

CRIMEN Y OTREDAD EN LA SOCIEDAD WAYUU (INTERPRETACIÓN A PARTIR DEL SIGNIFICADO MÍTICO DEL "MAL")

*Yanet Segovia¹
Universidad de Los Andes,
Mérida, Venezuela.*

En este artículo se pretende indagar² el crimen desde las referencias míticas originarias y algunas prácticas rituales e interpretar las acciones consideradas como crímenes, desde la condición de vulnerabilidad propia de los hombres. Para entender el crimen se hace necesario definir, no sólo a los hombres, a lo idéntico con lo que se corresponde al deber-ser colectivo; sino que se hace también necesario definir a los "otros", desde donde se hace posible establecer lo distinto y todo aquello que destruye la condición propia del hombre.

1. Hombres y otredades desde el origen

Como se sabe, los hombres necesitan identificarse como grupo, constituir aquello que le identifica y distingue, lo que los hace ser como colectivo. A su vez, aquello que difiere de lo propio, lo no-idéntico, va constituyendo "lo otro", la alteridad. Pareciera que la construcción de "lo otro" fuera la

¹ Investigadora del Centro de Investigaciones Penales y Criminológicas (CENIPEC) de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, por el Programa de Intercambio Científico (Plan II), e Investigadora invitada del Centro de Investigaciones Etnológicas de la Facultad de Humanidades y Educación (CIET). Ambos centros de la Universidad de Los Andes.

² Hace diez años, aproximadamente, inicié una investigación sobre los wayuu, especialmente sobre el crimen y la violencia en la ciudad de Maracaibo, bajo la tutoría de la Dra. Jacqueline Clarac de Briceño. Este artículo forma parte de un trabajo más amplio ("El crimen en la sociedad wayuu") que realizo actualmente para la tesis doctoral. La población que abordo en la investigación corresponde a la wayuu que viven en Maracaibo y en los poblados más cercanos a esa ciudad.

esencia misma de la construcción de la propia identidad. Es así como puede afirmarse:

"Las representaciones de los otros no hablan de los otros, no dicen, no informan acerca de ellos, pero sí hablan, y con mayor verdad cuanto mayor sea su falsedad, de nosotros mismos"
(Miguel León Portilla, 1993: 319)

Lo importante es que esta alteridad se construye narrativamente, en el momento mismo en el que se construye lo idéntico, lo que define al grupo.

En la sociedad wayuu 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. Cuando se comete un crimen, la historia primigenia pasa a formar parte del presente inmediato. Surge y se impone la naturaleza del hombre y la naturaleza de las fuerzas malignas que se le oponen. Todo aquello que les hizo posible se actualiza. El crimen, y todo lo que ello genera, se vive más allá de una simple repetición de hechos, se vive con toda la complejidad de la estructura que les sustenta y con toda la intensidad de las emociones que remueve el desorden y la injusticia³.

En este trabajo se procura comprender la naturaleza de esos poderes del mal, cómo y de qué manera se constituyen como Otros. Así, se busca interpretar cómo se asumen y se

³ "La extraña opacidad de ciertos hechos empíricos, la bestial insensatez de dolores intensos o inexorables y la enigmática imposibilidad de explicar grandes iniquidades hacen nacer la inquietante sospecha de que quizás el mundo, y por tanto la vida del hombre en el mundo, carecen de un orden genuino, de una regularidad empírica, de una forma emocional, de una coherencia moral" (Geertz, 1992: págs.103-104).

manifiestan en el presente inmediato. Se trata de comprender en qué radica su afán de destrucción y cómo lo logran. Una de las maneras más efectivas de destrucción de los personajes de la alteridad radica en su capacidad de enfermar. No es azaroso el hecho de que la antropología haya centrado tanto interés en el asunto de la enfermedad y la curación.

El crimen (igual que la enfermedad), nos permite acercarnos a una de las características propias de estos seres: su alimentación⁴. Allí se centra uno de los elementos determinantes de la naturaleza de estos seres y que los wayuu lo construyen intensa y dramáticamente. Sin la presencia de la historia primigenia, y sin la comprensión de la constitución de los otros, a través de las categorías alimenticias⁵, sería difícil comprender la naturaleza y el juego que se establece en esta permanente lucha, enfrentamiento o juego de los hombres y los poderes del mal.

⁴ “Sin duda la comida, en todos los contextos culturales, ha servido para definirse frente a otros, ha sido y es no sólo uno de los inmediatos; sino también de los principales marcadores de la identidad. Pero mucho más allá de identificaciones exclusivamente representativas, la comida se convierte en uno de los fundamentos simbólicos más importantes en la construcción de la identidad cultural” (Julián García, 11, **Ritual y comida en Jocotán**”. Tesis para optar al título de Doctor en Antropología, 1994. Inédito).

⁵ La alimentación, como asunto de interés antropológico, es relativamente nuevo. A pesar de haber sido abordado, entre otros, por Margaret Mead y Malinowski, es Lévi-Strauss quien comienza a analizarlo desde el valor simbólico que la comida contiene. Hoy día se le presta una atención especial a este tema desde diversos puntos e intereses. Entre los muchos antropólogos que se dedican a este estudio se destaca Mery Douglas, quien ha establecido analogías entre procesos culinarios y pautas en las relaciones sociales. También se conocen las investigaciones de Tambiah (1969) y de Reichel-Dolmatoff (1971) quienes han trabajado la relación cuerpo y comida, estableciendo analogías entre clasificaciones de alimentos y pautas sociales o relaciones entre culinaria y rituales de purificación. También se encuentra ocupando un lugar importante en los trabajos de Magaña (citado anteriormente), los cuales se han centrado en el cuerpo y la cocina en la mitología americana.

Estas categorías culinarias permiten encontrar las razones de estas condiciones en los tiempos míticos cuando el hombre fue posible, cuando fueron también posibles las fuerzas del mal que se encuentran acechándolos permanentemente. Las investigaciones de Lévi-Strauss⁶, esencialmente, y la de otros, como Edmundo Magaña⁷, han sido las más indicadas para ayudar a desentrañar las categorías y clasificaciones que este tipo de mitos establecen para entender la relación entre cuerpo y analogías culinarias.

