

Interpretación Antropológica del Mal en la Sociedad Wayuu

(Lectura desde un trabajo de campo en la cárcel)

Yanet Segovia*

Resumen

Este artículo busca interpretar desde lo narrado, o desde el simple “acto verbal” el significado del Mal que posee la sociedad wayuu para entender el crimen. Luego de realizado el trabajo de campo en una “precaria situación participante”, se ha pretendido situarse en la mirada interpretativa (doble) fenomenológica que muestra desde los prejuicios del investigador, en su relación con “lo otro”, las acciones humanas narradas.

Se propone así una provisional lectura sobre el Mal que emerge (desde el texto) a partir de las experiencias individuales y colectivas de los wayuu presos, tratando de responder preguntas relacionadas con el crimen (como forma del mal), con la cárcel (como lugar por excelencia del mal) y con la forma de superar este mal desde el “rito del encierro”, afortunada manera de “asimilación” propia de esta sociedad.

Términos clave: significado del mal, sociedad wayuu.

* Centro de Investigaciones Penales y Criminológicas (CENIPEC) de la Universidad de Los Andes.

Abstract

AN ANTHROPOLOGICAL INTERPRETATION OF EVIL IN WAYUU SOCIETY

This paper, based on narrative or “verbal action” gives an interpretation of the meaning of evil in Wayuu tribal society as the concept is used to approach murder. After field work - in a what is termed a “precarious participant situation” - the aim was one of taking an interactive and interpretative phenomenological view that included narratives from two perspectives: that of the investigator and that of the cultural mind under study. A provisional reading of evil emerges from suggestions in the text including individual and collective experience of Wayuus in prison attempting to answer ethical questions posed by murder (as a way of evil), the prison (as the very place for evil), and the way of overcoming such an evil by means of “rites of confinement” as well as the arbitrary process of “assimilation” practiced by the tribe.

Key words: evil, Wayuu, cultural mind

Cuando los oficiales de guardia comenzaron a abrir la interminable serie de rejas para que entrara a la sala que me habían facilitado para mis entrevistas con los wayuu presos, la incertidumbre e interrogantes me cubrían tanto como el malestar que me producía estar en ese lugar. Me preguntaba qué hacía allí en un espacio que me desconsolaba profundamente. Realmente valía la pena ir a conversar con ellos allí?, ¿qué podía sacar de aquel “trabajo de campo” que se perfilaba tan precario?. Sin embargo, caminé hasta la última puerta y entré a la sala, allí estaban algunos de ellos, esperándome. No había vuelta atrás, había ido a saber qué era el crimen para estos hombres, y cómo lo vivían en la cárcel, ese espacio de “otros”. Allí estábamos ellos y yo con todo lo que éramos y sentíamos¹.

Pretender introducirse en el crimen dentro de la sociedad wayuu (como un detective que pretende aprehender al culpable) obligaba a introducirse en la cárcel por presentarse como el espacio por excelencia para capturar todo lo referente al crimen. En ese lugar se encontraban los wayuu que habían sido juzgados (o estaban siéndolo) por la

1. Esta investigación comencé a hacerla para la tesis de licenciatura en Historia: “Resistencia de los guajiros en la ciudad de Maracaibo”, dirigida por la Dra. Jacqueline Clarac de Briceño. Este artículo forma parte de una investigación mas amplia, que desarrollo actualmente “El Crimen en la Sociedad Wayuu” (correspondiente a mi tesis doctoral).

ley venezolana². Valía la pena, entonces, preguntarse ¿qué era ese espacio de muerte y maldad dentro del mundo simbólico del wayuu? Cómo habrían llegado a pensarlo en el diálogo, intercambio e integración con esta sociedad. ¿Habrían salidas para aquellas personas que allí habitaban?. Y a la vez ¿cómo se pensaban esos hombres a sí mismos frente a las circunstancias que estaban viviendo?. También existía la duda y preocupación por la precariedad del trabajo de campo. Cómo poder construir un análisis e interpretación, con un contacto tan restricto y “circunscrito” que lograra ser respetuoso (de lo que ellos son) y convincente (desde las exigencias académicas) a partir de las preguntas que se iban imponiendo en el transcurso de la investigación.

Expectativas y Dificultades

Las cifras que encontré en el inicio de mi trabajo me desconolaron por mucho tiempo³, pues al principio lo que intentaba investigar era la doble pena al que sometían al wayuu, por la ley venezolana y por la de la propia sociedad wayuu. Los presos wayuu y toda su sociedad se presentaba frente a mi como un grupo desintegrado y en una profunda crisis de reacomodo frente a la vida urbana que la sociedad criolla occidental le otorgaba. La crítica que en principio se correspondía al Estado venezolano por juzgar a personas de otro universo cultural se rompía y se iban imponiendo otras preocupaciones e intereses. Las formas eran mas complejas y ricas, habían mas recovecos en donde hurgar. Por ésto muchas de las conversaciones que sostuve con estos presos, al principio de la investigación, me fueron diciendo cosas sólo después de muchos años de silencio. Y fundamentalmente sobre la cárcel, ese lugar que les poseía, les demarcaba, los hacía “otros” desde “otros”.

