



## Creaciones míticas y representación del mundo: el ganado en el pensamiento simbólico Guajiro

Michel Perrin

C. Lévi-Strauss ha desmenuzado, en sus *Mythologiques*, los mecanismos de un "pensamiento mítico" sometido a leyes propias y tendente siempre a incluir el mayor número de elementos en un sistema coherente, y ha estudiado en profundidad los modos de transformación de los mitos o de los "sistemas míticos" en el espacio (1964, 1966, 1968, 1971). Sin embargo, las reacciones directas de los mitos ante las innovaciones o los acontecimientos históricos han sido poco analizadas. Si el pensamiento mítico subyace a las representaciones que las sociedades se hacen de su mundo y estructura sus universos al imponerles leyes o tendencias, ¿qué sucede cuando se presentan novedades o intervienen cambios, caso hoy en día muy frecuente? Esta es la cuestión que vamos a tratar, pero de acuerdo con una óptica modesta, puesto que está limitada a un tema único y a una sola sociedad: analizaremos la manera cómo los Guajiro de Venezuela y Colombia (los *Wayuu*) "conciben el ganado", apoyándonos principalmente en su literatura oral. Pero no nos limitaremos a un análisis formal en el que sólo se tenga en cuenta lo más espectacular. La heterogeneidad de los datos nos llevará por el contrario a situarnos en varios niveles de análisis, lo que permitirá comprobar que en una sociedad "semiabierta" como la de los Guajiro, el trabajo interno de readaptación y de búsqueda de coherencia del "pensamiento mítico" permanece siempre inacadado en razón de las siempre crecientes influencias exteriores y de los ajustes perpetuos que ellas imponen.

"Es muy rico", "tiene muchísimo ganado". Las dos expresiones son equivalentes en el pensamiento tradicional Guajiro. "Ser pobre", "estar mal", es tener poco o ningún ganado. Estar bien, ser rico, es tener mucho. No poseer ningún rebaño, hecho raro hoy en La Guajira, era al principio de este siglo "ser un *Kusina*", un *Wayuu Kusina*, es decir, un Guajiro marginal o un "indio salvaje"<sup>1</sup>.

Nota editorial: La traducción del manuscrito francés original fue realizada por Miguel Bustillos. Agradecemos a E.E. Mosonyi sus observaciones sobre la traducción de algunos términos Wayú.

<sup>1</sup>*Washirüün ma'in*, "es muy rico", *kamülüinshi ma'in*, "tiene mucho ganado" (forma verbal posesiva derivada de *amülüün*, "ganado", "animal doméstico"). "Riqueza" se dice también *anain akuaítpa*, literalmente "buena manera", es decir "bienestar", por oposición a *mojuin akuaítpa*, la mala manera, el "malestar". Ser pobre se dice también *mülüua*, "estar desesperado", "estar triste", o *kamamüünwaa*, literalmente, "carecer de ganado". Existen por otra parte amuletos particulares llamados *washirüpii*, literalmente, "droga para la riqueza" (ver Perrin 1986b, II: 595-614). Sobre la noción de *Kusina* se darán precisiones en "El hombre blanco en la simbología Guajiro" que será publicado en esta misma revista.

Hoy en día la cultura Guajiro es de tipo pastoril, caracterizada por una fuerte jerarquización entre los diferentes grupos sociales, y bien podemos imaginar la importancia de las conmociones que la cría de ganado ha introducido en una sociedad inicialmente igualitaria y fundada probablemente en una economía de caza, (y de pesca en las zonas costeras), de horticultura y de recolección.

A principios del siglo XVI es cuando llegan de Europa las primeras cabezas de ganado destinadas a los colonos españoles de las regiones septentrionales de América del Sur. Desgraciadamente ningún cronista ha evocado las impresiones producidas en los Guajiro por estos animales nunca vistos. Se sabe únicamente que algunos indios se familiarizaron muy pronto con bovinos y équidos. ¿Este interés podría haber sido estimulado por dificultades propias de la sociedad Guajiro en la época de la conquista? Entre ellas, las más probables serían una fuerte presión demográfica o una reciente llegada a un medio no apto para nutrir convenientemente a un grupo grande de cazadores-horticultores en un territorio pronto limitado por un cordón de colonos. Sin embargo, este paso al pastoreo fue un fenómeno progresivo resultado de reacciones en cadena, de ampliaciones de diferencias inicialmente mínimas y de procesos de retroacción. Algunos datos dispersos permiten proponer un escenario. Sin embargo, éste debe ser considerado con precaución, puesto que hasta finales del siglo XIX los registros sobre La Guajira fueron siempre fugaces y externos, ya que ninguna administración civil, militar o eclesiástica había podido instalarse en el territorio de forma permanente.

Al principio de la conquista, curiosos o aventureros, los Guajiro atacaron pronto los rebaños españoles considerándolos como una caza más fácil que la del venado caramerudo o la del venado matacán (*Odocoileus virginianus* y *Mazama americana*). Después, razzia y robo contribuyeron a la formación de rebaños semisalvajes de bovinos y de équidos, convertidos enseguida en un rebaño cada vez más controlado, sistemáticamente acumulado y extendiéndose progresivamente a nuevas células familiares Guajiro. Pero esto no son más que hipótesis. En realidad, se tiene muy poca información sobre la forma de difusión de la ganadería en La Guajira y sobre las readaptaciones de la sociedad a las obligaciones impuestas por esta técnica. Los misioneros capuchinos, a pesar de sus breves tentativas de pacificación y evangelización, puede que hayan jugado un papel significativo en este aprendizaje. Sin duda a esto contribuyeron también los contactos frecuentes de los Guajiro con otros extranjeros, hostiles a los españoles. Holandeses, franceses e ingleses, piratas o traficantes del Mar de los Caribes en busca de perlas o de metales preciosos, mercaderes de esclavos van, en efecto, a pedir a los indios que les provean de ganado a cambio de armas de fuego, que permitirán a su vez a los Guajiro acometer con éxito nuevas razzias o hacer frente a los ejércitos españoles que quieren poner fin a esta colaboración.

En esta iniciación técnica al pastoreo participaron tanto los esclavos negros que atravesaban el territorio indio o se quedaban de grado o por fuerza entre los Guajiro, como los colonos y los mercaderes instalados cerca del territorio indígena con quienes los indios mantenían relaciones, ya fueran pacíficas o belicosas. Pero la fuerte proporción de etimologías españolas en los términos Guajiro para designar los animales domésticos, en los calificativos que precisan el color de su pelo y en todos los términos que designan los arreos de caballos, de mulas o de burros, prueban la influencia dominante de la sociedad colonial hispana en este fenómeno

de adopción de la ganadería<sup>2</sup>, sin hablar de la transposición por parte de los Guajiro de los "hierros" españoles como signos de propiedad de los matrilineajes (ver Perrin 1986a: 221-223).

Por otra parte, la utilización del caballo como montura va a proporcionar a los indios una gran movilidad, al tiempo que aumenta su poder militar. A la vez moneda y alimento, el ganado tendrá también un papel crucial en la diversificación interna de la sociedad tradicional. Conflictos entre linajes y jerarquización se desarrollarán, beneficiando siempre, a largo plazo, a los poseedores de ganado.

Por último, desde el punto de vista puramente técnico, se puede imaginar con facilidad, en esta península semidesértica, la importancia de la búsqueda de agua, vital para hombres y rebaños, en la reorganización de la sociedad. Los pozos tradicionales, por profundos que sean, se agotan en plena estación seca y obligan a los ganaderos Guajiro y a sus rebaños a un éxodo provisional hacia tierras mejores. Las lluvias tormentosas mal repartidas, y un desfase corriente entre principio y fin de la estación de lluvias de un extremo a otro de la península, de hecho han condicionado un tipo particular de transhumancia. Y son los lazos de parentesco o de alianzas y las relaciones de poder las que determinan el libre acceso o la prohibición de ciertos puntos de agua o de pastos protegidos de la sequía. Se puede imaginar también el papel de los factores ecológicos que han ido variando, en el curso de los últimos siglos, por la introducción y el desarrollo de los rebaños: la recesión de zonas de caza en beneficio de zonas de pastoreo, seguido después por un pastoreo excesivo, han contribuido en gran medida a una permanente búsqueda de nuevos equilibrios (precisaremos también este punto en el próximo artículo "El hombre blanco en la simbología Guajiro").

De todas formas, el pastoreo estaba al inicio del siglo XX tanto o más extendido que en la actualidad por toda La Guajira. Tal como es el caso actualmente, cabras y ovejas predominaban en las regiones más accidentadas y más secas del noreste de la

<sup>2</sup> La vaca se denomina *pa'a*, del español "vaca", el toro joven castrado *newi*, del español "novillo", del cual deriva igualmente el nombre Guajiro de la novilla, *nei'uuna* (o *neiniuuna*). *Wei*, de "buey", es el toro. A la cabra se la denomina *kaa'ula*, del español "cabra", y a la oveja *anneri*, del español "carnero". La etimología de la palabra *ama*, que designa al caballo, es oscura. Pero *paruuta*, que designa al équido macho, burro o caballo, viene del español "padrote". La mula se llama *muula*, del español "mula", y el burro *pilliki*, del español "borrico".

Los nombres que dan a los diferentes colores de pelo de los animales se derivan frecuentemente del español. Veamos algunos ejemplos:

Color	Nombre Guajiro	Nombre español	Especie designada
Ceniza	<i>Süniisü</i>	Ceniza	Caprinos, ovinos
Marrón gris	<i>Skuulu</i>	Oscuro	Equidos
Gris ratón	<i>Ratuuna</i>	Ratón	Equidos (sobre todo burros, mulas)
Negro	<i>Sawa'ache</i>	Azabache	Caprinos, bovinos, cánidos
Ruano	<i>Ruuana</i>	Ruano	Equidos (caballos)
Amarillo	<i>Meraali</i>	Melado	Equidos (caballos)
Blanco terroso	<i>Pariisa</i>	Barroso	Bovinos (caballos)
Gris azul	<i>Moolo</i>	Moro	Equidos

Incluso numerosos términos técnicos en relación con los animales domésticos derivan del español. El abrevadero se llama *anuzua*, probablemente del español "canoa" con que a veces se designa en Venezuela al abrevadero; *mane'ea*, del español "manea", designa la atadura de las patas delanteras; *türiia*, que viene de "esterilla", es el nombre de la "albarda"; *süia*, de "silla"; *sipulu*, de "espuela"; *püsalu*, de "bozal", etc.

península, mientras que los bovinos estaban presentes en igual cantidad en la zona suroeste, más llana y más húmeda. Por todas partes mulas, caballos y burros servían de montura, a diferencia de hoy en que los transportes a motor, comunitarios o públicos, han suplantado a los équidos, al menos en largas distancias.