2. Desde el principio el objetivo es comer

En la visión cíclica del tiempo⁸ propia de la sociedad wayuu, el crimen permite actualizar todo aquello que pertenece a la historia primigenia. Pretender acercarse al significado originario del mal, en esta sociedad, ha exigido detenernos en el Mito de Maleiwa, mito que narra el origen del hombre y el mal (en la versión de Ramón Paz Ipuana, 1973). Este texto permite permear el pensamiento wayuu más allá del

⁶ Es el monumental trabajo de Lévi-Strauss el que marca el camino de una línea de investigación determinante en los estudios antropológicos relacionados con las categorías culinarias. Es inevitable su revisión cuando pretendemos abordar estas categorías y clasificaciones culinarias frente al sistema de parentesco, por ejemplo. Pero, es específicamente en su excepcional trabajo en Mitológicas, donde estableció, a partir del análisis de diferentes mitos americanos y sus categorías culinarias, la transición de la naturaleza a la cultura.

⁷ Magaña examina algunos personajes míticos de los taréno, wayana y Kaliña a partir de conceptualizaciones culinarias. Intenta una comprensión de algunas nociones indígenas, como por ejemplo, la relación cuerpo y culinaria. Los diferentes tipos de orificios del cuerpo de estos personajes se deriva, según él "...de la preocupación por traducir ciertas nociones fundamentales que guardan relación con la cocina como técnica del dominio del cuerpo, y con clasificaciones sociológicas generales que atañen a la estructuración de sistemas sociales y de alianza matrimonial" (1988:114).

⁸ "La visión cíclica del tiempo es una actualización de lo ya visto históricamente y, por tal cognitivamente accesible, ya que la estructura del aparato clasificatorio existe y existirá para acomodar a presentes y futuros otros"... (Manuel Gutiérrez Estévez, 1993:33).

presente y espacio inmediatos, encontrando en los orígenes míticos la razón de aquello que les amenaza y acecha permanentemente. El orden cósmico del mundo wayuu va configurándose desde el principio de este mito. Revela lo astronómico y lo geográfico, respondiendo a categorías que definen lo propio del mundo femenino y lo propio del mundo masculino. Estas oposiciones constituyen la base de significación inicial, que se irá configurando a lo largo del mito, e irán a explicar parte importante de aquello que define al hombre wayuu y a todo aquello que lo aleja de su ser⁹.

En el Mito de origen, donde se habla del primer hombre wayuu, es decir de Maleiw¹⁰, se devela la manera en que fue creado este hombre y así el resto de los otros hombres wayuu. También, de cómo fuerzas benefactoras, del arriba, de lo frío, de la vida y de lo masculino, se unen con las fuerzas brutales de las fieras (los hombres tigres), del abajo, del calor, de la muerte, de lo femenino, para, en el cuerpo de Maleiwa, fundir sus condiciones y crear un cuerpo con una alimentación, unos orificios, una actitud, a partir del cual se definen los hombres wayuu. Estos hombres, unión de dioses y de fieras,

⁹ El Mito de origen con el cual trabajo en mi investigación es la versión de Ramón Paz Ipuana. En uno de los capítulos de mi tesis doctoral realizo el análisis semiótico de este mito. Existe allí una consideración importante de las determinaciones geográficas, cosmológicas, culinarias y corporales que se establecen en el mito para explicar de su existencia y de todo aquello que existe desde su cosmovisión. Ahora trato de dar sólo señales de esto, para poder explicar mejor lo que me propongo en el artículo.

¹⁰ Este relato aparece en el libro de Paz Ipuana con el nombre de "Una versión sobre los mellizos transformadores: Tumaju'le y Peeliyuu". A pesar de que estos seres originarios tienen este nombre en el mito escrito por Paz Ipuana, los wayuu reconocen, con el nombre de Maleiwa, al primer hombre wayuu. Así lo recogí en todas las conversaciones que mantuve con ellos acerca de este ser. Penn dice, con respecto a éstos "Según ciertos narradores los muchachos se llamaban Maleiwa, Ulapayüi (o Ulap) y Tūmajüle. Según otros Ulap sería el nombre antiguo de Maleiwa. Éste, es a veces llamado "barrigón" (müli'o'u ale'echi). Finalmente hay quienes afirman que Tirmajüle no era el hermano de Maleiwa, sino su abuela" (1980:114). De los mellizos sólo sobrevive uno, Maleiwa.

poseen esta condición insalvable que determina sus vidas en lo mas fino y sutil de sus experiencias, expresiones y sentimientos.

Dos fecundaciones marcadas por acciones indebidas entre los dioses, van a determinar el nacimiento de Maleiwa. Este ser es hijo de Manna¹¹. Manna, a su vez, es hija de Saiñ-ma (Corazón de la Tierra) y Manuuya (El rocío de la niebla). Saiñ-Ma y Manuuya son hermanos, hijos de Sawaipiuushi, la oscuridad de la noche. En este momento del mito comienzan a perfilarse elementos que definen y delimitan categorías referidas a lo que socialmente se define como cercano-lejano. Existe una condición necesaria de distancia que prohíbe la unión entre seres vinculados tan estrechamente, como es el caso de Saiñ-Má y Manuuya. La fecundación de Saiñ-Ma aparece marcada por una falta importante, la del incesto, al ser hermana de Manuuya. Vemos este momento como necesario y crucial para la existencia del primer wayuu, es decir del primer hombre, y del orden cosmológico y social que de él se deriva.

Como consecuencia de este incesto Saiñ-Má se ve obligada a alejarse de su lugar original, lo que va generando un nuevo orden y una nueva existencia. Manna nace en una cueva, y más tarde es fecundada por Semirriu. Manna se caracteriza por su hermosura, su recato y su condición de célibe. Semirriu se define por su condición de enamoradizo y por su vejez. Manna y Semirriu aparecen formando parte de una serie de uniones frecuentes en la mitología de América del Sur. Estas son parejas con condiciones que les alejan o célibes ariscas con maridos aventureros que ilustran, todos ellos,

¹¹ Manna significa abrojo, pequeñas plantas que salen en época de lluvia. Según el mito, estas plantas surgen del excremento de los hombres-tigres después de haberse comido a Manna. También está relacionada con la palabra Mmá que significa "tierra".

aspectos de la comunicación cuando se torna peligrosa e imposible (Cfr. Strauss, **Mitológicas**, 3:155), En este caso, Manna queda embarazada de un ser, el demiurgo, el primer wayuu. Lo que sigue del mito va a ir definiendo las circunstancias que este ser debe vivir, hacer y por tanto ser.

El hombre wayuu está relacionado con los dioses originarios y con aquello que contiene de estos seres, en su cuerpo, en su constitución, en su alimentación. Sin embargo, y esto es lo mas importante para comprender el crimen, el hombre contiene también características y condiciones de las fieras, de los "hombres-tigres"¹².