Frente a esta precaria situación de “observación participante”, considerada herramienta básica para “llegar a conocer”, no podía convertirme en “miembro de la comunidad” para conocer sus actitudes ni

2. Cuando comencé a trabajar en la cárcel, (en 1988), no pasaban de doscientos los wayuu detenidos. A pesar de la complejidad y riqueza que la diversidad de casos presentaba se destacaban notoriamente los presos por delitos comunes

3. El delito que mas alto porcentaje presentaba era el de robo y hurto. Buena parte de los casos estaban en pleno proceso, sin haberse resuelto definitivamente sus sentencias. Muchos de ellos con varios años de retraso.

ahondar en sus sentimientos⁴. Contaba con lo dicho, con lo narrado por esos hombres y con la apertura e intención para ser conocidos por otros. Este intercambio donde tomaba una fuerza especial el “acto verbal”, unidad mínima de comunicación, como diría Searle⁵, implicaba un hecho de comunicación. No es extraño que Searle postule que la comunicación lingüística es una de las formas de acción humana⁶ pero que, por estar relacionada con “la significación y la representación”, ha de ser tratada en el marco de esta relación.⁷

En estas circunstancias, en esta “acción humana”, estábamos los wayuu y yo. En esta relación antropólogo-informante atravesada por todo aquello que nos pertenecía a cada uno de los que allí estábamos (reconociendo la preocupación y reflexión a cerca del papel y poder del antropólogo) se imponía nuestra individualidad preguntando, respondiendo y actuando. Qué sentimientos, expectativas, temores permeaban todo aquello que estaba siendo dicho. La pregunta que se hace Searle en “Human Communication Theory and the Philosophy of Language: some Remarks es qué hace posible relacionar una expresión con el mundo real y con el significado (Cfr. 1967, 116). ¿Qué hay que añadir a la manifestación fonética de la comunicación para que ella sea una aseveración o una orden? ¿Qué se le ha de añadir para que ese río fonético se transforme en semántico?.

En la reacción que crea el estudio de las Historias de Vida,

4. "Hay, por su puesto todo un mito del trabajo de campo. La experiencia concreta, cercada de contingencias, rara vez alcanza la altura de lo ideal; pero como medio para producir conocimiento a partir de un compromiso intenso y intersubjetivo, la práctica de la etnografía conserva un status ejemplar. Mas aun, si el trabajo de campo se identificó durante un tiempo con una disciplina específicamente occidental y con una ciencia totalizante de la "antropología", esa asociación no es necesariamente permanente. Los estilos actuales de descripción cultural están históricamente limitados y se encuentran sufriendo importantes metamorfosis." (Clifford, J. "Sobre la autoridad etnográfica", En: El surgimiento de la antropología posmoderna", 1991, 142)

5 Fue Austin (1962/71) quien en la línea de pensamiento de Wittgenstein, inicia la sistematización de la reflexión sobre el lenguaje en el marco de la acción aunque él mismo no ofrece una teoría de la misma ni la reclama, como lo hace Searle (1968). Desde entonces la bibliografía sobre los actos verbales y sobre la descripción y explicación de los mismos en el marco de diversas teorías de la acción es inmenso. Pero sean cuales fueran las divergencias entre estas últimas, lo decisivo para la indagación de la comunicación humana es que se la ha de concebir no como secuencias de eventos de un proceso, sino como acción e interacción.

6 Searle considera a los actos verbales dentro de la teoría de la acción humana: "Consider language within the general range of human acts, actions, and activities is not merely an idiosyncratic methodological device but is essential for understanding communication" (Searle, 1967: 121).

7 Su punto de partida es el análisis que efectúa Grice en su artículo "Meaning" (1957), en el marco de la explicación del concepto de significado.