En la actualidad, sin embargo, los Guajiro son todos, ideal o realmente, ganaderos. Incluso aquéllos cuyos ingresos principales proceden del contrabando o del pequeño comercio poseen un rebaño (con las raras excepciones de los que, idos hace largo tiempo a vivir en los suburbios de la ciudad, habrían perdido toda relación con el territorio tradicional). Todos, pues, participan de una "ideología" de sociedad pastoril.

El ganado constituye un aporte sustancial a la alimentación, regular para los ricos, más ocasional para los pobres, y es un valor de intercambio esencial con la sociedad criolla. Pero es también, no lo olvidemos, el centro de todas las prácticas sociales. La distribución, la reclamación, el intercambio de ganado marcan todas las relaciones individuales o familiares, aunque el dinero entre también hoy en esta circulación de bienes. Prestaciones de ganado con motivo de matrimonio, de funerales o de arreglos de justicia, sacrificios de ganado durante las sesiones chamánicas o los bailes *yonna*, gratificaciones en ganado, etc.: los status sociales, los valores, las posiciones se miden en términos de ganado, en "equivalente-ganado".

¿Qué piensan del ganado y de la cría los Guajiro que hace cuatro siglos todavía eran probablemente cazadores, recolectores y horticultores? ¿Cómo lo han integrado en su pensamiento simbólico? ¿Es posible discernir, entre todas las informaciones que están hoy día a nuestra disposición, los efectos de esta adaptación al pastoreo sobre la literatura oral y el pensamiento mítico, de este paso de una economía de subsistencia a una economía cuasi capitalista, fundamentada en parte en la acumulación de la propiedad, en el comercio exterior y en la defensa de una jerarquía muy fuerte?

Existen, en efecto, relatos ejemplares que tratan en diferentes niveles, de manera más o menos indirecta, y a veces sutil, el problema de los orígenes y de la difusión de los animales domésticos, y el de la aparición de la riqueza o de las condiciones de su desarrollo.

\*\*\*

Pero antes de examinar algunos de ellos conviene recordar la clasificación Guajiro de las especies animales, la cual está esquematizada en la Figura 1.

La palabra *uchii* (a veces escrita *wuchii* o *wüchi*) es polisémica ya que aparece en diferentes niveles clasificatorios: en primer lugar es un nombre "supragenérico" que designa tanto al animal salvaje en general, como a un animal extraño asimilado a un ser sobrenatural, generalmente un *wanülüü*; así, en ciertos contextos, *uchii* y *wanülüü* son sinónimos. Entendido como animal salvaje, *uchii* se opone a *mürülü* (o a su forma "relativa" *amülüün*), que designa el conjunto de animales domésticos o domesticados. El término *uchii* designa, por último, el conjunto de pájaros al cual generalmente se asocia el de los insectos voladores. En este nivel los Guajiro distinguen generalmente otras tres grandes clases: la "fauna de tierra" (*she'e mma*), la "fauna de agua dulce" (*she'e wüün*), y por último la "fauna marina" (*she'e palaa*), traduciendo por "fauna" la palabra *she'e* (o *je'e*) que, en su significado más amplio, designa el conjunto de animales que se encuentran en un medio determinado (una especie de "nicho ecológico"), y más específicamente un parásito, tal como el piojo (llamado *mapüi*, pero también a veces *she'e tepichi*, literalmente, "parásito de niño"). Sin embargo, con la palabra *she'e* a veces

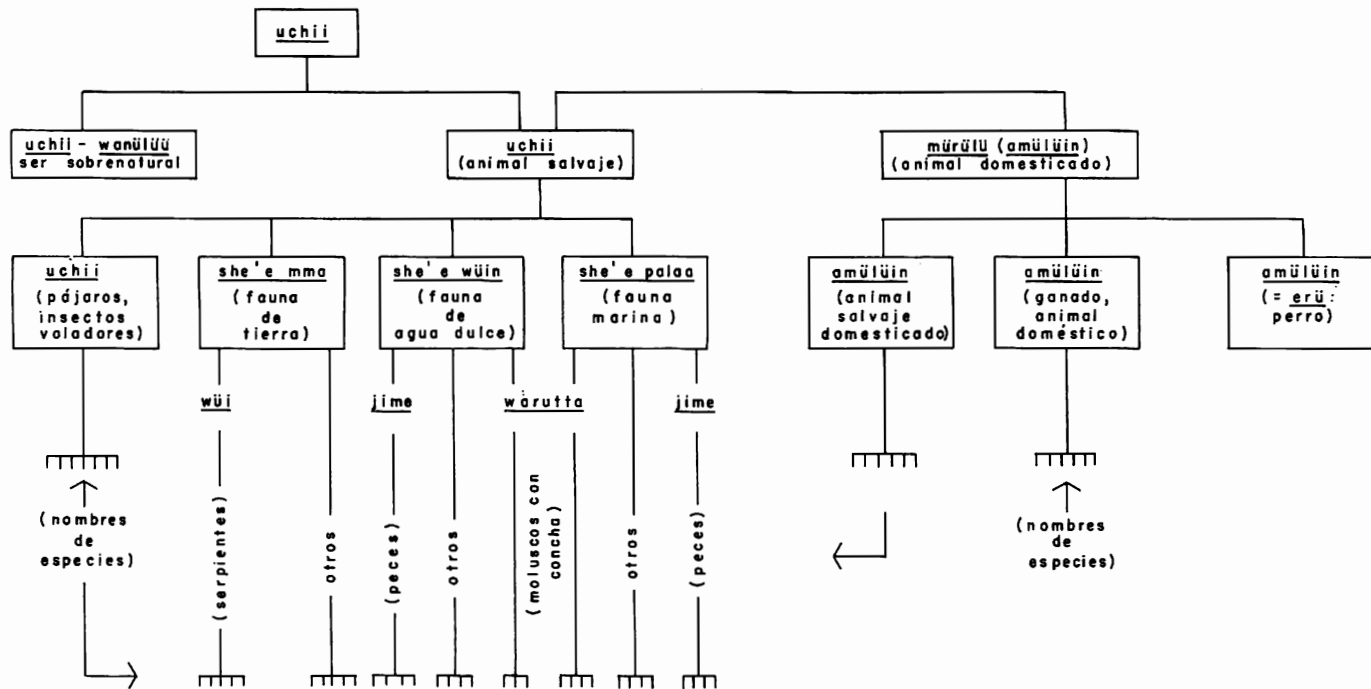


FIGURA 1  
CLASIFICACION DE LAS ESPECIES ANIMALES

sustituyen las expresiones más neutras *sūchira* o *sūtpale*. Estas tres clases se dividen en subclases de las cuales algunas están próximas a nuestras clasificaciones (serpientes, peces, moluscos de concha), y otras, por el contrario, son muy singulares, tal como la subclase de los *she'e mma ittüsü*, "los animales asociados a la podredumbre" (pues se nutren de ella). Este último tipo de clasificación, muy "abierto", parece ser, por otro lado, muy variable de un lugar a otro.

La categoría *amülüin* designa tres grupos muy desiguales: los animales domésticos, los animales salvajes domesticados y los perros (*amülüin* es entonces sinónimo de *erü*, el nombre específico para perro). Pero los Guajiro sustituyen a veces la oposición *uchii / amülüin* por la oposición más restringida *unapüjatüin* ("los del monte")/*michipajatüin* ("los de la casa"). Existen también, evidentemente, clasificaciones utilitarias que oponen, por ejemplo, los animales comestibles (*ekünajüi*) a los no comestibles (*mekajusai*), etc.

He registrado más de trescientos nombres Guajiro de especies animales: cerca de ochenta para pájaros, unos cincuenta para mamíferos salvajes y domésticos, otros tantos para insectos, más de treinta para peces, unos veinte para serpientes, más de una decena para otros reptiles, etc. Cerca de una quinta parte de las especies son hoy consideradas como comestibles, pero en realidad son muchas menos las consumidas en razón de los cambios en los hábitos alimenticios debido a la economía de mercado.

\*\*\*

### Las ovejas son de La Guajira

Las ovejas venían a pastar a la orilla del mar,  
todos los días, todos los días,  
conducidas por un pastor, o por su propietario.

Pero un día, tuvieron que regresarse.  
Había llovido mucho y aún llovía.  
Las ovejas no podían llegar a la playa.  
Había demasiado agua, y tomaron otro camino.

La noche siguiente pudieron pasar.  
El agua se había secado, se podía recorrer la playa.  
El pastor siguió la huella de sus ovejas.  
Pero la noche estaba ya muy oscura.  
Tuvo que dormir cerca de la orilla:  
ya no podía orientarse, era imposible continuar la marcha.

Entonces oyó a las ovejas que luchaban.  
Sus animales combatían a topetazos contra ovejas que venían del mar.  
-¡Qué clase de ovejas son éstas, se decía el hombre,  
nunca las he visto tan grandes!  
Sus animales no podían nada contra ellas...

Cuando el día estaba a punto de levantarse,  
las ovejas que habían atacado regresaron al mar.  
Y las otras, las de casa, las siguieron.  
Se metieron en el agua y desaparecieron.  
No se las vio más nunca: las olas del mar se las tragan.

Sólo habían quedado las pocas que el pastor había conseguido atrapar.

Por eso dicen los Guajiro:  
-Hay ovejas en el mar.

Las ovejas no han venido de otra parte, como algunos aseguran,  
ni las vacas, ni las cabras...

¿De dónde podrían haberlos traído?  
¡Vienen de esta tierra, son de este país!

Los que dicen:

-Vienen de otras partes,  
son mentirosos.

¿De dónde vienen los venados?  
Y los conejos, ¿de dónde los han enviado?

Todo lo que se encuentra aquí, estaba aquí ya antes.

(Narrado por Ilisho Jayaliyuu, alias Felipe Fernández, el 6 de septiembre de 1969 en Ayajui, Guajira venezolana. No. col. Perrin: I.03.03.B8f).

Este relato no es un mito, "una historia que cuentan los viejos" (*sükajala alaülayu*) nos precisó su narrador, sino una "historia verdadera" (*sükuaítpa shimüin*), que le ocurrió un día "a alguien del que se ha olvidado el nombre" (ver Perrin 1976a: 127; 1980a: 136, nota 2). De hecho, es una respuesta implícita a lo que dicen los "no creyentes". Es un argumento dirigido a los *alijuna* (los blancos) o a los Guajiro influenciados por los blancos, que niegan el origen autóctono de los animales domésticos, pretendiendo que han sido traídos de Europa por los primeros colonos, frente a la enseñanza de los relatos tradicionales que describen la aparición del hombre y de su ganado en tiempos de Maleiwa, como todavía nos lo explicaba Simón Epieyuu en 1981:

Con arcilla, Maleiwa dio forma a los Guajiro.