Manna, igual que su madre tiene que irse de la tierra donde nació. En este desplazamiento ella queda desamparada y desprovista de toda protección y en un lugar, en Palaa-puloina (tierra desértica) ella, aún embarazada, es devorada por los hombres tigres. Sus hijos, que sobreviven, son criados por la madre de los hombres-tigres y las propias fieras. En esta convivencia los mellizos adquieren hábitos y condiciones propias de estos seres. Los cuerpos de los seres originarios son cuerpos hiper-cerrados, están desprovistos de orificios, se alimentan de aromas o de frutos silvestres, mientras que los cuerpos de las fieras son cuerpos hiper abiertos, son carnívoros e insaciables. Los hijos de Manna adquieren los hábitos alimenticios y el conocimiento de la caza, aunque se alimentan también de frutos y plantas.

Cuando los hijos de Manna descubren la verdad acerca

¹² En el mito de Ipuana se habla de los hombres-tigres, sin embargo en otros mitos aparece el jaguar, ocupando este lugar. No olvidemos que estos felinos aparecen de manera persistente en la mitología americana. Strauss lo trabaja de manera especial en **Mitológicas**. Allí señala que en la mitología de muchas sociedades, como por ejemplo, en la Ofaié y Kayapó, las satisfacciones culinarias basadas en la carne provienen del jaguar. También aparece, en estos mitos, la enemistad y enfrentamiento permanente entre los hombres y estos seres míticos.

de la muerte de su madre deciden vengarse de los hombres-tigres, matando a Kalamantunay (la madre de los hombres-tigres), y haciéndosela comer a sus propios hijos. Los hombres-tigres se convierten en los Wanülü, Maleiwa se convierte en el primer hombre wayuu que va a vivir eternamente el acecho incansable de wanülü por destruirle. Paz Ipuana dice:

“El origen de todo mal se expresa en Wanülü que se define como la ‘desarmonice’ y el ‘desequilibrio’. Todos los hombres están sujetos a su acción envolvente. Los wayuu lo definen como la ‘maldad’, los ‘crimenes’, el ‘temor’ la ‘soledad’, las ‘guerras’ las ‘tragedias’ del hombre”. (Paz Ipuana, 1.973.-302).

3. El sentido de los personajes del mal en el presente.

Se hace necesario hablar de cómo esas fuerzas del mal conviven en el tiempo presente en una lucha permanente con los hombres. En la cosmovisión wayuu se encuentran otros seres malévolos que acechan la integridad del wayuu. Yolujá, por ejemplo, es muy importante, es una especie de puente entre los hombres y los más fieros y devoradores Wanülü. Wanülü, junto a Yolujá son los más nombrados, los más temidos; son en esencia una otredad que procura permanentemente destruir aquello que el wayuu es. En el análisis del mito de Maleiwa se accede a las razones míticas que explican esta lucha. Sin embargo, este mito, ignorado casi por completo por los propios wayuu, le da paso a una vida obsesiva en su preocupación y prácticas cotidianas, rechazando y evitando estos males.

Intentando definir estos seres me encontré con

diferencias que vale la pena señalar, entre aquello que aparecía en los relatos de Ipuana, de Jusayú, en la investigación de Perrin¹³ y lo que yo iba encontrando en mis conversaciones con los wayuu de la Baja Guajira y Maracaibo. Yolujá, invariablemente, se traduce como el alma de los wayuu muertos, también aparece, en otros de sus significados, como un tipo de enfermedad, llamada Yoluja siraa, menos grave que las producidas por Wanülü, quien era realmente quien ocasionaba, en los textos de estos autores, la muerte definitiva. Sin embargo, Yolujá (en Ipuana, Jusayú y Perrin) aparece como un ser menos destructivo que Wanülü, o por lo menos con menos jerarquía frente a la posibilidad de producir daño. De hecho, tanto Ipuana como Jusayú apenas lo nombran en sus escritos. Ipuana traduce Yolujá como "difuntas ánimas" que salen a rondar las noches solitarias para asustar a los medrosos".

Wanülü aparece, en cambio, como el más devorador, el mejor cazador, como el más viejo y respetado, y en Ipuana, como vimos, como origen de todos los males. En la investigación de Perrin¹³ aparece la palabra Wanülü traducida como enfermedad grave que necesita de la intervención del chamán, opuesta a *ayuulee*, enfermedad benigna o que presenta síntomas menos graves. En oposición, Wanülü aparece, entre los wayuu con quienes estuve trabajando (en La Baja Guajira y Maracaibo), como menos potentes que Yolujá, se identifica, casi exclusivamente con la enfermedad, las menos fuertes, las que no producen la muerte instantánea. En "Los Filúos" el señor Albino me decía:

¹³ Ver: Perrin (1980). Él trabaja la palabra Wanülü en tres sentidos: empleada en femenino como enfermedad, en masculino como ser sobrenatural y también se nombra como el espíritu auxiliar del chamán (p. 149).

"Yolujá es el más malo porque es el sobreviviente. Llega y anda comiendo todo por ahí, y mata. Yolujá trae algo maligno un poder de algo maligno, algo atrás que eso es ya Yolujá. Tú sabes que Yolujá trae un poder, no sé de dónde lo trae, si de generación en generación Wanülü es como una enfermedad, son las epidemias".

Por las características propias de Wanülü él se define y se sitúa más en lo que es el espacio y contexto de La Guajira. Los lugares donde Wanülü suele atacar son los caminos, en sus intersecciones, en las casas abandonadas; sus cómplices son el silencio, la oscuridad y la soledad. Cuando se habla de los lugares propios de Wanülü se habla de los cerros, de las cañadas, de espesos matorrales, de los lugares selváticos. Algunos hablan de Wanülü como "guardadores" de lugares misteriosos y peligrosos, los "Puloi", que son por excelencia lugares de La Guajira. Estos espacios y circunstancias se vienen a menos en la vida de los poblados y en la ciudad. Mientras que Yolujá no se identifica ni se relaciona jamás con la tierra, ni con sus condiciones geográficas, Wanülü aparece determinando la tierra desde la identificación que se hace de él con el viento, con la sequía, con la falta de lluvias. La fuerza destructiva de Wanülü se concentra, en parte, en esta condición, y en la ciudad estas preocupaciones de falta de lluvia y de sequía le dan paso a otras inquietudes más acordes con los peligros que este nuevo espacio encierra. En la conversación con Nury y su familia comentaban:

Nerio: "Wanülü es una enfermedad que hace tiempo que ya uno tiene".

Nury: "Wanülü pa' nosotros son las enfermedades las epidemias, ese es Wanülü pa' nosotros. Por ejemplo lo que sucedió en estos días pa' 'Los Filúos', en La Guajira, esa enfermedad, la encefalitis 'quina' (sic.), ese fue

wanülü que llegó allá, una epidemia, un wanülü".