Jüergen Franzke⁸ habla de la vida como de una película, no como documental, sino una gran película dirigida y manipulada, en la que la persona que elabora el recuerdo desempeña también el papel de productor y montador (Cfr. 1989, 57). Existe una preocupación acentuada de Franzke por la noción de verdad, diciendo "el poder de la estética convierte la presentación de nuestras historias de vida en productos literarios que contienen dentro de ellos la tendencia hacia la transfiguración" (60), afirmando mas abajo, que esta transfiguración tiene muy poca relación con la cantidad total de verdad que contiene una historia de vida. Si la filosofía pragmática y los puntos de vista y reflexiones de Searle (específicamente) nos ayudan a despejar el problema de esta "cantidad de verdad" lo hace cuando utiliza la noción de intención, considerándolo crucial en la situación de comunicación (en el marco de la explicación del concepto de significado). Lo que caracteriza a la intención humana es que la misma, a diferencia de la intencionalidad animal, está relacionada con el significado y la representación. Cuando alguien significa literalmente lo que dice, realiza un acto ilocutivo y la realización de este acto ilocutivo consiste en usar la oración con un cierto conjunto de intenciones dirigidas a un posible oyente. Sin embargo, va mas allá afirmando (todo esto en el marco de la discusión con Grice) que efectivamente el hablante tiene la intención de producir un efecto perlocutivo en el oyente, que consiste en modificar una creencia del mismo; pero lo relevante no es tal efecto perlocutivo, sino la pretensión de producir la comprensión en el oyente.

Trasegando lo que Franzke sostenía, ellos (los wayuu) y yo estábamos allí, cada uno con lo que era y con sus intenciones, hablando, comunicándonos. De esta comunicación quedaron las palabras, no importa si verdaderas o no, quedaron las impresiones que cada uno despertó en el otro, el espacio que nos obligaba a un tipo de interrelación y a un tiempo restringido, cerrado, apartado, un fragmento de lo que era la costumbre de vida que cada uno de nosotros tenía.

Ciertamente mis circunstancias eran precarias con respecto a las posibilidades propias de un trabajo de campo mas

⁸ "Hace unos cuantos años, en medio de la euforia inicial acerca de nuestras primeras experiencias con las historias de vida autobiográficas, les asignábamos un lugar de tremenda importancia como una de las fuentes de la historia socio-científica. Esta creencia se confirmó en el estudio *El campesino polaco* de Thomas y Znaniecki, quienes consideraban que las entrevistas biográficas constituían la fuente mas importante de todo el conjunto de material socio-científico" Juergen Franzke "El mito de la historia de vida", en: *Historia y Fuente oral*, N° 2 (Memoria y biografía)

participativo⁹, sin embargo me proporcionaba la ventaja de acercarme a los hombres, a los individuos, y así me exigía verlos más en sus particularidades. A la vez que carecía de una ventaja me beneficiaba de otra¹⁰. Me encontraba, entonces en ese mundo de aislamiento y de silencio queriendo escuchar y comprender y ellos hablaron para mí. Estos hombres wayuu eran en su especificidad humana (como diría Bajtin), no como cosa sin voz, expresando, creando texto. Los wayuu que me hablaban vivían en un mismo espacio, enfrentando las mismas consecuencias, castigos y posibilidades; se consideraban wayuu pertenecían a un mismo universo simbólico y social, sin embargo cada uno de ellos los marcaba su individualidad, su historia, sus sentimientos y prioridades. En todo lo dicho por ellos se tejían hilos donde aparecían, se rozaban, se apartaba, se debatía y entrelazaba todo lo común que los unía y toda la diferencia que los distinguía y diferenciaba a uno de otro¹¹. En estas circunstancias compartí con los wayuu. Allí nos entregábamos intensamente en el acto de comunicar aquello que al parecer nos interesaba, a ellos y a mí.

Un Espacio de Muerte y Desorden

Les pregunté, queriendo saber del crimen. En estas conversaciones los wayuu me hablaron de sus vidas, de lo que habían hecho antes de entrar a la cárcel, de sus padres, del delito que habían cometido, a veces diciendo más de lo que quizás debían decir sobre sus

9 Cuando James Clifford se refiere a las mejores estrategias (aunque imperfectas) en la reflexión práctica sobre "representación transcultural" afirma: En éstas, el trabajo de campo etnográfico sigue siendo un método inusualmente sensitivo. La observación participante obliga a sus participantes a experimentar, a un nivel intelectual como corporal, las vicisitudes de la traducción (142).

10 En la década de los setenta aparecen críticas sobre la consideración de la particularidad de los individuos en la Antropología. Langness, por ejemplo, en su estudio sobre Historias de vida afirma: "Hay muchos factores de azar y accidente que deben tenerse en cuenta cuando se discute el comportamiento humano y la cultura. Los antropólogos, por ejemplo, rara vez mencionan a los individuos cuando analizan y discuten la cultura y el cambio cultural. Asimismo, a los muchos factores idiosincrásicos involucrados, así como a la teoría del "gran hombre" en la historia, suelen rendirles sólo pleitesía verbal, ya que no pueden ser descargados fácilmente. Poca duda cabe de que muchas cosas hubieran ocurrido de manera diferente de no haber sido por la presencia de un individuo particular que actúa como inspiración o líder para otros". "Usos potenciales de la historia de vida en antropología". En: *Las historias de vida en ciencias sociales*. Teoría y técnica, Nueva Visión, 1975

11 Así, pues, detrás de cada texto está el sistema de la lengua. En el texto, le corresponde todo lo repetido y reproducido y todo lo repetible y reproducible, todo lo que existe fuera de un texto dado (su carácter determinado). Pero al mismo tiempo cada texto (visto como enunciado) es algo individual, único e irrepetible, en lo cual consiste todo su sentido (su proyecto, aquello para lo que se había creado cada texto). Es aquello que se refiere a la verdad, al bien, a la belleza, a la historia". Bajtin, M. M. *Estética de la creación verbal*, pág. 296, Siglo XXI, Madrid, 1982.