Después dibujó las marcas de los clanes.

Esta será la marca de los Epieyuu.

Esta otra la marca de los Jayaliyuu.

Así será el hierro de los Jinnu ...

Inmediatamente Maleiwa distribuyó el ganado.

-Si lo atiendes, te harás rico, dijo Maleiwa.

Fue Maleiwa quien hizo todo esto en otras épocas.

No fue el extranjero blanco, el *alijuna*.

Pues incluso su nombre no se conocía todavía.

(Tomado de Perrin y Arlaud 1983, 1ra parte).

Frente a la verdad histórica de los blancos, la palabra tradicional prevalece. Ilisho Jayaliyuu, el narrador, lo afirma con ardor concluyendo que tanto la caza como los animales domésticos tienen el mismo origen. ¿Pues -sugiere su relato- no sufren ambos el control de un poder próximo? En el mar, como en la tierra, dicen los mitos Guajiro, reinan unos grandes "señores" de todos los animales. Estos "señores", o más exactamente estas "señoras", son las Pulowi, asociadas a varios emisarios y muchos delegados que representan a las diversas especies: señores de las tortugas, señores de los venados, y también, ... señores de las ovejas (ver Perrin 1976a: 53-57, 144-155; 1980a: 58-62, 156-168).

\*\*\*

Aquí vale la pena hacer una observación. Aunque las Pulowi son consideradas como las señoras últimas de los animales, no siempre se les hace referencia explícita. Los relatos Guajiro evocan con frecuencia intermediarios, emisarios que pueden tomar, por ejemplo, los rasgos de un "señor de las tortugas", de una "encantadora de venados" o de una "abuela" de tal o cual especie; o bien de un *wanülüü* o de un animal

extraordinario: venado blanco de cuerno muy grande, enorme tortuga marina o inmensa raya que poco a poco atraen al cazador o al pescador abusivo al antro de su señor, tanto si se le nombra como si no. Estos diferentes niveles de relación entre Pulowi y los miembros ordinarios de las especies de animales pueden representarse del modo siguiente:

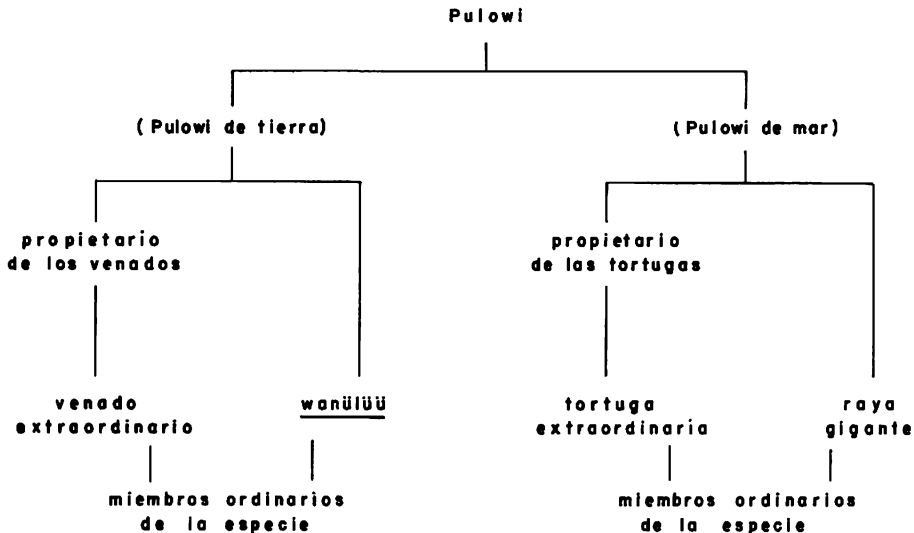


FIGURA 2  
RELACIONES ENTRE PULOWI Y LAS ESPECIES ANIMALES

La noción de "señor" (de los animales) es traducida por múltiples expresiones de las cuales las más corrientes son las siguientes: *kamülüün-kai (-kat)*, literalmente, "el que tiene como animales domésticos...", que se encuentra en una frase como: *kamülüüinkat tüü iramakaleiru süpüshu'a*, "la que tiene como ganado todos los venados" (se sobreentiende: los venados la obedecen del mismo modo que el ganado obedece a los hombres); *süpayalainkat*, "la que subyuga", término que con seguridad deriva de *apaya*, "hermano mayor", el cual se considera capaz de subyugar a sus hermanos menores.

Las formas verbales utilizadas con más frecuencia para designar las relaciones de la caza con su señor, o recíprocamente, son: *kalaiüajaa (kalaiülaa)*, "tener por jefe" (de *alaiüla*, "tío materno", "anciano", y por extensión "jefe" de matrilinaje); *koushuwaa*, "tener por abuela" (de *oushu*, "abuela"); y por último *kamaana*, "poseer".

\*\*\*

Las ovejas marinas son emisarias de una Pulowi, y por lo tanto son seres *pülasü*, es decir, asociadas a lo "sobrenatural" tal como los Guajiro lo conciben: un conjunto llamado *pülasü*, que he decidido llamar "otro mundo" o "mundo *pülasü*", el cual es la parte oculta y potente de este mundo, complementaria y esencial, pues se supone que todos los infortunios y muchas decisiones humanas se originan en él, así como



los seres marcados por su potencia, los cuales son peligrosos, sagrados, etc. Entonces si las ovejas *pūlasü* le han arrebatado al pastor parte de las ovejas domésticas es para significarle el origen primero de todos los animales, sean domésticos o salvajes, y recordarle también la deuda inextinguible que los hombres mantienen con los señores de los animales. Al mismo tiempo se prueba el origen Guajiro de las ovejas: si hubieran tenido origen extranjero, si fueran *alijuna*, no habrían obedecido a las fuerzas *pūlasü* de los animales marinos. Pues, los Guajiro lo saben e insisten en este punto, el mundo de los *alijuna*, de los extranjeros, no está sometido a las mismas leyes que el mundo Guajiro. Es distinto, es diferente: "los *alijuna* no conocen a Pulowi, ni a Juya, su mundo no es el nuestro" (ver también Perrin 1986a: 217). Las ovejas y, por extensión, todos los animales domésticos son pues de La Guajira. El evento habría podido ser interpretado simplemente como la falta de un pastor que, extenuado e incapaz de prever una fuerte marea entrante, condenó a sus ovejas a ahogarse. Pero los Guajiro han preferido interpretarlo como una experiencia crucial que prueba que el ganado es autóctono.

Además, este tipo de relato calcado del modelo tradicional de las historias de cazadores abusivos (ver Perrin 1976a: 62-72, 228-233; 1980a: 68-78, 246-252) sugiere a los ganaderos Guajiro que, incluso domesticados, los animales no pertenecen de una forma completa a los hombres. Por otra parte, en otro relato, al que nos referiremos más adelante, se encuentra una propuesta similar. Un semental "perverso" se lleva las yeguas del rebaño de una rica propietaria negligente. Esta descubrirá más tarde que el semental realmente es un emisario de Pulowi y de Sol que protestan de este modo contra los maltratos que la mujer dejaba infligir al ganado a su cargo. Del mismo modo que impone la moderación a los cazadores, el "otro mundo" (o mundo *pūlasü*) impone a los ganaderos deberes y obligaciones estrictas para con sus animales. Para los que no las cumplen hay castigo y venganza; enfermedad o pobreza se abaten sobre el negligente. Sin embargo, al pasar de la caza a la ganadería, se pasa de una lógica de la deuda a una relación mucho más ambigua. En efecto, recordémoslo, la muerte de los seres humanos es en parte el precio que hay que pagar por cazar los animales y recolectar las plantas arrebatadas a sus señores sobrenaturales, dominados por los Pulowi y los *wanüliüü* (Perrin 1976a). Por el contrario, los animales domésticos están en gran parte controlados por los hombres, y sus buenas relaciones reflejan más una moral económica que un buen equilibrio ecológico, como era en el caso de la caza.

Pero, el relato de Iisho Jayaliyuu, "Las ovejas son de La Guajira", ¿no sobreentiende también que el animal salvaje permanecerá siempre con más poder y más prestigio que el animal doméstico? De hecho, este relato sitúa los animales domésticos y los animales salvajes con respecto al "otro mundo". Según los Guajiro, todos los animales pueden ser más o menos "peligrosos" (*pūlasü*), pues son intermedios entre este mundo y el mundo *pūlasü*: saben ser "contaminantes" (*kapūlainsü*), se dice con mayor precisión, es decir, dotados de un "poder sobrenatural inducido" (Perrin 1985). Pero las especies salvajes serán siempre más poderosas, (más *pūlasü*), y más dependientes del "otro mundo". Tal es el mensaje de este relato que las reflexiones siguientes confirman indirectamente, poniendo en relación unas prácticas y una escala de "valores *pūlasü*".

Los venados caramerudo son *pílasü*, tienen poder, lo mismo que los venados matacán.  
No como las cabras.  
Para desollarlo, el venado se suspende con la cabeza hacia lo alto.  
Es peligroso, *pílasü*, dirigirla hacia el suelo.  
Por el contrario, la cabra se suspende cabeza abajo.

Al venado no se le asa; se le sancocha en agua.  
Es un animal salvaje, del monte (*unapijutúin*).  
Y el hombre se regresaría con las manos vacías si lo asara.  
Mientras que la carne de cabra se puede asar.

Si el cazador come mucha carne de venado caramerudo,  
no podrá más nunca hacer otra caza.  
No puede, tiembla, tiene miedo,  
se le ponen las manos rígidas y no puede disparar.  
Mientras que si come poco puede disparar.  
Bebe un poco de jugo de venado, tres cucharadas.  
Si bebe mucho, es peligroso, es *pílasü*.  
Se siente mal, está cansado, a causa del jugo.  
Se duerme, flojea,  
no tiene ya ganas de cazar.

Las mujeres, ellas sí pueden comer mucho venado.  
Las mujeres no saben cazar, se quedan en la casa ...  
Por el contrario, la oveja, la cabra, está bien.  
Se puede comer mucho de ellas, (tanto los hombres como las mujeres).  
(Ramón Ipuana, citado por Goulet 1978: 506-507; 1982: 311-312).