Yanet. ¿De dónde viene?

Papá Nury: "Lo trae el viento, la lluvia y eso".

Acercarnos a estas significaciones implica acercarnos a los orígenes del Mal, a lo más destructor, en la medida en que se define lo más temido, aquello que más se evita y de lo que más se protegen, lo que es capaz de destruir con más fuerza. Lo que determina el grado de destrucción de Yolujá y de Wanülü no es que uno esté identificado sólo con el espíritu de los wayuu muertos y el otro con la fuerza destructiva que se produce desde su identificación con el espacio y la naturaleza, sino aquello que está más alejado de la condición de wayuu, significando la negación de la razón fundamental de Ser, y que como consecuencia se traduce en lo más destructivo y peligroso.

A Yolujá se le traduce en los textos que encontramos como el espíritu de los wayuu muertos, mientras que Wanülü lo encontramos en La Guajira como el más poderoso, bajo la condición de ser el jefe, el más viejo. Yolujá, son los wayuu muertos recientemente y se diferencia de aquellos muertos hace muchos años atrás. Tanto en los textos de Perrin, como en parte de lo que encontré en mi trabajo de campo, los Yolujá se convierten en Wanülü, después de haber transcurrido muchos años después de la muerte del wayuu. El señor Albino comentaba:

"El Yolujá son las personas recién muertas y el Wanülü de añosos muerto. El muerto estaba Yolujá y después va pa' wanülü".

Así encontramos expresiones como "cuando es muy

Yolujá" o "esos son muertos antiguos". Lo que dijeron en algunas de las conversaciones que sostuvimos es que ese Yolujá antiguo, para la mayoría de ellos, seguía llamándose Yolujá, mientras que para otras personas, como explícitamente me decía el Señor Albino es Wanülü. Cuando Wanülü no gozaba de esta significación se le consideraba, como vimos, sólo como enfermedad.

Pero: ¿en qué consiste la importancia de considerarse como el más antiguo o viejo y en qué se traduce?. Los Yolujá recién muertos, a pesar de significar preocupaciones permanentes, en cuanto a sus peligros y exigencias (que realiza principalmente a través de los sueños), puede, en muchas ocasiones, prevenir a sus familiares de peligros que pueden estar pronto a suceder. La señora Olga me decía:

"El puede llegar a la familia y la familia toma precaución, él viene como a avisar, él ronda a la familia como avisando trayendo la novedad; él puede hablar en sueños a otros, a los mismos familiares que se preparen porque hay tales cosas, para que el peligro se aleje, se aleje el peligro a través de él".

Este tipo de Yolujá lo diferenciaba de otros que se mostraban claramente más peligrosos:

"Lo que sucede es que a los años el Yo lujo se vuelve más destructor. A veces puede ser de la misma familia también, que se te cruzan en el camino, ya la familia tiene un Yolujá, claro eso es ya familia vieja, por eso es que El Yoluja a los tiempos se vuelve más destructor, y también hacerle daño a los enemigos también. Un Yolujá, para transformarse así, puede durar 50 años, 30 años"

Según las creencias del wayuu la persona muere dos veces: una aquí en el mundo de los vivos y otra vez en Jepirra (lugar donde van las almas de los wayuu recién muertos). El

segundo entierro se realiza normalmente entre los siete y nueve años después de su primera muerte. En estos años el Yoluja aún evoca o representa a la persona que fue en vida. La permanencia en esta condición en este tiempo le otorga la condición de un ser que se ha alejado, que se convierte en otro, distinto, ajeno a los hombres. Sin embargo, algunos hablan de una tercera muerte, traducida en la pérdida del recuerdo. Con el olvido de sus parientes, de aquellos que le conocieron deviene la pérdida definitiva de la identificación con la persona que fue en vida. La relación de proximidad, de identidad y de solidaridad con su grupo se pierde con la distancia y con el olvido, elevándose así su capacidad de ocasionarles daño. La proximidad garantiza, entonces, cierta solidaridad, a pesar de la diferencia, mientras que el anonimato y la radicalización en un ser distinto y olvidado rompe con toda posibilidad de identificación y apoyo, no importando entonces cuál sea la forma de nombrarlos, si Yoluja o Wanülü. Podría decirse que son los "otros" **más** "otros". A ésta se suma otra razón: el Yoluja, a medida que se radicaliza más en su otredad, va creando condiciones que luego le van a garantizar su posición definitiva, la del más destructor y feroz. En su situación de Yoluja, de muerto reciente, va armando, a través de su capacidad de hacer daño, aquello que va a ser más tarde. Jorge Luis me decía en la cárcel:

"El Yoluja espíritu de gente mala, de gente antigua que ha matan gente, son gente de esos jodías que andan matando gente, después que es Yoluja va creciendo la deuda que debe".

Sin embargo, el wayuu después de muerto adquiere la identidad de estos seres. Es así como, logrando el objetivo de destrucción del wayuu, estos seres se reafirman en su poder en cada wayuu que muere. Más allá de la enfermedad está la muerte y el fin último del crimen es igualmente el triunfo de la

muerte.

4. Porque los seres del mal son muy carnívoros

Siendo la comida un aspecto fundamental en la determinación del ser, vemos a los Yolujá y Wanülü identificados como grandes devoradores, como grandes carnívoros. La condición de seres con hiper-consumo los vincula con otros seres de la mitología americana, identificándose, a su vez, con prácticas belicosas y con rompimiento o negación de la alianza o parentesco¹⁴.

Los Yolujá y Wanülü, feroces en la muerte, aparecen matando y comiendo en todos los relatos en los que me hablaron de él. Coincide así con los relatos recogidos por Ipuana, Jusayú y Perrin. En los Yolujá y Wanülü importa esta condición que les define en una de sus características más fecundas para entender el crimen. En una noche de abril, muy calurosa, me encontraba en una habitación, acostada en un chinchorro, en "Los Filúos", junto a Rosa y Elia. Yo deseaba dormir afuera, en la enramada. Algunos hombres, los más viejos, se encontraban conversando afuera y mi agobio añoraba el frescor de la noche. Frente a mi insistencia por salir Rosa me dice:

"Porque los Wamülü y Yolujá son realmente muy carnívoros. Son los que se comen a la gente. Es el que acaba con la gente en cualquier parte. aquí en La Guajira, pa' Río Hacha, pa' Maracaibo. Si queréis salir, salí, es creencia de guajiro. Eso es".