“bandas”, los delitos propios de cada grupo, la manera de obrar¹². Cada una de las cosas que estos wayuu contaron presentaron un argumento, o una manera de contar que giraba en torno al crimen, a lo que fueron, o aún lo eran, como hombres, pero suspendidos en ese espacio y tiempo; sujetos al crimen, ese suceso que había cambiado sus vidas, y a ese espacio que era presente inevitable.

La relación cuerpo-alma-espacio se impone de manera dramática al querer indagar al wayuu frente al espacio de la cárcel. El estudio de la corporeidad tan extensa y ricamente estudiada en las últimas décadas, desde diversos intereses y miradas se plantea el problema de la significación del cuerpo frente a la manera de aprehender y vivir la realidad que le es propia. Esta corporeidad exige la consideración del espacio pues es ahí donde se realiza y es posible todo su hacer. Desde la filosofía encontramos a Heidegger¹³ para quien la existencia como ser-en-el-mundo es específicamente espacializada, porque el espacio es condición para que se realicen las posibilidades de la existencia. No es posible “un sujeto sin mundo”, y este mundo se percibe y construye obviamente, desde lo que cada hombre es a partir de los que le ha otorgado la particularidad de su *ethos* y *cosmovisión* si utilizamos los términos de Geertz. En esta relación hombre-mundo, el cuerpo-espacio recurre a lo inmediato, a lo que en nuestro vivir enfrentamos en un diálogo y relación permanente entre lo individual íntimo y lo social público¹⁴.

12 El caso de Jorge Luis Ipuana (y otros pocos) se distinguía y diferenciaba de la mayoría. El estaba pagando prisión por haber asesinado a otro wayuu por un conflicto abierto debido a una deuda que el otro wayuu (muerto) se había negado a pagar.

13 Heidegger es uno de los primeros filósofos que comienza a pensar sobre la espacialidad, y lo hace mirando al hombre desde la preocupación del estar-en-el-mundo. A propósito de esto se escribe de él: “El mundo al cual el hombre está atado por la misma estructura trascendente de su existencia es, en primer lugar, un mundo de cosas. El ser de estas cosas, su verdadera y propia realidad, consiste en servir de instrumentos para el hombre, en ser *utilizables*. El poder ser utilizadas no es, según Heidegger, una cualidad de las cosas distinta de su existencia: es el mismo ser en sí de las cosas del mundo (Sein und Zeit, Parágrafo 15). El ser de las cosas está en consecuencia, subordinado y es relativo al ser del hombre; puesto que para el hombre encontrarse en el mundo significa cuidarse de las cosas, para las cosas *ser* significa ser *utilizadas* por el hombre. El fin último de la utilidad es, pues, la satisfacción (Ib., p. 84). Y la satisfacción supone la *proximidad* de las cosas al hombre, supone que ellas “estén a mano”, que puedan alcanzarse. En esta determinación se funda la espacialidad del mundo. El espacio no es una forma abstracta, sino que es el mundo de las determinaciones de proximidad o de alejamiento de las cosas, fundadas en su poder ser utilizadas. Por esto, el espacio no es una forma subjetiva, sino la estructura objetiva de las cosas en cuanto su ser es propiamente ese poder ser útiles (Ib., Parágrafo 23)”. *Historia del Pensamiento. Filosofía Contemporánea*. Pág. 306, Tomo 6, Sarpe, 1988.

14 Mary Douglas cuando afirma que la conciencia privada y el código público de la moral se influyen mutuamente, cita a David Pole “El código público que hace y modela la conciencia privada es a su vez rehecho y modelado por ella... En la real reciprocidad del proceso, el código público y la conciencia privada fluyen de consuno: cada uno surge a partir del otro y contribuye a su existencia, lo canaliza y es canalizado por él. Ambos, de igual manera, se corrigen y amplían (Conditions or Rational Enquiry: A study in the Philosophy of Value, 1961, págs. 91-92, Londres).