En resumen, el Guajiro, ganadero hoy, sigue todavía fascinado por el cazador que fue en otro tiempo. Hombre auténtico, día a día el cazador se mantiene en lucha con la naturaleza, día a día se arriesga a un encuentro directo con el "otro mundo". El ganadero tiene con lo "sobrenatural" relaciones "mediatizadas". Más, su mundo es el del trabajo repetitivo: acumula, obsesivamente, y vive en la angustia de perderlo de repente, por epizootia, razzia o guerra. Los Guajiro tienen la nostalgia de la caza: exceptuando los ejemplos analizados aquí, la mayor parte de los relatos míticos ponen en escena a cazadores, y los seres *pílasü* patógenos se comportan frecuentemente como cazadores. Si bien tienen un ideal de pastores, los Guajiro guardan una mística de cazadores, aunque la caza prácticamente ha desaparecido hoy en día. Esta actitud se encuentra en gran número de sociedades que han emprendido cambios semejantes. Ciertamente se debe, más que a una simple inercia del pensamiento mítico, a la atracción única que ejerce la práctica cinegética y a la potencia persistente de las imágenes y los símbolos asociados, que sirven para concebir campos tan diversos como la sexualidad, la mala suerte, las variaciones climáticas, etc.

En fin, ¿por qué atribuir a las ovejas seductoras un origen marino? Pues si los Guajiro distinguen una Pulowi de mar y otra de tierra, y si atribuyen a la primera el "señorío" sobre los peces y las tortugas de mar, y a la segunda el de los animales terrestres, es de ella de quien deberían surgir las ovejas. De este relato puede deducirse una interpretación ambigua que contraría la intención del narrador. Al dar a las ovejas una residencia submarina, fuera de la tierra indígena, ¿no estarán sugiriendo los Guajiro que tienen el mismo origen que los *alijuna*, los extranjeros blancos que, desde los tiempos inmemoriales de Maleiwa, tomaron otro camino, otra vía distinta a la de los indios, antes de llegar más tarde, por mar, a las tierras indias (ver Perrin 1979: 186-189)? Un argumento apoya esta hipótesis: en la oniromancia Guajiro, oveja significa *alijuna*, extranjero. Acariciar una oveja en sueños, quiere decir que se esposará a una mujer blanca; soñar que uno se encuentra entre ovejas,

quiere decir encontrarse en medio de extranjeros blancos, etc... (ver Anexo 4 en Perrin 1986b, N° 223). Finalmente, el mensaje del relato sería sutil: ya sean originarios de aquí o de cualquier otra parte, los animales domésticos Guajiro se han vuelto "autóctonos", como la caza. Sin embargo, esta última prueba permanece frágil: en un testimonio similar, son las vacas las que salen del mar y en varias ocasiones se aparecen a los pescadores de la costa (ver Perrin 1986c, II: 788), y en la oniromancia Guajiro, la vaca no remite al *alijuna*, al extranjero blanco...

## El origen del caballo y de su domesticación

Oye lo que me ha contado mi cuñado "Jovensita" Epieyuu, un criador de ganado.

-Mira de dónde ha salido el caballo, dice.  
Era un Guajiro que había salido al monte  
para recolectar frutos del cardón de dato [*Lemaireceres griseus*].  
Entonces vio cerca de él un animal pequeño, del tamaño de un cordero.  
Nunca antes había visto nada semejante.  
Se detuvo para mirarlo.  
El animal se le aproximó.  
-¡Eh, amigo! ¿Cómo estás? ¿De dónde vienes?  
preguntó el Guajiro al animal.  
-Vengo de lejos, vengo de aquella montaña.  
Vengo a ayudarte pues, yo sé, trabajas mucho para alimentar a los tuyos.  
Un ser sobrenatural me ha enviado para ayudarte.

El Guajiro estaba sorprendido.  
-¡Nunca antes te había visto! Amigo, ¿cómo te llamas?  
-Me llamo Mataruuna, respondió el animalito.  
El Guajiro quiso huir.  
-No, no tengas miedo, quédate.  
A mí me ha enviado un ser sobrenatural, un *pillasil*.  
Me dijo que hablara contigo.  
Es para bien por lo que me ha hecho venir.  
El Guajiro tomó valor, y habló con él.  
-Deja de recolectar frutos de *yosu*, el cardón.  
Vamos a tu casa a buscar un mecate.  
Yo te diré lo que hay que hacer conmigo.  
¡Apúrate!, vamos a tu casa, dijo el animal.

Cuando el Guajiro dejó de recolectar, se fueron.  
Al llegar a la casa fue a buscar un mecate.  
-Pónmelo aquí, alrededor del cuello, dijo el animal.  
Le enseñó al hombre a poner primero el mecate al cuello.  
-Ahora átame a esa estaca, enseguida seguiremos hablando.  
El Guajiro le amarró al tronco de un árbol.  
-Con este otro mecate harás una manea,  
enseguida me llevarás al monte y yo allí comeré.  
Pues yo me alimento de hierbas y de paja en el monte.  
Me llevarás allí por la mañana, y por la tarde me vendrás a buscar.  
Me quitarás la manea y me llevarás a casa.  
-¿Qué es una manea? preguntó el Guajiro.  
-Dame el mecate, dijo el animal.  
El mismo tuvo que hacer el nudo de la manea.  
Le enseñó también a hacer una cabezada y las riendas.

Al llegar al monte, el Guajiro le puso la manea.  
Quitó el mecate del cuello del animal y regresó a la casa.  
Al día siguiente por la mañana fue a buscarlo de nuevo,  
tal como el animalito le había dicho.  
-Quítame la manea y llévame a la casa.

Allá me darás agua.  
Como tú, yo también tomo agua, añadió.

Todos los días el Guajiro hacía esto, todos los días.  
El animal creció.  
Dos meses después, ya era adulto, tenía el tamaño de un caballo.  
Entonces llamó nuevamente al Guajiro:  
-¡Amigo, vamos a la montaña, te invito, ven conmigo!  
Allá se encuentran mis padres.  
Pero antes de marchar hay que hacer un potrero,  
aquí, cerca de la casa, para encerrar a mis animales.

Y construyeron un cercado.  
El caballo ayudaba al Guajiro a transportar los palos.  
Hicieron una empalizada para encerrar ganado.  
Cuando estuvo terminada, marcharon a la montaña.  
Cuando estuvieron cerca, vieron una nube de polvo  
levantada por animales parecidos al que acompañaba al hombre.  
-¡Allá están mis compañeros! ¡Espolea duro!, dijo el caballo.  
Ya él había enseñado al Guajiro a montar en su lomo.  
-¡Espoléame con los talones! ¡Vamos a alcanzarlos!  
Cuando me reconozcan, se detendrán.

Muy lejos, les alcanzaron.  
El caballo habló con ellos:  
-Vengo a verlos.  
-Este nos ha sido enviado por Maleiwa.  
El es quien será nuestro jefe, nuestro pastor.  
¡Vamos a su casa!  
Todos los animales le siguieron; obedecían al caballito.  
Todos caminaban delante de él y delante del Guajiro.

Al llegar, el Guajiro les hizo entrar en el potrero.  
Después lo cerró como le había ordenado el caballito.  
Cuando todos estuvieron encerrados, le dijo al Guajiro:  
-Ahora mira lo que tienes que hacer.  
Debes matar a todos los adultos.  
Pero se dejará vivir a todos los jóvenes.  
Si no se mata a los grandes, huirán al monte.  
Pues no podrán habituarse a nosotros, serán siempre salvajes.

Los Guajiro obedecieron al animal.  
Mataron a los grandes y dejaron vivir a los pequeños.  
Desde entonces se multiplicaron.  
Este es el origen de los caballos en La Guajira.  
(Narrado por Nemesio Epiyyuu, alias Nemesio Montiel "El Viejo", en una mezcla de español y Guajiro, el 6 de junio de 1969, en Uleri, en La Guajira venezolana)<sup>3</sup>.

Al narrar el origen de la domesticación del caballo, este relato prolonga, confirma y completa el de "Las ovejas son de La Guajira". Aquí se expone la manera en que ha podido efectuarse la "separación" entre un estado salvaje originario del ganado y el estado doméstico actual. Al atribuirle al mismo animal el origen de la domesticación animal, ¿reconocen implícitamente los Guajiro que la ganadería no fue inventada por ellos? Puede ser, pero se adaptan así a la tradición ya que no reivindican ninguna invención, ya sea la de los arcos, de las flechas o de cualquier

<sup>3</sup> Nemesio Montiel es un mestizo que vive en Uleri (o Laguna del Pájaro), en los límites de la zona indígena. En Maracaibo fue secretario de la Oficina de la Comisión Indigenista especializada en asuntos Guajiro. En familia habla la lengua Guajiro, pero él conoce perfectamente el castellano.

objeto técnico; todo habría sido dado desde el principio por Maleiwa, el "héroe cultural" (ver Perrin 1976a; 1979: "La epopeya de Maleiwa"). Por otra parte, en otra versión de este relato, el narrador se cuestiona todavía más sobre el origen de este caballito, del que, nos previene, no hay que extrañarse desmesuradamente:

En otro tiempo los caballos eran gente,  
gente que cada día preparaba frutas del totumo [*Crescentia cujete*].  
Son las totumas las que se han transformado,  
son hoy los cascos de los caballos.  
Y todos los días esta gente comía hierba *peetsil* [no identificada],  
e iba muy lejos a buscar legumbres de *cuji yaque* [*Prosopis juliflora*]  
tal como hacen los caballos hoy.

Fue en Pepeechi donde se transformaron.  
Por eso la gente tiene hoy caballos.  
Pero antes, ellos eran gente, y no otra cosa ...  
Eran de nuestra familia: *wapushi ya nee*.  
Hoy el caballo es el animal del clan *Walepüshana*...  
(Luuka Iipwana 1973; ver Perrin 1986b, III: 825-826).

De acuerdo con este enfoque, la transformación de los hombres en caballos remontaría a aquella época lejana en que "todo estaba mezclado", nada distinguía la especie humana de las especies animales: *papüshawasü* (de *apüshi*, que significa "parte", y también "pariente"). El caballo sería un hombre "caído" por alguna razón que ningún relato cuenta, en aquella época cuando, según ciertos episodios de "La epopeya de Maleiwa", el mito de los orígenes, unas actitudes antisociales llevaron a la transformación de algunos seres humanos en animales, desde entonces asociados a los clanes como emblemas totémicos. Veamos un ejemplo:

Urubu (*samulu*), un Guajiro de gran renombre, de piel muy oscura, se precipitó en seguimiento de Rey Zamuro (*anuwana*), su abuelo. Habían encontrado una vaca tendida en el piso, muerta. Halcón *Caricare* (*püshale'e*) vino a unirles.  
-¡Chi! ¡Chi! ¡Chi! ¡Delicioso! ¡Delicioso!  
decían al sacarle las tripas por el ano, al arrancarle los ojos.  
-¡Qué cosa van a comer? exclamó Maleiwa lleno de cólera.  
Se quedarán así, ¡comerán carne cruda!  
Ahora *Caricare* [*Polyborus* sp.] es del clan Iipwana,  
Urubu, el zamuro [*Coragyps atratus*], es Aapüshana,  
y Rey Zamuro [*Sarcoramphus papa*] es Epieyuu ...  
(Resumen de Perrin 1979: 192).