¹⁴ Magaña establece esta relación en los grupos que aborda en su investigación (de Surinam, Brasil y Guayana Francesa): "una apertura excesiva de los hombres por arriba (vía oral) conduce al canibalismo (subvaloración de las relaciones de parentesco y/o alianza); ... establezcamos que un cuerpo sin orificios connota la naturaleza; un cuerpo con orificios y su uso correcto, la cultura; y un cuerpo voluntariamente o forzosamente "obturado" o "perforado". el rompimiento o la negación de la alianza o parentesco" (1985:27).

Cuando han matado es porque se han comido a su víctima, las hiere y luego deviene la muerte¹⁵. Según estos textos cuando un Wanülü ha flechado ya no hay remedio. Wanülü es como el cazador que mata a los venados, lanza sus flechas sobre los wayuu, van silbando. En un relato, Jusayú, narra la venganza que hace un wayuu contra un Wanülü que había matado a sus parientes:

"El Wanülü es un gran cazador; no hay nadie como él- No falla el tiro: no hay un día en que vuelva sin presa. Traía sobre sus espaldas, con cierto balanceo, venados- Traía algún venado jovencito, alguna primípara, y algún macho. Tenía costumbre el Wanülü de llevarle a la osa carne de sus presas para la comida" (1975:107).

Igual que para los Kaliña, para el wayuu, todo extraño es un caníbal por extraño¹⁶; todos los seres, incluso el resto de los hombres comprendidos como seres de otro ámbito cosmológico, están concebidos y mirados como los seres hiper-abiertos de la historia primigenia que describen en sus mitos. Como los hombres-tigres, los Yolujá y Wanülü matan a sus víctimas como presas de caza. La caza está explícitamente asociada a la guerra y a conflictos que conllevan a rompimientos de alianzas y a hostilidades (Cfr. Lévi-Strauss, 1968:124). Es una fuente constante de peligro, y en el caso de los wayuu, en sus orígenes, se relaciona directamente con la existencia de los hombres-tigres y su posterior conflicto con el

¹⁵ "Un elemento importante de la ideología nativa es que entre hombres y animales hay relaciones de intercambio que involucran las nociones sobre las enfermedades y la muerte" (Magaña, 1992:144).

¹⁶ "La razón por la que los europeos, y consecuentemente los demonios, sean caníbales se encuentra quizá en la teoría general que consiste en que todo extraño es un caníbal, es decir de otro ámbito cosmológico y, por tanto, alguien con quien toda relación es pensada en términos de caníbal/no-caníbal o bien afín/consanguíneo" (Magaña, E., 1993: 385).

primer hombre wayuu. Este tipo de alimentación se contrapone a los alimentos que provienen de plantas y vegetales que, se supone, son alimentos propios de lo alto, del frío, de las lluvias, y en la cotidianidad identificados directamente con Juyá¹⁷.

Como puede verse en la actualidad persiste la identificación de Wanülü y de los seres del mal bajo la condición de carnívoros. Es a través de esta cualidad que él logra destruir a los hombres. Cuando un Wanülü logra la muerte de un wayuu a través de la enfermedad, está cumpliendo con su condición de carnívoro. Pero, y ésto es lo que nos interesa, cuando actúa a través del crimen, también está cumpliendo con este principio de ser voraz y destructor. A través del crimen él logra la muerte de los wayuu, pero esta vez manipulando el alma de los hombres.

5. En manipular y luego comer consiste el crimen

En el ámbito de la conducta, se define el "mal"¹⁸ como todo aquello que se opone al orden, al equilibrio, no sólo de lo social, sino también del cuerpo mismo de la persona en la cual se concentra el origen de lo que desordena y destruye.

¹⁷ Ser mítico de los wayuu relacionado con la lluvia, lo celeste, la fertilidad y la vida. Contrapuesto a Puloí, su compañera, que representa lo terreno, la sequía y también la muerte.

¹⁸ La antropología ha trabajado el **mal** esencialmente desde las nociones de enfermedad. A este respecto se encuentra, entre muchos otros, el libro **Le Sens du Mal**, dirigido por Marc Augé y Claudine Herzlich. Sin embargo existen maneras más amplias de comprender el mal. El crimen puede manejarse mejor desde una concepción del Mal comprendido desde **la noción de desorden**. En una de sus definiciones encontramos la de Mery Douglas: "Reconocemos que es destructor con respecto a las configuraciones simbólicas existentes, igualmente reconocemos su potencialidad. Simboliza a la vez el peligro y el poder" (1991:106).

Los wayuu, que actúan desde lo considerado malévolo, están alejándose de la condición de su ser; es decir: están contraponiéndose a la esencia y fundamento originario del hombre. Y éste es el verdadero sentido del Crimen. Pero éste es posible, sólo por la condición insalvable que posee desde sus orígenes con las fuerzas devoradoras. Esta cercanía, esta identificación es lo que hace igualmente posible la vulnerabilidad de sus cuerpos y de sus almas.

¿Cómo interpreta, y enfrenta el wayuu el comportamiento que debe ser controlado en y desde la sociedad? ¿Cómo se clasifica y concibe a la persona que comete un crimen? En el Occidente medieval Le Goff afirma que la justificación ideológica de la marginación y la exclusión se da alrededor de los conceptos de comunidad sagrada, pureza, normalidad; en torno a estos principios se articulan los juicios de sospecha, de repudio o de exclusión (Cfr.1991:129). En las distinciones, referidas al resto de los hombres, se manifiesta una condición determinada a partir de actitudes y situaciones bien definidas y socialmente castigadas. Ciertamente, en las diferentes condiciones frente a la marginalidad, existe el reconocimiento por el "peligro" que puede afectar la estructura que sostiene todo el entramado de creencias y relaciones del grupo social; también se muestra una postura que busca ser efectiva contra todo aquello que, se encuentra en oposición con el ideal de sociedad y hombre que se exige y defiende; y a la vez se busca aplicar una sanción a lo que manifiesta una debilidad que contradice, por insuficiente o por opuesto, el prototipo de hombre y actitudes que mantienen el poder de Ser. Ninguno de estos marginados son neutrales o indefensos a las configuraciones dominantes de la estructura social¹⁹.

¹⁹ "Parece ser que si una persona no encuentra lugar en el sistema social y es por lo tanto un ser marginal, toda precaución contra el peligro debe proceder de los demás" (Mery Douglas,1991: 110).