En lo narrado había un énfasis en la propia experiencia de ellos. Complejidad de casos me hacía centrarme en lo que cada uno de ellos era, o por lo menos en la pequeña referencia de vida que podía aprehender desde su discurso y la consideración del delito que lo había llevado allí. Sin embargo, todos, sin excepción, no se culpaban a sí mismos del delito que habían cometido. Los verdaderos culpables eran los espíritus del mal, quienes habían logrado que ellos realizaran el crimen desde la manipulación que estos seres habían hecho a su alma. Entre los seres mas terribles se encuentra *Wanülü*¹⁵. El significado que esta palabra tiene en la traducción que hace Ramón Paz Ipuana, expone de manera puntual y esclarecedora el significado del **mal**, y aquello que lo provoca y contiene. *Wanülü* es todo aquello que el wayuu teme y enfrenta:

“Es el Mal, o sea la oposición del Bien. Espíritu Maligno, personifica las potencias destructivas, las fuerzas negativas. La muerte, las enfermedades, las pestes, las calamidades, la miseria, el trastocamiento de todo cuanto existe. Wanülü, es la desarmonía y el desequilibrio. Es la maldad, los crímenes, el temor, la soledad, las guerras, las tragedias del hombre. Todas las cosas están sujetas a su acción envolvente, todo tiende al aniquilamiento, sin que se sepa cuándo, cómo, ni por qué. Wanülü es misterio. Enigma.” (302).

El mal es todo aquello que se opone al ser wayuu, a su existencia, implicando el cuerpo, la sociedad y la naturaleza¹⁶. Cualquier peligro que toque y afecte a una de estas tres partes de su mundo cosmológico afecta y atenta contra su existencia y la posibilidad de seguir siendo. El crimen implica una forma específica de **hacer** y por lo tanto de **ser**. Lo que va en contra, oponiéndose o negando el comportamiento legitimado socialmente, implica una agresión y violencia al orden y a la integridad de lo establecido.

El wayuu preso es una persona que se encuentra negado del desenvolvimiento normal y cotidiano de su sociedad. Se encuentra en un lugar propio del mal, su alma está siendo manipulada por estas fuerzas, y ésto no puede evitarse hasta tanto no salga de ese espacio.

15 En todos los textos de los autores que revisé aparece Yoluja siempre como el menos maligno frente a la maldad mas dramática de Wanülü. Yoluja es el alma de los wayuu recién muertos. Acercarnos a estas significaciones implica acercarnos a los orígenes del Mal, a lo mas destructor en la medida en que se define lo mas temido, aquello que mas se evita y de lo que mas se protegen, lo que es capaz de destruir con mas fuerza.

16 "La naturaleza indisciplinada indica la desviación, la enfermedad, que atemorizan al hombre y que le desalientan ya que son presagios de muerte. El hombre intenta continuamente eliminar de su cuerpo tales estados de desorden, dominarlos y ciertamente desde la infancia misma" (Françoise Loux, *El cuerpo. En la sociedad tradicional*, 1984, 15).

Así se encuentra en una condición no normal, negando el orden de la sociedad a la cual pertenece. La cárcel es el lugar donde el poder del mal es quien maneja, sin límites, el alma de las personas que se encuentran allí dentro. Todos los hombres que se encuentran dentro de la cárcel son víctimas de estos malos espíritus. A una persona puede estarlo manipulando a la vez varios espíritus. No sólo los presos son víctimas de las fuerzas del mal, todos, los guardias, los directores, los que hacen la limpieza, se encuentran atrapados por estos seres. Los que demuestran una conducta mas conflictiva, los mas "tremendos" pueden estar siendo víctimas de tres, cuatro, cinco espíritus.

¿Habrían Salidas Para Ellos?

La existencia de las fuerzas que participan en el crimen se imponen desde la autoridad que le otorga la manera en que el wayuu ha interpretado y explicado el mundo y al hombre inmerso y como parte de él. Es un juego de vida o muerte donde se prueban y complementan el orden y el desorden¹⁷. El crimen, la enfermedad¹⁸ y todo lo que amenaza al orden, obedece a un movimiento que se traduce en el juego donde hay que evitar, resistir y dominar a las fuerzas y poderes del mal con el objetivo de vencer su poder y capacidad para destruir al hombre y su existencia, que es el objetivo último del mal. El orden se ve alterado desde el crimen, las fuerzas del mal irrumpen ese todo establecido, alterando la configuración simbólica existente¹⁹.