Pero retener esta única interpretación sería negar la originalidad y el mensaje mismo de "El origen del caballo..." que, justamente, no se contenta con rechazar la introducción de la ganadería en los tiempos originarios de Maleiwa, sino que, por el contrario, lo considera como un elemento nuevo que, un día, entró en la vida monótona del héroe. De hecho, además del problema incidente del origen, esta historia ofrece implícitamente una reflexión sobre las relaciones entre recolección y ganadería y una meditación sobre el atavismo.

En el origen de la ganadería hay un caballito encontrado por un hombre del mismo modo que se descubre un producto de recolección. El hombre recoge el animalito como recolecta los frutos del cardón columnar, que son para el Guajiro el paradigma mismo de la recolección, pero también el símbolo de la pobreza. Pues

"recolectar en sueños los frutos del *yosu*, quiere decir pobreza", enuncia la oniromanía Guajiro. El relato comportaría aquí un doble mensaje. Por una parte, los Guajiro piensan más en la ganadería como una actividad de recolección que como una actividad de caza. Por otra parte, la ganadería significa el paso de la pobreza a la riqueza.

Consideremos el primer punto. La caza era una actividad fundamentalmente masculina. Aunque mujeres y niños a veces fueran a gritar al paso de la caza para dirigirla hacia el cazador, era sólo el hombre el que aseguraba la presa, el hombre solitario frente a la naturaleza y a los seres *púlasü* quien, en cada nueva caza, renovaba el combate. Como la recolección, la ganadería es un trabajo colectivo, en el que hombres y mujeres participan prácticamente en igualdad. Más aún, es un trabajo apremiante, de larga duración. En el relato, el caballito enseña al hombre todas las operaciones técnicas necesarias para la cría de ganado, insiéndose sobre su complejidad y su carácter repetitivo. Igual que el caballo, el hombre se verá trabado, constreñido a la repetición. Obtendrá riqueza, pero perderá su dinamismo y su libertad de cazador. Aún más, el relato expresa una mística de cazador, como si la cría de ganado, actividad obsesiva y sin sorpresas, fuera incapaz de ofrecer metáforas de reemplazo.

El joven animal hace venir enseguida a sus parientes y ordena al Guajiro que extermine a los más viejos para quedarse sólo con los jóvenes. Destruir a los ancianos para adaptar fácilmente a los jóvenes a la nueva situación, ¿no es como expresar en parábola las condiciones de una aculturación exitosa? Los viejos se asocian a la libertad, al mundo salvaje, ambas cosas incompatibles con las limitaciones de la ganadería, la docilidad, la regularidad, la cooperación constante. Si no se destruye el antiguo estado, resurgirá siempre. Los caballos viejos jugarían el papel de las ovejas del mar: recordarían sin cesar este origen salvaje. Y sin cesar, la nostalgia turbaría el orden futuro. La historia del caballito es un relato "mestizado", tanto en sentido propio como en sentido figurado. Es la imagen de los mestizos que la cuentan complacidos. Su voz es también la de una nueva generación, unida tanto a la sociedad criolla como a la sociedad tradicional, una generación que acusa a los ancianos de defender obstinadamente la costumbre, la "*sükuaitpa wayuu*", lo que hace que se parezcan a los caballos viejos. Otra versión ofrece una caricatura de algunos de esos mensajes y los "moraliza":

Eran dos hermanos cazadores. Uno, valeroso; el otro no. Con motivo de una caza, el valeroso siguió las huellas de un animalito. El cobarde no quiso seguirle. El valeroso encontró un caballito, al cual alimentó con maíz.

Un día el animal invitó a su dueño a participar en una carrera de caballos. Al comenzar la competencia todo el mundo se burló del caballito. Pero, por supuesto, ganó, asegurando así la fama a su propietario. Entonces el caballito se dispuso a marchar, después de haberle conseguido a su dueño un gran número de caballos, y de haberle aconsejado que matara a los más viejos, y que hiciera ayunar a los otros. Antes de irse, defecó en un foso un gran número de las más preciosas joyas Guajiro. Llorando al ver marchar al caballito que le había hecho tan rico, el hombre cambió enseguida sus caballos por toda clase de ganado (ver la versión completa en Perrin 1986c, II: 788-790).

Para el que lo encuentra, el caballito es un tesoro, y sobre esta cualidad es sobre la que insiste este relato. Desde este punto de vista, se parece a las historias de tesoros revelados en sueños por los espíritus de los muertos y de otros seres *púlasü*, hoy tan populares entre los Guajiro. Su función manifiesta es la de justificar, en una sociedad siempre más jerarquizada, las diferencias de status, los éxitos aparente-

mente repentinos de ciertos individuos o de ciertas familias (ver Perrin 1980). Pero el mensaje moral es aquí predominante: el espíritu laborioso es necesario al buen ganadero. De los dos hermanos es el trabajador obstinado el que se beneficiará de la riqueza ...

### La mujer caballo: de la recolección a la cría de ganado

Era una mujer Guajiro.  
Todos los días recolectaba vainas de cují,  
todos los días, para sancocharlas y cocinarlas.  
Salía al alba y regresaba a la caída del sol.  
Llegaba cuando el borde de la gran bola tocaba el horizonte.

Se sentaba entonces junto a una olla de barro.  
Escogía las vainas y las ponía dentro.  
Después encendía el fuego bajo la olla.  
Dormía unos instantes.  
Enseguida filtraba la mezcla que había cocido,  
la ponía en calabazas o en jarras.  
Era el alimento de sus hijos y de su esposo.  
El estaba siempre acostado, no hacía otra cosa que comer.  
Por la mañana, antes de salir el sol, ella partía.

Iba muy lejos, en el monte tupido.  
Llegaba allí al amanecer.  
-¿Qué puede estar haciendo esta mujer? ¿Hasta dónde va?  
¿Se diría que pasa trabajos para encontrar los cujjes!  
¡Y sin embargo, no es lo que falta aquí!  
¿Está sola? ¿Come por la noche, cuando yo duermo? se preguntaba el esposo.  
El no se movía nunca, siempre estaba acostado.  
Todos los días su mujer regresaba a la misma hora.  
Todos los días, todos los días era así.  
Por el día él no la veía nunca.  
Ella regresaba siempre al crepúsculo.

Un día un hombre se llegó hasta el esposo.  
-¿Cuántos viven aquí? preguntó.  
-Yo vivo con mi esposa, pero ella nunca está, siempre está en el monte.  
Llega por la noche y marcha antes del alba.  
-¿Ves esta ropa? La he encontrado allá, lejos.  
Me he acercado y he visto una mujer.  
Entonces ella se ha metido bajo un gran cují.  
Me puse a cuatro patas y miré atentamente.  
¿Por dónde ha podido pasar? ¿Será ella esta yegua?  
me dije, viendo un caballo dormido, con la cabeza inclinada.  
Me alejé con cuidado para que ella no me viera.  
Mira por qué no viene nunca, añadió el hombre, pues ella es así, yo la he visto.  
-¿Estás seguro de que es ella? ¿Tenía una red?  
-No se la he visto, pero tenía esta ropa.  
-Vete a ver por segunda vez, hazlo por mí,  
le dijo el esposo al hombre.

El Guajiro regresó allá, lejos, junto al cují.  
La mujer estaba allí, durmiendo parada.  
-Es ella. ¡Es mejor que no me vea!  
Se alejó a cuatro patas y se paró más lejos.  
Regresó junto al esposo.  
-Seguro que es ella. ¡Mira por qué no viene!  
-Tú tenías razón pues. ¿Qué se puede hacer?  
-Hay que agarrarla, respondió el hombre.  
Preparamos mecates de corteza de cují, lo bastante gruesos para poderla domar.

El esposo preparó la corteza de cují, haciéndola rodar en las rodillas.  
De ese modo hizo dos mecates: uno para atraparla, el otro más largo, para la doma.  
-Tú llegarás allá cuando el sol esté en lo más alto.  
Entonces es cuando ella es yegua.  
¡Espera! Ella siempre llega a la misma hora.  
Después ella se pone a dormir, con un sueño profundo.  
Le lanzarás rápidamente el mecate al cuello.

El esposo se llegó hasta allá.  
Se echó boca abajo y se preparó.  
Ella todavía no estaba allí.  
Pero a mediodía salió, con su bolsa tejida en bandolera.  
Ella estaba allí inmóvil.  
El esposo esperó a que se durmiera.  
-Está todavía despierta, y sin embargo no duerme nada por la noche.  
Ella trabaja sin cesar, se decía el esposo.  
Pero pronto se durmió: tenía la forma de yegua.

El Guajiro hizo un lazo ancho y lanzó el mecate.  
-¡Ho! ¡Ho! Ella saltó, pero él la haló de costado.  
-¿Por qué no quieres venir así, de caballo?  
Consiguió pasarle una brida, y la haló por el cuello.  
Ella se suavizó, la empujó delante de él.  
La llevó así hasta la casa.  
La maneó, la amarró a una estaca.  
Para alimentarla le dio lo que ella recolectaba:  
vainas de cují, pero también hierba.  
Ella se puso a comer.

La yegua estaba preñada, a punto de parir.  
Pronto tuvo un pequeño, un hijo del Guajiro.  
Era un potrillo, una hembra.  
-¿Qué habrá que hacer ahora?, se preguntó el Guajiro.  
Fue a buscar un burrito, un machito recién nacido.  
Llevó también la burra que le había parido.  
El potrillo mamó a la burra y el burrito a la yegua.

Se puso a llover, cayeron lluvias muy duras.  
El burrito creció deprisa, pronto montó a la yegua.  
La yegua parió, salió una mula.  
Cuando estuvo grande, la yegua copuló de nuevo.  
Así nació otra mula.  
La yegua parió otra vez, otra mula...

-¿Qué habrá que hacer ahora?  
El Guajiro compró una yegua por dos mulas.  
El burro la cubrió, y parió una mulilla.  
De esa forma el Guajiro tuvo muchas mulas.  
Se puso a domarlas.  
Cuando estuvieron grandes las vendió.  
Y compró ganado, cinco vacas por una mula.  
Compró también un caballo...  
Ahora tenía vacas lecheras.  
Hizo construir un cercado, muy grande.  
Pues se había hecho rico.  
Tenía muchas mulas, vacas, ovejas.