Las frases que utilizan los wayuu para referirse a las causas que ocasionan el crimen, expresan el vínculo del cuerpo y del alma con el poder abrazador del mal: es como un "manto que cubre el cuerpo, el alma", "el mal filtra el cuerpo y toma el alma", "los espíritus del mal que están sobre él". Desde esta identificación se entiende el wayuu frente a todo lo que le acontece, frente a las acciones relacionadas con el crimen. La señora Olga dice en una maravillosa frase:

"El mal está en todo el cuerpo, en el espíritu de nosotros, ahí en toda el alma"

Muchas veces pregunté sobre el crimen, sobre todo aquélla que pudiera explicarlo, y Eudón²⁰, tan preciso y mirando adentro, desde la experiencia que le había tocado vivir, me dijo:

"Los espíritus del mal, y los espíritu de esa persona también, los Wanulu, pues, los Wanülü, los que indujeron a hacer el hecho fueron Wanulu o el Yolujá. Aquel murió, por qué, porque el Yolujá lo entregó a la muerte, ése fue inducido a la par y aquél fue quien lo recibió, los espíritus del Yolujá de aquel lado, uno solo como sea, fue el que hizo el problema para que surgiera el acontecimiento. Está rodeado del enemigo, Yolujá, así como a uno lo entrega el mal a la muerte, así, como cuando uno comete el hecho, pero es ordenado por el Yolujá, es decir por este espíritu, es ordenado, es decir el problema no surge solo, el problema ordenado por un Yolujá, entonces pa' evitar eso, entonces uno tiene que estar siempre guardado con el amuleto y con la a'lanía²¹ porque no deja que las

²⁰ Eudón es un wayuu que estudia Letras en la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela). Estuvo preso muchos años por haber dado muerte a otro wayuu. Con Eudón pasé muchas horas conversando sobre el crimen y nunca dejó de asombrarme la capacidad que tenía de mirar con distancia la cultura a la que pertenecía y a la vez seguir comprometido con su sociedad, con todo lo que había vivido y pretendía ser.

²¹ La Contra (o amuleto) es un objeto-poder identificado con una profunda significación moral y ética desde donde se define todo aquello que debe-ser, indicando, a la vez, todo lo que debe evitarse. Responde así, a un orden, a la manera como ven el mundo. La Contra es el

cosas sucedan como, es decir no presta para que nosotros seamos utilizados por el Yolujá, que sería el mal, entonces a uno le sacan todo eso y lo alejan el mal con que lo hizo, porque quien hizo que nosotros hiciéramos el mal' lo mandan a alejar pa' completo lejos".

Vulnerando al hombre se produce el comportamiento indebido que induce a la muerte. Primero se da la muerte de la víctima, que ha sido agredida por el hombre que comete el crimen, y este último, a su vez, será presa de los ataques del espíritu del hombre que ha muerto, quien va a buscar enfermarlo y posteriormente matarlo. Es, entre otras cosas, por lo que los familiares del agresor realizan el **Rito del Encierro**, buscando alejar a las fuerzas del mal. A esta práctica ritual someten a los wayuu que han cometido un crimen, con el propósito de alejarlo y protegerlo de los espíritus del mal. Sobre la persona que ha cometido el crimen queda el espíritu que lo ha llevado a la realización del mal; pero queda también el espíritu de la persona asesinada, en quien descansa la intención de vengarse en sus agresores, y ésto exige la pérdida de la persona, ganando su muerte.

Los seres malignos hieren o roban el alma de los hombres (con la intención de enfermarlos), y manipulan su alma (a favor del crimen). Su propósito es el de arrastrar al wayuu a su propio mundo²². Además de conseguir matar, se convierte en un medio de influir sobre el otro para obtener su colaboración, a favor de su poder y fuerza. El hombre, al morir, pierde su condición de persona y se convierte, no en

objeto más importante que se utiliza durante la realización del rito del encierro contra el crimen.

²² Carlos Rodríguez Brandao señala cómo los sistemas religiosos en Brasil crean, concepciones colmo-metafísicas respecto al destino de las personas muertas -en sus almas, espíritus o semejantes- y cómo logran establecer un verdadero "código del alma" (Cfr. 1993, 253)

cualquiera, si no en uno de ellos mismos (en Yolujá, primero, y en Wanülü después). Es, en todo caso, lo que resalta y se impone. En estas concepciones cosmo-metafísicas, como las nombra *Rodríguez Brandao*, se establece un código de vínculos y relaciones entre los hombres, sus almas, los recién muertos, los Wanülü y otros espíritus como los de la *Contra*, donde tiempos, espacios e intereses diferentes forman un entramado de líneas que se entrecruzan persistentes, definiendo a los idénticos y diferenciándose de los otros, conformando otredades. Así negocian, en un diálogo y forcejeo permanentes, desde lo que cada uno de ellos es y pretende seguir siendo.

6. Lucha, Negociación y Acuerdo

Darle nombre, sentido, y lugar al "mal" implica también ordenarlo y estructurarlo, para lograr situarse frente a él y poder establecer formas de comunicación e interrelación, desde donde poder negociar e intercambiar, dándose salidas y posibilidades unos y otros.

La lucha, presente desde los orígenes cosmológicos, entre los hombres y los poderes del "mal", se expresa de diferente manera, bien cuando se trata de luchar contra la enfermedad, contra las inclemencias de la naturaleza o contra el crimen. Cuando se trata de luchar contra la enfermedad no existe la seguridad incuestionable de vencer los poderes del mal. A través del chaman y de su espíritu auxiliar se enfrenta a las fuerzas que atacaron el cuerpo y el alma del enfermo. De lograr recuperar la salud de la persona afectada se compensa, no sólo al espíritu auxiliar, sino también a los espíritus que han

causado el mal. No llega a ser como en los Kaliña, tal como lo expone Edmundo Magaña, donde se

expresan relaciones de contraprestación necesaria para la vida social²³. No puede verse como una contraprestación, sino más bien como un enfrentamiento de fuerzas opuestas, donde se da más que una contraprestación, una compensación que se logra a través de una lucha donde cada cosa posee un valor sustituible, y eso, a nuestro parecer, es lo que debe lograrse para evitar la muerte de la persona afectada. En los Kaliña las sociedades animales necesitan almas humanas para reproducirse de la misma manera que los hombres necesitan carne animal para sobrevivir. El chamán Kaliña procura estas almas a las sociedades animales (Cfr. Magaña, 1993: 378). En la sociedad wayuu los Yoluja, como se sabe, almas de los wayuu recién muertos, y los Wanülü, espíritus jerárquicamente más poderosos, constituyen una amenaza permanente en una insistente demanda de exigencias y deberes.