La persona que ha cometido un crimen significa un peligro poten-

17 En estos últimos años ha preocupado de manera significativa a las ciencias sociales el problema del "desorden". Así encontramos a George Balandier con su libro *El Desorden (La Teoría del Caos y las Ciencias Sociales)*, Gedisa editorial, Barcelona, 1990. Dentro de la Antropología, aparece como una de las preocupaciones mas acentuadas, abordándola fundamentalmente desde la enfermedad. Uno de los trabajos mas comentados *Le Sens du Mal* de Marc Augé y Claudine Herzlich (éditions des archives contemporaines, 1984, Paris), donde intenta comprender la enfermedad, la muerte y el mal a partir de esta preocupación, abordándola desde la oposición Orden-desorden. También Mary Douglas, lo aborda como parte de las nociones de contagio y tabú en su conocido libro "Pureza y peligro" (Siglo XXI, Madrid, 1991)

18 Willian Hans tratando de comprender los rituales mayas contra la enfermedad afirma "En el discurso chamánico maya, el orden es en sí mismo la base del bienestar; la enfermedad y la calamidad se tratan explícitamente como un desorden que necesita repararse. Durante la ceremonia el desorden es una realidad vivida en el sufrimiento del paciente, así como un resultado potencial del procedimiento, que puede fallar. En este como en todos los casos, los valores se actualizan en estrecha asociación con sus contrarios". ("Copresencia y alteridad en la práctica ritual maya", En G. H. Gossen y otros: *De palabra y obra en el nuevo mundo*, Tomo 3, La formación del otro, siglo XXI Editores, Madrid, 1993).

cial para la sociedad²⁰. Hay que intervenir tratando de recuperar la normalidad que se ha perdido, tanto para el individuo como para todo el grupo parental y social. Esta pérdida de la normalidad se corresponden, en palabras de Geertz, con el mal y la injusticia, las cuales tienen que ver con amenazas a nuestra capacidad para formular sanos juicios morales (Cfr. 1992, 102).

El wayuu que está en la cárcel²¹ está marcado por sus acciones indebidas; no posee un lugar apropiado que lo legitime. Hasta que no salen de este espacio ellos permanecen fuera de la forma que dicta y exige la sociedad. Mary Douglas trabaja extraordinariamente en **Pureza y peligro** estas formas marginales y las salidas y posibilidades que las sociedades poseen para enfrentar a estas personas que se encuentran "fuera" del sistema social ordinario. Estas personas como seres marginadas²² se les puede aceptar acciones que vayan en contra con el deber-ser, con la forma aceptada y legitimada, y "toda precaución contra el peligro debe proceder de los demás (Cfr. 110).

Pero qué salidas existen para estas personas que se encuentran en ese espacio y en ese tiempo fuera del sistema. Estos hombres no son culpables de la falta o crimen que han cometido. Son los espíritus del mal a quienes se deben enfrentar, y los wayuu lo hacen evocando todo la cosmogonía, toda la ética que les hace hombres wayuu. Estando en trabajo de campo supe que varios de los presos wayuu

19 "Concediendo que el desorden destruye la configuración simbólica, hay que reconocer que igualmente ofrece los materiales de ésta. El orden implica la restricción; entre todos los materiales posibles, se ha hecho una limitada selección y de todas las relaciones posibles se ha usado una serie limitada. Así que siendo el desorden, por deducción ilimitado, en él no puede realizar una configuración simbólica, pero su potencial de configuración es indefinido. Tal es la razón por la cual, aunque pretendemos crear el orden, nos condenamos sencillamente el desorden. Reconocemos que es destructor con respecto a las configuraciones simbólicas existentes; igualmente reconocemos su potencialidad. Simboliza a la vez el peligro y el poder" (Mary Douglas, 1991, 107).

20 Cuando Mary Douglas se pregunta si la contaminación toca a la moral de modo arbitrario o no, se responde "tenemos que considerar más de cerca las situaciones morales y pensar en la relación que existe entre la conciencia y la estructura social. De modo general, la conciencia privada y el código público de la moral se influyen mutuamente sin cesar" (1991, 151).

21 "Dado que no existe espacio sino como creación cultural, este espacio por definición no puede jamás ser neutro: sobre éste se proyectan todos los sistemas de clasificación simbólica que la sociedad ha adoptado en él, reflejándose el sistema social mismo; en el espacio el sistema se materializa y se refuerza continuamente" (Fiore, 1985: 3)

22 Esta persona no tiene culpa de su situación anormal. En general, este es el modo en que nosotros consideramos a los seres marginales dentro de un contexto que no es ritual sino secular. Los peritos sociales, en nuestra sociedad que se ocupan de la suerte de los expresidarios comprueban la dificultad de asegurarles empleo fijos debido a la actitud general de la sociedad. Al hombre que ha pasado algún tiempo "dentro" se le coloca permanentemente "fuera" del sistema social ordinario. Si no existe ningún tipo de rito de asimilación que pueda asignarle definitivamente un nuevo puesto, permanece al margen, junto a otras personas a quienes de modo similar se atribuye irresponsabilidad, resistencia a la enseñanza y todas las actitudes sociales equivocadas" (110).

saldrían en libertad. Cuando llegué a la casa de Bartolo, uno de los wayuu libres, estaba viviendo un *encierro*. Se encontraba en una de las habitaciones de la casa pero nadie podía verlo sino su madre y la mujer que estaba realizando el ritual. Permanecería varios días encerrado. Le habían realizado un baño la misma noche que salió de la cárcel, lo que garantizaba que los espíritus del mal habían salido de su cuerpo y de su alma. Todo el poder del mal que él llevaba encima “como un manto”, manipulando a su alma, había que enfrentarlo y tratar de superarlo.