Esta es la historia de este Guajiro,  
de ese hombre cuya mujer recolectaba frutas del cují.  
Más tarde tomó otra esposa, una mujer muy rica...  
(Narrado por Yokütsü Uliyuu, en septiembre de 1969; col. Perrin: I.04.06.B13.P1):



Este relato, como el precedente, plantea el problema del origen de la ganadería. Pero quiere responder a una cuestión más precisa: ¿cómo en una sociedad constituida al mismo tiempo por cazadores-recolectores y ganaderos, se ha podido pasar de la pobreza de unos a la riqueza de otros? Trata del origen de la riqueza por la ganadería.

Antes de nada, confirma una asociación estrecha entre recolección y ganadería, ya subrayada anteriormente. Pero, a diferencia de lo que pasaba en "El origen del caballo y de su domesticación", es la mujer caballo la que aquí es una recolectora, no el hombre que la descubre, del que no se sabe nada (en cuanto al esposo, situado al final de la narración en posición de ganadero, es inicialmente inactivo).

Por lo demás, la historia de "La mujer caballo" difiere totalmente del relato precedente. La revelación no viene aquí de un emisario enviado por un ser *pūlasū* (¿Maleiwa?, sugiere el narrador). Proviene de una simple esposa de apariencia humana, que se distingue únicamente por un empeño y una eficacia fuera de lo ordinario, antes de revelar una naturaleza de yegua. Desde este punto de vista, este texto se relaciona con una línea de mitos que, para subrayar analogías entre algunas prácticas humanas y ciertas actividades animales, cuentan cómo fue impuesta la naturaleza a unos seres humanos de comportamientos excepcionales. Una mujer preparaba a escondidas una chicha exquisita y muy azucarada. Su cuñado curioso llegó un día a sorprenderla: le bastaba agitar su dedo en agua para cambiarla inmediatamente en chicha. Pero en cuanto la mujer se dio cuenta que la miraba desapareció inmediatamente, transformada en abeja. Todas las mañanas una indígena exponía chinchorros nuevos de maravillosos colores. Nunca nadie la vio trabajar, y todo el mundo la envidiaba. Una noche sus vecinos quisieron espiarla. La vieron tejiendo muy de prisa. Pero ella les vio, e inmediatamente se convirtió en araña (ver Perrin 1976b: 94-105). Aquí la protagonista recoge sin cesar frutos del cují, uno de los árboles más comunes en La Guajira, con los cuales se alimentan a menudo los animales domésticos, en particular los caballos, mientras que los Guajiro los recolectaban en otro tiempo para consumirlos cocidos. Al regresar de la recolección la mujer caballo los pone a sancochar para su marido, comportándose como un ser humano, mientras que ella los consume crudos en el monte, como lo haría una yegua. Se trata de la revelación de una "segunda naturaleza" que, una vez descubierta, ocupará irreversiblemente el lugar de la primera. Pero esta historia se diferencia de los modelos tradicionales: el hombre deberá realizar por sí mismo la separación. Tendrá que agarrar, ya como ganadero, a la mujer a lazo, en su forma de caballo, para que ella pierda irreversiblemente su apariencia humana, para "fijarla". Entonces la mujer caballo permanecerá asociada al hombre, no lo eludirá, no habrá una ruptura irremediable con la humanidad. ¿No es ése el aparente milagro de la ganadería? Es un producto del hombre y del animal, nos dice explícitamente este mito. Es la obra de un hombre sobre una "naturaleza animal".

De la mujer recolectora, capturada y sometida por el hombre, y del niño caballo nacido de su unión, descenderá la línea animal que hará la riqueza del héroe y le permitirá adquirir finalmente la riqueza suprema: una mujer rica, símbolo de su ascenso social. La ideología masculina Guajiro está aquí presente; al aplicarse a nuevos terrenos, radicaliza las representaciones tradicionales: la oposición hombre móvil/mujer fija tiende, en el contexto presente, hacia una oposición hombre activo y dominante/mujer trabada y sometida. Desde ese punto de vista la mujer caballo es más que un simple tesoro, es un símbolo.

Preguntémos al fin sobre la forma en que este relato ha sido construido. Para

eso comparémoslo con una historia de apariencia más tradicional que procede manifiestamente de un conjunto panamericano de narraciones que tratan de la caza de "esposas salvajes" y de la que presentamos aquí un resumen:

Todas las mañanas, al alba, un adolescente lleva sus caballos a beber a los pozos. Cada mañana ve en la arcilla húmeda al borde de los pozos las huellas de una joven y de su jarra. La joven llegó por la noche, antes que él. Nunca la ha visto, pero desea encontrarla. Así que decide ir a esperarla antes del alba. Pero llega muy tarde. Ella ya se ha marchado. Las noches siguientes lo intenta de nuevo, pero siempre llega demasiado tarde. Una noche, se esconde en el pozo y vela. Al fin ve a la joven y corre hacia ella. Lucha con ella, pero consigue huir. Todas las noches ella regresa, cada vez intenta atraparla, nunca lo consigue. La desea: no tiene esposa. Entonces pide ayuda a sus hermanos. Entre todos la atrapan a lazo, pero huye de nuevo. La persiguen a caballo. Al fin consiguen capturarla.

-Estoy prendado de tí, no tengo esposa, le dice el joven.

-No, tú no puedes ser mi esposo, a causa del alimento que yo como, respondió ella. Encerrada, no quiso comer nada. Pero invitó al joven a que fuera a su casa. Se fue con ella a una casa situada entre las piedras. La joven se alimentaba de frutas silvestres. Llamaba a los venados para él, que se los comía enseguida. Pues ella era la señora de los venados, ella les subyugaba. Por la noche iba a buscar agua. Llegó a ser su esposa, tuvo dos hijos de él, y decidió seguirle. (Resumido de Perrin 1986c, II: 488-492).

Aquí se ve cómo un joven de una familia de ganaderos captura a una mujer venado que toma la forma definitiva de una indígena y le asegura al hombre una descendencia humana y la permanencia de un alimento seguro, llevándolo de este modo a la postura cómoda de un cazador valiente. Pues ella no pierde sus cualidades de encantadora de venados. En el relato anterior, por el contrario, era un hombre (virtualmente cazador-recolector) el que desposaba a una mujer caballo y llega a ser un rico ganadero. Desde ese punto de vista, este relato es el "inverso" del anterior y aunque evoca principalmente la caza, es, con seguridad, posterior. En efecto, la conversión de la ganadería a la caza que se describe es una recesión muy improbable y la existencia de tal historia revela, sobre todo, la tendencia que tienen los cuentos de organizarse en sistemas, desprendiéndose unos de otros por un juego de sustitución de elementos opuestos o complementarios. Se puede suponer por otra parte que, aunque socialmente ilógica, esta historia también traduce la fascinación del ganadero Guajiro por la caza.

Pero en los dos casos se trata de una suerte de pacto con el "otro mundo" que, al término de una verdadera inversión, se pone al servicio del hombre, domado, sumiso. En vez de pedir cuentas y castigar consecuentemente, ofrece abundancia. Estos pactos eran ya evocados en el contexto de la caza y de la recolección. De los buenos cazadores o de los recolectores con suerte se dice que tenían relaciones privilegiadas con Pulowi o con sus emisarios, los señores de los animales. Estos nuevos relatos intentan también justificar éxitos de otro modo inexplicables. Uno, el de un hombre apático que se hace rico. Otro, el de un ganadero enamorado que puede vivir del aire. Ellos sugieren además que, si bien la ganadería acapara al Guajiro, también lo libera del mundo *pūlasū*. En efecto, en sus relaciones con el "otro mundo", los protagonistas ganaderos demuestran bastante iniciativa. Pero, sin embargo, ello no le da una total independencia. Aunque sea el dueño de los animales, el ganadero no puede dominarlos sin restricción, como lo vamos a ver.

### **Sol y los animales domésticos**

Se debe hacer notar que la mujer caballo está, en todo el relato precedente, asociada al Sol cuyos ritmos adopta. Durante el día, ella está fuera, en el monte, en

donde, a mediodía, adopta la forma de yegua. Por la noche está en la casa, en donde toma forma humana. Pero apenas duerme, obligada a trabajar sin cesar hasta que sale al aproximarse la aurora. Se comporta como el Sol. De hecho, es una viva imagen de esta asociación entre Ka'í, el Sol, y los animales domésticos, ya evocado en *El camino de los indios muertos* (Perrin 1980a). Pues los Guajiro han hecho del Sol, personaje hasta entonces muy poco considerado por su mitología, el señor de los animales domésticos. Las transformaciones de dos mitos muy populares, de los cuales uno trata de la concepción indígena de la muerte y el otro de la caza, son un notable testimonio de esta necesidad intelectual de clasificar, de situar por analogía y por sustitución los elementos preexistentes y, si es posible, de incluirlos en las estructuras y los relatos anteriores. Presentamos, brevemente resumidas, las versiones tradicionales conocidas con el nombre de "Viaje al más allá" y "Pulowi y el cazador de venados":

Con sus llantos excesivos, un Guajiro incitó a su mujer muerta a regresar a la tierra para llevárselo a Jepira, el mundo de los muertos. El hombre pasó un tiempo con ella, pero exasperado por la vida pervertida que ella llevaba, quiso regresar a su casa. Se equivocó de camino y llegó a casa de Lluvia (Juya) quien, después de haberlo sometido a pruebas de caza, lo invitó a quedarse, ordenándole que no fuera a ver a Pulowi, su esposa. El hombre desobedeció y Pulowi lo mató. Lluvia lo resucitó y Araña lo hizo descender junto a su casa, aconsejándole que guardara su aventura en secreto. Pero un día el Guajiro contó su historia y murió. (Resumido de Perrin 1976a: 29-43; 1980a: 32-47).

Un cazador abusivo dejó de encontrar caza, hasta el día en que un gran venado blanco le atrajo a los dominios subterráneos de Pulowi. Allí el hombre fue sometido al encanto y a la alimentación de mujeres-caza, pero lo resistió. Después, ayudado por el jugo de tabaco chamánico obligó a Pulowi a dejarle marchar. Este le garantizó para siempre una caza razonable. (Resumido de Perrin 1976a: 62-72; 1980a: 68-78).

#### Escuchemos ahora los resúmenes de versiones transformadas:

Un Guajiro lloró tanto a su esposa muerta que ella regresó a verle en forma de un espectro (*yoluja*) y se lo llevó al mundo de los muertos. Pero él se alejó y llegó a casa de Sol, quien lo invitó con la condición de que no aceptara nada de sus hijas, hijas de Pulowi. Más tarde Sol le autorizó a regresar a su casa, haciéndole obsequio de un ejemplar de cada uno de los animales domésticos. Pero le pidió que mantuviera su aventura en secreto. Un día, ebrio, el Guajiro contó su historia. Tan pronto como mentó el nombre de Sol, murió. (Resumido de Zambrano 1982: 26-31).