Perrin, en su libro **Les Practiciens du Rêve** afirma que la cura chamánica wayuu se descompone en tres pagos: aquel que se le da a la piache, por participar del rito de curación (suele ser simbólico "el precio de la molestia"); el precio de las "cosas presentadas"²⁴, ésto es: lo que demandan sus espíritus

²³ "Las sociedades animales y vegetales guardan relaciones de contraprestación entre si con las sociedades humanas. Los hombres obtienen algunos productos (carne) de las sociedades animales del bosque y del río y las proveen, en trueque, de productos de plantación. El cultivo de estas relaciones de intercambio es indispensable para la manutención del mundo que conocen los Kaliña y de las cuales depende la continuación de la vida social" (Magaña, 1992:144).

²⁴ El "precio de las cosas presentadas", **sujutu**, es todo lo que piden los espíritus auxiliares para garantizar la curación, o la "instalación" del futuro chamán en el caso de una iniciación. Son toda clase de cosas expuestas cerca del enfermo mientras dura la cura, de un día ó dos a varias semanas: alhajas de tal o cual hechura, de metal precioso, jaspe rojo o cualquier otra piedra, tal o cual cabeza de ganado muy precisa, tales o cuales piezas de tela de color específico" (Perrin, 1997:182).

auxiliares para asegurar la curación y, por último, el precio de la fiesta, que se realiza una vez conseguida la curación, según las órdenes de los espíritus. A fin de poder devolver la "pequeña alma" del enfermo (que según los espíritus auxiliares está perdida), hay que satisfacer sus demandas, sólo así es posible su recuperación. En caso de que los parientes del enfermo, encargados de suministrar lo que se pide, no puedan satisfacer en plenitud lo exigido por los espíritus que han ocasionado la enfermedad, éstos no liberan el alma del enfermo que está allí, como prisionera²⁵.

Existe así una compensación necesaria para estos espíritus a quienes hay que retribuir por el trabajo realizado. Todos los bienes le quedan en definitiva a la piache. Dicho sea de paso: los espíritus considerados más efectivos son aquellos que más cosas materiales demandan. Vemos así la compensación que se realiza a la piache por el esfuerzo y trabajo realizado, la compensación a los espíritus auxiliares, inflexibles en sus exigencias inaplazables.

Frente a este juego de pagos y compensaciones: ¿qué sucede con los espíritus que han producido el perjuicio, probando la enfermedad, al herir o retener el alma?. En el último pago, donde se celebra la curación del enfermo hay música, baile y comida; asisten parientes y conocidos. La comida es el centro en torno al cual gira lo fundamental de este último pago. El animal que es sacrificado al comienzo de la celebración va a ser comido por los no parientes que asisten. Este hecho, tal como considera Perrin, se inserta en la lógica de las relaciones de los vivos y los muertos (1997:186). Pero

²⁵ Perrin cita lo dicho por un wayuu: "Esto no es para nosotros, dicen mis espíritus, los que hacen a las víctimas así nos lo exigen. Sin el precio, no liberan el alma del enfermo que está allá, como presa"... (1997:183).

no sólo, a nuestro parecer, porque asistan muertos atraídos por la enfermedad, y las personas que asisten a la comilona comen de esta comida ... "figurando los muertos" ...; sino porque, al ser recuperada el alma, los espíritus que han provocado la enfermedad necesitan una compensación o sustitución de lo que no han podido consumir, es decir: el alma del enfermo. Estos espíritus, como buenos cazadores, han pretendido "comerse" a la persona enferma, al no conseguirlo se reemplaza esta pérdida por la carne de los animales que es comida por los wayuu que asisten a la celebración. Los hombres como "figuras" o "retratos" de estos espíritus adquieren el papel de éstos, desde la condición que les une e identifica, como cazadores, pero sobre todo, como carnívoros. Los hombres adquirieron estas cualidades en su historia primigenia, cuando fueron posibles como hombres, y lo viven una vez mas cada vez más cuando asisten a la celebración de una comilona de un no pariente. Los parientes no comen de esta carne, pues como ellos literalmente afirman: es como si se estuviesen comiendo a sí mismos.

El ritual que celebran para combatir el crimen posee algunas analogías con el ritual de la curación: el alma que ha sido manipulada por los espíritus malignos es alejada del mal con la participación del espíritu de la Contra. La efectividad o no del ritual de la Contra para combatir el crimen se conocerá, no en el instante mismo al término del ritual, que como el de la curación se cierra con la comilona; sino en el transcurso del tiempo que sigue después de concluido el ritual, en el cual se espera que la persona logre, por su fortaleza y protección, oponerse al mal que, persistente, tratará de manipular de nuevo su alma. Sin embargo, en el rito con la Contra, la superación del mal se supone efectiva y la sustitución o compensación a los espíritus se realiza con la comilona, como último paso del

ritual. Igual que en el rito contra la enfermedad, en el Rito del Encierro contra el crimen se realizan tres pagos: a la mujer que realiza el rito, al propio espíritu de la Contra, e igualmente a los espíritus que han provocado el mal. En la compensación y sustitución, como forma de pago a los espíritus del mal, se evidencia la relación cosmológica que asocia los vínculos entre el mundo de los hombres y el mundo de los seres sobrenaturales. A la mujer que realiza el rito se le hace un pago de poco valor, normalmente se le da algo de dinero y parte de la carne del animal que se sacrifica a propósito del rito. Al espíritu de la Contra se le compensa con el olor de la carne y de la grasa que se desprende de los animales sacrificados. Ellos sostienen que, mientras mas gordo sea el animal y mas grasa tenga, la Contra se siente mejor celebrada.

Durante el último paso del rito, en la celebración de la comilona, se da la misma extraordinaria sustitución de los espíritus cazadores y carnívoros por los hombres, quienes, como en el Rito de Curación, actúan como "retratos" o "imágenes" de los espíritus del mal. Al detenerse el proceso destructor que se inicia con el acto del crimen, los espíritus del mal quedan carentes de las almas que deseaban tomar para ellos, manipulándolos y devorándolos.

Para los wayuu, desde su forma de interpretar el mundo, la obtención de almas es una actividad importante para la supervivencia de la sociedad. Los hombres necesitan sus almas, que devienen de la relación padre-hijo referida en la historia primigenia, evocando las estrellas, el arriba, lo frío; los espíritus del mal necesitan las almas humanas para seguir siendo: Yoluja como el alma de los wayuu recién muertos y Wanülü, como las almas de los wayuu muertos hace mucho tiempo. Estos espíritus garantizan su existencia en el logro de almas humanas a través de la enfermedad y también del

crimen. Su existencia y permanencia es segura al serlo también la muerte. La relación entre los diferentes mundos cosmológicos permite, de esta manera, acuerdos y negociaciones, dándole oportunidad y salidas a lo que cada uno de ellos representa y defiende.