Este rito²³, “*el encierro*”, como ellos lo llaman, es la situación álgida y mas dramática de la lucha contra el mal, donde el hombre aspira superar las consecuencias de la vulnerabilidad del alma y del cuerpo, para superar y resolver el conflicto que se ha abierto desde el crimen. En principio la persona ha actuado indebidamente porque ha estado manipulada por las fuerzas del mal, luego esta condición se redimensiona al encontrarse en un espacio donde las fuerzas del mal ejercen un poder dominante sobre los hombres que allí dentro se encuentran. El rito se contrapone a esto, manipulando a la persona en el acto mas íntimo posible, donde se desea y pretende superar al mal a través de la limpieza, protección y fortalecimiento de su ser, mas allá del hacer específico del individuo y de toda culpa. Al hablar del crimen se hace necesario hablar del rito de la Contra como acción practicada de manera personal e individual. Así abordan el cuerpo²⁴ como centro esencial del propósito del rito. Al wayuu que encierran lo están protegiendo, lo están guardando en lo mas íntimo, lo mas cerrado de la casa. **Patt** significa salón, pero también significa “vientre de la madre”. Este rito es profundamente personal e íntimo y acaso las palabras de Mery Douglas se ajusten a esta práctica ritual wayuu cuando considera la fuente del simbolismo ritual de este tipo de rituales (personales e íntimos) mas rico en su mensaje (Cfr. 132). El rito de la Contra se realiza en la persona que ha cometido una falta considerada como crimen dentro de la normativa ética y jurídica de la sociedad

23 Ver “Crimen y Ritual en la Sociedad Wayuu”, Yanet Segovia, Madrid, 1994 (trabajo presentado a la Universidad Complutense de Madrid, para optar la Suficiencia a la Investigación en el Doctorado Antropología de América)

24 “El cuerpo es un modelo que puede servir para representar cualquier frontera precaria o amenazada. El cuerpo es una estructura compleja”. A propósito de los ritos de excreción, afirma, que no se pueden interpretar “a no ser que estemos dispuestos a ver en el cuerpo un símbolo de la sociedad, y a considerar los poderes y peligros que se le atribuyen a la estructura social como si estuvieran reproducidas en pequeña escala en el cuerpo humano” (133)

wayuu. El rito del encierro con la Contra es una excelente manifestación de asimilación. Una vez que el rito termina, lo cual lo celebran con una comida colectiva, se celebra la recuperación de la persona que estuvo temporalmente fuera de su espacio social y cultural. Es una especie de renacimiento de la persona afectada. Con este ritual se supone que las fuerzas del mal han abandonado a la persona, lo que hace que, sin duda, se integre con todas sus posibilidades y fuerzas, como un individuo más a su sociedad. Todo el mundo sabía que Bartolo era un wayuu “tremendo y con mucho mal dentro”. Sin embargo para su familia y para la sociedad él quedaría limpio de todo mal. Los límites que el wayuu posee para considerar recuperable a una persona vulnerada por el **mal** es asombrosamente amplia “casi nunca perdemos la esperanza de retirarlo del mal”. Sin embargo, también existen las personas para las cuales no hay remedio. Arcadio, uno de los presos que también fue puesto en libertad, no le harían, como a Bartolo, el ritual del encierro. Había sido “abandonado” por su familia hacía mucho tiempo. Arcadio era un hombre callado, más bien tímido pero accesible. Él había pertenecido a “bandas” que funcionaban entre Venezuela y Colombia. Habían cometido varios asesinatos (a wayuu y a criollos). Sus constantes faltas y su poca fuerza para resistir a los poderes del mal significaba que era un alma ya perdida, ya no había posibilidad de recuperarlo, de liberarlo de este mal que acecha sin tregua y sin descanso. Uno de los presos, compañero de Arcadio, me pedía que lo ayudara, pues ya no tenía ninguna posibilidad de recuperar su condición de wayuu con todos sus derechos y posibilidades. Ésta circunstancia, en una sociedad como la wayuu, es perder el origen, la identidad que lo identifica con aquello que ha creído que es. Es la desolación y el abandono aún en los wayuu que han violado el **deber ser** que se les exige como hombres wayuu, participando como delincuentes comunes dentro de la violencia propia de la sociedad criolla. Jorge Luis, habiendo vivido varios años compartiendo la cárcel con Bartolo, Nicario (y otros con similares características) me decía que esas alma no tenía remedio, que estaban perdidos para siempre. *“Esos eran espíritus de gente mala, no tiene escapatoria. Gente de esos jodíos que matan gente, así, sí. Como esos que estaban aquí riendo hace rato, mucho mal dentro, mucho espíritu del mal aquí en la cárcel, lugar del mal”* A pesar de lo dicho por Jorge Luis, en todos los años que he estado trabajando con el crimen en esta sociedad, Arcadio fue uno (de sólo dos casos que conocí), en donde alguien había sufrido el abandono de la familia. La esperanza por recuperarlos es permanente, a pesar de que muchas veces los espíritus del mal lo-