Un semental se llevaba todas las noches yeguas del rebaño de una rica propietaria negligente. Cuando se decidió un día a seguir las huellas, la condujeron bajo tierra y descubrió que el semental era un emisario de Sol, que protestaba así contra los malos tratos que ella infligía a su ganado. Sol la invitó a permanecer en su casa, pero le prohibió mirar a su esposa Pulowi. La mujer desobedeció y tuvo que marcharse. Pero en ese tiempo Sol le dio una lección de cría de ganado y le devolvió una parte de sus animales. (Resumido de Perrin 1976a: 228-233; 1980a: 246-252).

Juya (Lluvia) y Pulowi son los polos fundamentales del "sistema dominante" del pensamiento mítico Guajiro, traduciendo una organización dualista en la cual los principales elementos del mundo simbólico están divididos en dos clases de equivalencia de la que estos dos seres míticos, de cualidades opuestas y complementarias, son los representantes y los reveladores (ver Perrin 1976a: 249; 1980a: 269). En el contexto de este estudio, es suficiente saber que Lluvia (Juya) es el símbolo por excelencia del cazador todopoderoso, del que tiene todas las cualidades; Pulowi, su esposa, es, por el contrario, la protectora y la señora de la caza de la cual controla los movimientos. En la versión transformada del primer relato, Sol reemplaza a Lluvia, Pulowi cede el lugar a "sus hijas", los animales domésticos -de los que el caballo es el paradigma- sustituyen a los animales salvajes, tradicionalmente representados por el

venado; al fin las pruebas de caza impuestas por Juya para asegurar la habilidad del cazador son reemplazadas por obsequios en ganado para garantizar la riqueza del pastor. En la variante del segundo, el cazador excesivo retenido por Pulowi se ha convertido en un ganadero negligente retenido por Sol y, al término de los relatos, el cazador será en el futuro razonable, y el ganadero atento.

Los fundamentos de estas sustituciones son fáciles de captar. Sol, personaje macho y seductor, es para los Guajiro un ser mitad celeste, mitad ectoniano. Toda la noche, según ellos, marcha bajo tierra para alcanzar el punto de emergencia matinal y retomar su carrera diurna. En esto es análogo a Juya, celeste, siempre móvil, y capaz de seducir a las jóvenes más rebeldes. Pero también recuerda a Pulowi por su actividad nocturna y subterránea, de forma que Wanülütü, emisario privilegiado de Pulowi, se cita como uno de los hermanos de Sol. Asimismo, los Guajiro consideran a los animales domésticos como seres ambivalentes. En tanto que animales, les asocian espontáneamente a Pulowi a quien los mitos describen viviendo en sus dominios subterráneos como una rica propietaria de caza y de ganado<sup>4</sup>. Pero relacionan también a Lluvia con los animales domésticos, puesto que, al asegurar la riqueza de los pastos de los cuales se alimentan, garantiza su prosperidad. Lluvia monta un magnífico caballo y los nombres de los lugares de los más bellos pastizales de la península derivan con frecuencia del suyo...

De esta ambivalencia, que los Guajiro de seguro han sentido a veces como una contradicción, Sol ofrece una verdadera "síntesis", producto de un doble mecanismo lógico. La fuerte oposición Juya/Pulowi ha sido sustituida por la débil oposición Sol/mujer-pulowi (versión Perrin); o por Sol/hijas-pulowi-de-Sol (versión Zambrano); Sol, colocado entre Juya y Pulowi a fin de denotar sus propiedades contradictorias, ha sido considerado como el señor del ganado, significando así la posición media y ambigua del animal doméstico -que puede situarse del lado de Juya o de Pulowi- en tanto que el animal salvaje está francamente del lado de Pulowi. Dicho de otro modo, los Guajiro "concretaron" así una analogía entre su manera de concebir de un lado el Sol y del otro los animales domésticos, refiriéndose al sistema dualista dominante, representado por la pareja Juya/Pulowi (Fig. 3).

"Un hijo de Juya Iruwala", relato aportado por Ramón Paz (1973: 117-120), afirma a su manera que el pensamiento mítico no podía asociar el ganado y los otros animales domésticos ni exclusivamente a Pulowi, la señora tradicional de los animales, ni exclusivamente a Juya, el señor de los pastos, aportando así una prueba indirecta de la validez de este análisis. "Un hijo de Juya Iruwala" se relaciona con un grupo de relatos "modernos", con frecuencia confusos, que cuentan las hazañas de toros antropófagos y de hijos de Juya; muy influenciados por la forma épica de las historias folklóricas colombianas o venezolanas -en su mayor parte de origen europeo- narran aventuras de héroes intrépidos:

Un día Juya Iruwala, "Lluvia de la estrella Spica", fecunda a una joven que vive recluida, una *kulamia*. Pronto da a luz un varoncito que desde su nacimiento se alimenta de caldo y devora presas de vacuno. Adulto a los tres días, se come entonces una vaca entera. Es un hombre muy *pilasü*.

El padre de la joven posee cantidades enormes de ganado y todos los días da un animal a su nieto. Su rebaño disminuye.

-Este hombre acabará con mis vacas. Voy a enviarle a la montaña lejana para que lo devoren los toros comedores de hombres, se dijo un día.

<sup>4</sup> Aquí está otra confirmación indirecta de esta asociación: unos Guajiro piensan que la cópula nocturna del ganado con un animal de Pulowi originaría los animales domésticos de conformación o de pelaje raros (ver también Rivera Gutiérrez 1986: 96).

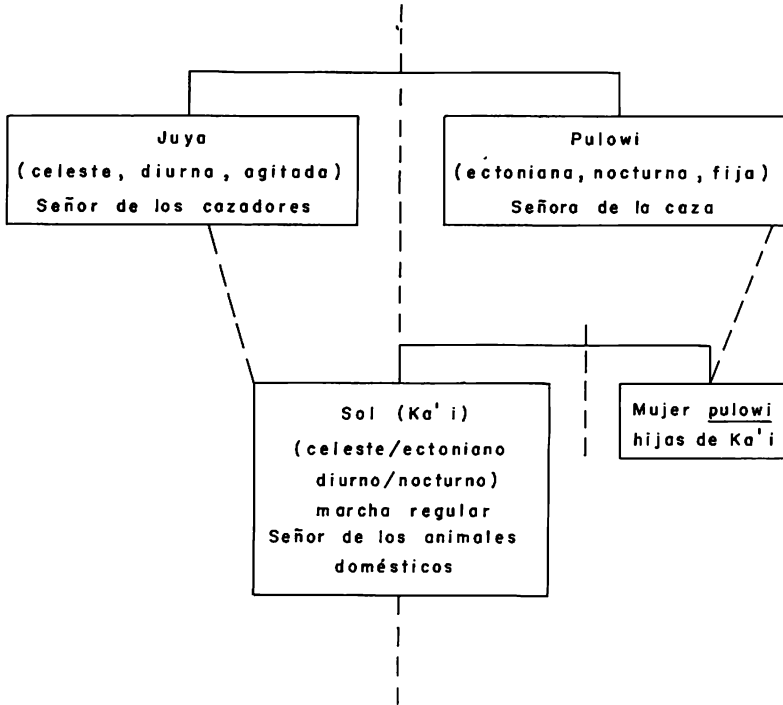


FIGURA 3  
LAS POSICIONES RESPECTIVAS DE SOL, JUYA Y PULOWI

Por dos veces el Guajiro es enviado a los toros antropófagos, por dos veces consigue matarlos y regresa cabalgando un jaguar que ha encontrado ocupado en devorarle su montura.

-Vete a buscar los animales salvajes que me han robado los Kusina, dijo entonces el viejo. A lomo del jaguar, el hijo de Juya llega a un pastizal donde pace el ganado guardado por un negro gigantesco que duerme junto a una gruta. Con una roca le rompe la cabeza al negro y libera al ganado que deja bajo la guarda del jaguar. Es entonces cuando encuentra a Pulowi, bajo la apariencia de un a joven de largos cabellos. Para vencer al hombre, ella hace que la tierra tiemble y que las montañas se agiten. Pero él lucha con ella y sale victorioso. -No me sigas, si no te mataré, ayudado por los hermanos de mi padre, le dice el joven reuniendo todos los rebaños.

Pulowi tiene miedo y permanece en su tierra *pilasil*. Desde entonces los Pulowi no tienen ni ganado ni riqueza. No hacen más que asustar y matar a los hombres.

El joven hijo de Juya Iruwala regresa a casa y devuelve a su abuelo todo el ganado que había consumido. Después se va a los cielos a apacentar su parte de rebaño en las lejanas constelaciones. (Resumido de Ramón Paz 1973: 117-120).

Este relato privilegia un punto de vista analítico genético, mientras que el anterior, dentro de una perspectiva esencialmente sintética, definía y ponía en escena las categorías. Su desarrollo refleja una propiedad propia al pensamiento mítico: explorar los posibles y, si se puede hacer, ordenarlos, clasificarlos. Esto se expresa de

un modo caricaturesco, por medio de un recorrido circular en el que el ganado, después de haber escapado a los hombres, se atribuye sucesivamente a Pulowi y después a Juya antes de ser parcialmente redistribuido a la humanidad. El pensamiento mítico Guajiro no puede pues contentarse con asociar los animales domésticos únicamente a Sol. Como si necesitara una alternativa que reprodujera la marcha del pensamiento y recordara no sólo los vínculos entre el ganado y los dos seres míticos fundamentales y complementarios, sino también a la humanidad Guajiro, de la que el ganado es hoy un auténtico símbolo. Esta historia "mítica" del ganado expresa pues, de otra manera, la lógica subyacente en las representaciones puestas de manifiesto por los análisis anteriores <sup>5</sup>.

En resumen, el ganado puede tener cuatro posiciones simbólicas en el pensamiento Guajiro. Dos son difusas, una es fuerte y la última marginal. En efecto, se le encuentra asociado a Juya o a Pulowi, a Sol, o bien simplemente a la humanidad Guajiro.

Asociar el ganado a Juya, como los narradores lo hacen en ciertas versiones del "Viaje al más allá" (Perrin 1976a: 35; 1980a: 38), en las que el héroe es conducido a la casa de Lluvia por vacas lecheras, es representar la relación estrecha entre la lluvia, la calidad de los pastos y el buen estado del ganado. Cuanto más ricos son los pastos mejor está el ganado y más leche da. Y la riqueza de los pastos se le debe a Juya, la Lluvia.