El tratar de analizar el crimen en la sociedad wayuu produce una enorme sensación de estar intentando comprender un juego, un juego donde participan hombres y fuerzas que se resisten y enfrentan, flaquean, se fortalecen y caen derrotados, unos y otros. Son las fuerzas del mal en un intento permanente por destruir al hombre, midiendo su poder frente a las fuerzas benefactores que fortalecen y recuperan al hombre, impulsándolo hacia aquello que *debe-ser*. El wayuu vive atento a esta lucha, permanente y supremamente exigente. Así comprenden no sólo el crimen, sino también la enfermedad, la locura y las grandes sequías, todo en función de la muerte, que es, en definitiva, quien triunfa, cuando el wayuu ha perdido una partida. A partir de esta comparación me introduje en el mundo del crimen tratando de armar, de desentrañar, y de interpretar las reglas y las condiciones de este juego.

BIBLIOGRAFÍA

- AUGÉ, Marc y HERZLICH Claudine.
1984 **Le sens du mal**, Éditions des Archives Contemporaines, París.
- DOUGLAS; Mery
1991 **Pureza y peligro**, Siglo XXI de España.
- GARCÍA, Julián.
1994 "Ritual y comida en Jocatán". Tesis presentada para optar al título de Doctor en Antropología de América en la Universidad Complutense de Madrid.

GEERTZ, Clifford

1992 **La interpretación de las culturas**, Gedisa Editorial, BarcelonaE

GOFF, Jacques

1991 **Lo maravillosos y lo cotidiano en el Occidente Medieval**,
Gedisa Editores, Barcelona.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

1968 **Lo crudo y lo cocido**, México, Fondo de Cultura Económica,
México.

1969 **De la miel a las cenizas**, Fondo de Cultura Económica, México.

1970 **El origen de las maneras de la mesa**, Fondo de Cultura
económica, México.

MAGAÑA, Edmundo.

1988 "El cuerpo y la cocina en la mitología wayana, tarëno y Kaliña",
En: **Alimentación Iberoamericana**, Fundación Xavier de Salas
e Instituto Indigenista Interamericano, 1988, México.

1992 "El sacerdote canibal. Una visión Kaliña de los misioneros", En:
Miguel León Portilla y otros. **De Palabra y Obra en el Nuevo
Mundo. Imágenes Interétnicas** Vol. I, Siglo XXI de España.

1993 "El señor del infierno y sus marmitas: Europa y su interpretación
Kaliña (Surinam), En: Miguel León Portilla y otros. **De Palabra
y Obra en el Nuevo Mundo**, Siglo XXI de España.

LEÓN PORTILLA, Miguel.

1993 "Tiempo cíclico, tiempo lineal y alteridad", en Miguel León
Portilla y otros. **De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo**. Vol.
1. Imágenes Interétnicas, Siglo XXI de España.

PAZ IPUANA, Ramón.

1973 **Mitos leyendas y cuentos guajiros**, Instituto Agrario Nacional,
Caracas.

PERRIN, Michel.

El camino de los indios muertos, Monte Avila Editores, Caracas.

1997 **Los practicantes del sueño**, Monte Avila Editoriales, Caracas.

REICHEL-DOLMATOFF, G

1971 **Amazonien cosmos. The sexual and religions symbolism of the
Tukano Indians**, The University of Chicago Press, Chicago.

RODRÍGUES BRANDAO, Carlos

1993 "El alma del otro. La ética de las relaciones de reciprocidad entre vivos y
muertos en las religiones *de Brasil*", en: Miguel León Portilla y otros. **De
Palabra y Obra en el Nuevo Mundo**. Vol. 1, Imágenes Interétnicas,
Siglo XXI de España.

TAMBIAH, S.

1969 "Animals are *good* to think and good to prohibit", en: **Ethnology** 8 (4):
423-459.

RESUMEN

Esta investigación intenta comprender el crimen en la sociedad wayuu desde el significado del "mal" que aparece en las referencias míticas y en la práctica ritual del Encierro. Se toma como punto de partida el mito de origen del primer hombre wayuu (el mito de Maleiwa). Este mito ha permitido permear el pensamiento wayuu mas allá del presente y espacio inmediato, encontrando en los orígenes míticos la razón de aquello que les amenaza y acecha permanentemente. Se procura entender la naturaleza de los poderes del "mal", cómo y de qué manera se constituyen como "otros". Así se busca entender cómo asume y se manifiesta en el presente inmediato a través de seres que representan el mal y que tiene como objetivo último la destrucción del hombre wayuu. El crimen es posible porque las fuerzas del mal "manipulan el alma" al wayuu para destruir a los otros hombres, alejándolo así de su debe-ser. La relación entre los diferentes mundos cosmológicos, que se hacen presentes en el acto del crimen, permiten acuerdos y negociaciones, dándole oportunidad y salidas a lo que cada uno de ellos (hombres, fuerzas malignas y benefactoras) representa y defiende. Las categorías culinarias, a través de los fundamentos de la Antropología de la alimentación, ha sido determinante para desentrañar las categorías y clasificaciones que establece esta sociedad para construir la identidad de los propios y extraños a partir de la relación entre el cuerpo, las nociones culinarias y el crimen, como forma del mal.

Palabras Claves: sociedad wayuu, crimen, poderes del mal, mito.

ABSTRACT

This study intends to understand the meaning of "crime" in the wayuu society in regard to the concept of "evil" that appears in the mythical references and the ritual practice of the "Encierro". The starting point to this study is the myth about the origin of the first wayuu man (the myth of Maleiwa). This myth has permitted the wayuu views a permeability that goes beyond present time and space, and has enabled the wayuu people to find in the origins of their myths the reasons of the permanent threats they have had to encounter . This study attempts to understand the powers of "evil", how and in which manner they are constituted as "others" . The author looks forward to a comprehension of how "evil" manifests and unfolds itself in the immediate present through beings that represent it and that have as ultimate goal the destruction of the wayuu man. Crime is possible because the evil forces "manipulate" the wayuu soul to destroy other men, and in this manner, draw him away from the "correct conduct". The relationship between the different cosmological worlds, that present itself in the act of crime, permits agreements and negotiations, giving opportunities to each en of them (men , evil forces and benefactors) to represent and defend themselves. The culinary categories and clasifications that this society established to build so much of their own identity as well as culinary elements and crime, as an expresion of "evil".

Key Words: Wayuu society, crime, evil power, myth.
