a reimpresión.
- FINOL, J. E. (1984). **Mito y Cultura Guajira**. Maracaibo-Venezuela: Ediciones de la Universidad del Zulia.
- GARCÍA, G. NELLY; CARLOS, V. (2004) "Cuando Cambian los Sueños: La cultura Wayüü frente a las Iglesias evangélicas", en: **Revista Opción**, abril, año/vol. 20, número 043. Facultad experimental de ciencia-Universidad del Zulia, LUZ-Maracaibo-Venezuela. Pp. 9-28.
- (2000) Los Significados sociales de la Enfermedad: qué significa curar, en: **Tierra Firme**. Nro. 72. Caracas-Venezuela.
- INSTITUTO COLOMBIANO DE CULTURA HISPÁNICA (2000) **Geografía Humana de Colombia. Variación Biológica y Cultural en Colombia** (Tomo I). Edición original. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- IPUANA, P.R. (1973) **Mitos, Leyendas y Cuentos Guajiros**. Instituto Agrario. Caracas-Venezuela.
- JEAN CUY, G. (1981) **El universo social y religioso guajiro**. Ediciones Biblioteca Corpozulia. Venezuela.
- JUSAYÚ, M.A. (S/F) "Seres extraños y peligrosos existentes en la guajira", en: **Temas sobre Tópicos de la cultura Waiu**. Dirección de Cultura, SEDINI servicio de documentación e investigación indígena, área de culturas indígenas. Maracaibo-Venezuela: Universidad del Zulia-Facultad de Ciencias.

- LÉVI-STRAUSS, C. (1969) **Antropología Estructural**. Buenos Aires-Argentina: EUDEBA, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- (1962/1975) **El pensamiento salvaje**. México: FCE, Breviarios.
- LOURDES, BÁEZ (1998) "Encuentros Peligrosos. Contaminación y ciclo de vida entre los nahuas de la sierra Norte de Puebla", en: **Revista Mitológicas**. Vol. 13. Centro Argentino de etnología Americana. Buenos Aires-Argentina. Pp. 18-34.
- PERRIN, M. (1995) **Súkuaitpa Wayüu. Los Guajiros: la palabra y el vivir**. Caracas: Fundación la Sallé.
- (1982<sup>a</sup>) **Antropólogos y médicos frente al arte guajiro de curar**. Caracas – Maracaibo: Universidad Católica Andrés Bello-Corpozulia.
- MACHADO, J. (1982b) "Volverse Piache entre los Guajiros", en: **Boletín Antropológico**. Nro. 2. Mérida: Centro de Investigaciones Arqueológicas-Universidad del Los Andes.
- (1992) **Los Practicantes del sueño: el chamanismo Wayüu**. Caracas-Venezuela: Monte Ávila Editores.
- PINEDA, R. (1947) "Aspectos de la magia en la Guajira", en: **Revista del Instituto Etnológico Nacional**, Vol. III. Bogotá.
- RAPPAPORT, R. (2001). **Ritual y Religión en la Formación de la Humanidad**. Madrid: Cambridge University Press.
- SEGOVIA, Y. (1998) "Crimen y Otrredad en la Sociedad Wayüu: interpretación a partir del significado mítico del mal", en: **Boletín Antropológico**. Nº 44 septiembre – diciembre. Mérida: Centro de Investigaciones Etnológicas – Museo Arqueológico – Universidad de Los Andes.
- TAJFEL, H. (1976) "Percepción Social", en: **Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales**. Vol. 8. Madrid-España: Ediciones Aguilar. Pp. 41-47.
- TURNER, V. (1999). **La Selva de los Símbolos**. Madrid-España: Editorial Siglo XXI.
- (1988) El Proceso ritual. **Estructura y Antiestructura**. Madrid-España: Editorial Taurus.
- VARGAS, M. (1995) **Los colores Lacandones: un estudio sobre la percepción visual**. Trabajo de investigación presentado en Facultad Nacional de Antropología. México.
- VITEBSKY, P. (2006). **Los Chamanes**. Singapur: Evergreen Ediciones.
- WILLIS, R. (2006). **Mitología del Mundo**. Tailandia: Ediciones Evergreen.