gran vulnerar y manipular una y otra vez el alma de algunos de ellos. Pero una y otra vez también los wayuu insisten en enfrentarlos y derrotarlos.

Ser wayuu para esta sociedad no es ser cualquier tipo de persona, es por el contrario poseer una forma determinada de ser, a quien se le exige un hacer específico que se traduce en su pensar, actuar y sentir. El crimen tal como ellos lo conciben es ir en contra de esta forma específica de ser hombre. El ritual se opone a la realidad que está viviendo el individuo, frente a otra que busca recuperar un nuevo orden de integridad a partir de la anulación de lo que ha sido alterado, imponiendo lo verdadero, lo originario.

Cuando entré por primera vez a la cárcel, sabía muy poco de esta sociedad y de cómo ellos entendían y enfrentaban el crimen. Lo que he podido comprender, o interpretar, lo he logrado desde los principios que constituye a esta sociedad como cultura con todo su entramado de símbolos y significaciones, pero también desde la experiencia personal e íntima que cada uno de estos wayuu vivencia como individuos. Afortunadamente, para ellos, esta sociedad, posee la posibilidad de eliminar y superar la condición de exclusión y marginalidad a la que se someten frente al acto del crimen y frente a la permanencia en la cárcel. El crimen, tanto en el propio acto perturbador (en aquello que hizo posible que fuera), como en aquello que se le opone, para tratar de recuperar el equilibrio y el orden perdido, evoca al cosmos, con todas las fuerzas y poderes. El crimen le otorga al wayuu la posibilidad de pararse frente a sí. Le permite mirarse una vez mas como hombre inmerso en una cosmovisión que le pertenece y lo define. También le permite revisar, ponerle nombre y calificar aquello que ha hecho y que debe corregir para mantener su ética, su ethos. De esta manera, toda su historia, la que le pertenece como hombre individual y como hombre social y cultural, se coloca frente a él explicando las razones primeras de su comportamiento y de su condición, advirtiéndole de los riesgos, pero dándole también la oportunidad para permitirle continuar siendo el mismo, idéntico.

Bibliografía

- AUGÉ, Marc. **Le sens du mal, Antropologíé, Histoire, Sociologie de la maladie.** Editions des Archives contemporaines, Paris, 1984.

- AUSTIN, John. **How to do Things with Words**. Clarendon Press, Oxford, 1962
- BAJTIN, Mijail. **Estética de la Creación Verbal**. Siglo XXI, Madrid, 1982
- BALANDIER, George. **El Desorden. La Teoría del caos y las Ciencias Sociales**. Gedisa. Barcelona, 1990.
- DOUGLAS MARY, **Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de Contaminación y Tabú**. Siglo XXI, Madrid, 1991.
- GEERTZ, Clifford. **La interpretación de las culturas**, Gedisa editorial, Barcelona, 1992.
- JÜERGEN, Franzke. "El mito de la historia de vida", En: **Historia y Fuente oral**, Nº 2 (*Memoria y biografía*), 1988.
- LANGNESS, L. "Usos potenciales de la Historia de vida en antropología", En: **Las Historias de vida en Ciencias Sociales. Teoría y práctica**. Nueva Visión, Buenos Aires, 1975.
- LOUX, Françoise. **El cuerpo en la Sociedad Tradicional**. José de Olañeta, Editor, Hurope. Barcelona, 1984.
- PAZ IPUANA, Ramón, **Mitos, Leyendas y Cuentos Guajiros**. Instituto Agrario Nacional, Caracas, 1993.
- SEARLE, John. "Human Communication Theory and the Philosophy of Language: Some Remarks". En. **Dance**. Cornell University Press. 1967.
- "What is a speech act?". M. Black, comp. En: **Philosophy in America**. Ithaca, Cornell University Press. 1967
- SEGOVIA, Yanet. **Crimen y Ritual en la sociedad wayuu**. (Trabajo de *Suficiencia Investigadora*). Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 1994.