Asociar incidentalmente el ganado a Pulowi, es representar su naturaleza animal y es decir también que el hombre, que quiere dominarlo, no puede disfrutarlo sin restricciones. Al colocarlo del lado de Juya, se hace referencia a la cualidad de los animales en un instante dado; al ponerlo del lado de Pulowi, se hace referencia a su origen, a su forma inicial, pues Pulowi es la "señora" de los animales y los animales son su riqueza. Asociar a Pulowi a los animales domésticos es también, inconscientemente, atenuar esta separación progresiva entre caza y ganadería que, en cuatro siglos, ha transformado profundamente a la sociedad Guajiro. Es hacerse la ilusión de la continuidad al expresar que el hombre guarda hacia los animales domésticos una deuda similar a la que ellos tienen para con la señora de la caza. Pero esta deuda está aquí personalizada, individualizada. Es función de la calidad de las relaciones que los hombres mantienen con ellos. Algunos relatos son desde ese punto de vista significativos. Testimonio de ello es "El burro y el *wanülüü*" en el cual el *wanülüü* que el hombre encuentra es un emisario de Pulowi, venido a castigar, por su violencia hacia su montura, al Guajiro demasiado exigente (veremos más adelante cómo la gente equina tiene también la posibilidad de defenderse sola ...):

<sup>5</sup> ¿Por qué Luna, ser igualmente ambivalente, no podía haber sido escogido como señor de los animales domésticos, con el mismo título que Sol, ya que un gran número de relatos tradicionales les asocia, recreándose en imaginar sus papeles invertidos (ver Perrin 1986c, I: 26-34)? Además de la perfecta regularidad del curso diario de Sol, lo que permite imaginar una total simetría entre sus actividades diurnas y sus actividades nocturnas (contrariamente a Luna cuyos movimientos parecen caprichosamente desordenados), se pueden encontrar para esta elección razones más pragmáticas. En efecto, la mayor parte de los animales salvajes viven en La Guajira alimentándose por la noche y, a veces, por esta razón se les asocia a Luna; los animales domésticos, por el contrario, son completamente diurnos. Esto no ha impedido a los Guajiro explorar esta posibilidad, como se muestra en el relato "Luna da ganado a un Guajiro" (Perrin 1986c, I: 156). Aunque se trate de una composición individual hecha a partir de elementos dispares, esta tentativa da testimonio del dinamismo del pensamiento mítico que quiere explorar varias posibilidades.

Un hombre montado en un burro débil golpea a su montura antes de detenerse por la noche en el camino. Mientras duerme, un *wanülüü* se acerca al animal y le pregunta que quién le maltrata de ese modo. El *wanülüü* aconseja al burro que se libre del hombre, para que él pueda llevárselo. Pero el Guajiro oye toda la conversación y huye muy deprisa. El *wanülüü* le persigue. Entonces el hombre le dispara una flecha y le mata. Al alba, quiere ver la huella del *wanülüü* en el camino. Descubre una serpiente atravesada por una flecha<sup>6</sup>. (Resumido de Sepaana Epieyuu 1981).

Asociar el ganado a Sol, es representar más precisamente la oposición de vida y de costumbres entre animal salvaje y animal doméstico. Es resolver con precisión y economía un problema intelectual al que las asociaciones precedentes no aportaban solución satisfactoria. Es, en el cuadro de la lógica mítica Guajiro, pensar justamente.

En fin, hacer de los animales domésticos unos símbolos es una manera de "representar" al mismo tiempo el ser Guajiro y la diversidad social. En el simbolismo indígena, el más explícito y más común, los animales domésticos tienen una importancia muy grande: ganado y familia humana son casi homólogos. Por ejemplo, las claves Guajiro de los sueños establecen una verdadera correspondencia, término a término, entre las diversas clases de animales domésticos y los hombres, según su edad, su sexo, y su status social. Así, un chivo visto en sueños representa un muchacho joven; un toro o un semental, un hombre con todo el poder físico de la edad; una yegua o una vaca, una mujer madura (o inversamente, ya que cada uno de los términos de cada serie puede ser, a su vez, mensaje e interpretación). El burro que aparece en sueños representa la pobreza futura, pues es un animal desvalorizado, por oposición al caballo, muy apreciado, que visto en sueños, es un signo de riqueza futura; la mula ocupa entre los dos un lugar intermedio (ver Perrin 1986b, III: 839-877). Una lógica comparable interviene en las relaciones oníricas con los muertos. Si, en sueños, el espíritu de un muerto (*yoluja*) exige el sacrificio de un pariente, una cabeza de ganado será el sustituto, de acuerdo con el simbolismo precedente. Como si, desde el más allá, la carne de ganado equivaliera a la carne de los hombres, lo que por otra parte se dice implícitamente en la lengua Guajiro: *eiruku* designa tanto la carne (alimento), la carne humana, como el matriclan. De alguna forma el ser humano y su ganado forman un todo. Por otra parte, el grupo es la imagen de su rebaño, el rebaño da una imagen del grupo. Esa es una de las explicaciones del sacrificio de ganado en los entierros. Tener un buen entierro, es sacrificar mucho ganado, y demostrar así el éxito de su vida. Ser un Guajiro verdadero, es ser rico, es acumular siempre más ganado. Tal es al menos la palabra de los ricos, en toda su arrogancia, palabra que los pobres retoman haciéndola suya, con esa lucidez trágica que los Guajiro manejan con un humor lleno de dignidad, y esa propensión insistente a negar la verdad histórica y yuxtaponer interpretaciones contradictorias que caracterizan el pensamiento mítico:

Entre los clanes, Maleiwa repartió la gente y las cosas.  
A los ricos les distribuyó el queso y el ganado.  
-Estos animales serán los vuestros, les dijo.  
Pero a los pobres como nosotros,  
sólo les dio una larga vara  
y les hizo tomar otro camino.

<sup>6</sup> En la primera versión que data de 1969, la narradora habló de un *yoluja*, espectro de un muerto, y no de un *wanülüü*. De hecho, empleaba la palabra *yoluja* en su sentido "genérico", generalizado por los misioneros para designar todo ser sobrenatural maléfico, todo "diablo" (Perrin 1976a: 127, nota 3; 1980a: 136, nota 3). En esta versión, narrada en 1981, ella dice explícitamente que se trataba de un *wanülüü* (ver "El burro y el *yoluja*"; Perrin 1979: 116-119).

-Con esta vara, podrán recoger tunas.  
Así no morirán de hambre.  
(Perrin 1976a: 115; 1980a: 125).

\*\*\*

En muchos de los relatos, el caballo es el paradigma de los animales domésticos. Ahora bien, hoy es el animal doméstico menos corriente en La Guajira. ¿Por qué, sin embargo, ocupa ese lugar privilegiado? Recordemos primero que el venado es para los Guajiro el paradigma de la caza (de la misma manera que la tortuga marina (*sawairil*) -y, en grado menor, la raya grande (*manta*)- son el paradigma de la "caza marina", ya que la pesca se considera simbólicamente como una forma de cacería). Todos los mitos que narran las aventuras de cazadores muy hábiles evocan esencialmente la caza del venado (*irama*). Los animales emisarios de Pulowi son venados caramerudo (o a veces el venado matacán, *uyala*) que atraen al cazador hasta los antros de la señora de la caza. Y, en varios mitos, el caballo ocupa exactamente el lugar del venado. Un relato cuenta, por ejemplo, cómo un joven, persiguiendo caballos cerca de un lugar *pulowi*, entró con ellos en un hueco de la tierra y desapareció para siempre, tragado por Pulowi, de la misma forma que un cazador persiguiendo venados (ver "El cazador joven y los caballos de Pulowi"; Perrin 1986c, II: 785-786; 1976a: 62-72). Los animales que veía el héroe eran "las imágenes de los caballos de Pulowi".

Pero las relaciones entre caza, caballo y señores de la caza pueden ser más complejas. Otro relato da prueba de ello:

Era un cazador de venados que tenía una yegua y una perra. Cazaba con su caballo y su perro. Todos los días conseguía venados. Pero pronto la yegua y la perra desaparecieron, dejándole al hombre un cachorro y un potro. El indio no cazó más, o muy poco, hasta que el perro y el potro se hicieron adultos. Entonces volvió a cazar, coleccionando las innumerables cabezas de los animales que mataba.

Pero un día encontró un venado macho que persiguió en un monte tupido, antes de que penetrara bajo un árbol de copa muy espesa. Un hombre salió.

-Tú no tienes nada que hacer aquí, gritó y desapareció.

Tan pronto como regresó, la yegua y la perra murieron. El Guajiro no murió, pero más nunca volvió a cazar. (Resumido de "El cazador, su caballo y su perro"; Perrin 1986c, II: 522-523).

Al enviar un emisario patógeno, el señor de los venados, emisario de Pulowi, se ha vengado de la yegua y de la perra que permitían al héroe una caza abusiva; el caballo y el perro son considerados aquí como los elementos que desequilibran la actividad cinegética. Al hacerlos desaparecer dos veces, con una generación de intervalo, Pulowi significa al hombre que debe, en esas condiciones, abandonar la caza. ¿Quiere esto decir implícitamente que el hombre debe ahora consagrarse a la ganadería? Puede suponerse; pues, en este mundo técnicamente transformado, la caza no está en acuerdo con las leyes de equilibrio del medio. Caballo, perro y fusil contribuyen demasiado, sugiere el relato, a degradar un medio que pronto estará completamente diezmado. Tal desarrollo de las historias clásicas de señores de la caza o de Pulowi, que llaman al orden a los cazadores abusivos, podría muy bien haber nacido en época reciente, situada hacia los años 35, ya que muchos indígenas se acuerdan todavía. En efecto, dicen, frente a la gran demanda de caza de los consumidores de Maracaibo, algunos Guajiro se pusieron entonces, por simple comercio, a cazar el venado caramerudo y el matacán a ultranza, lo que tuvo por consecuencia la



desaparición casi total de la especie. La creación de un relato tal puede ser una tentativa indirecta de disuadirlos.

En todo caso, las modificaciones de los vínculos entre animales y hombres, acarreadas por la generalización de la ganadería, han alimentado las reflexiones, y es un tema tratado de maneras muy diversas y significativas. Daremos dos ejemplos, evocando condiciones extremas:

Durante una transhumancia unos Guajiro, al desplazarse, tratan brutalmente a una vieja burra extenuada. Por la noche, al crepúsculo, en el momento de acampar, uno de los hombres se aleja del grupo. Encuentra en el camino a una bella joven a la cual enamora. Ella le da leche cuajada y maíz antes de entregársele. En medio de la noche el Guajiro se despierta, hinchado y con náusea. Su compañera ha desaparecido. Del lugar en que está acostado parten huellas de burro. Las sigue y encuentra a la vieja burra, comiendo frutos de cardón. Comprende entonces lo que ha pasado. El maíz que había comido era el cagajón de la burra, la leche era la orina. Había hecho el amor con una vieja burra. Por eso es por lo que estaba enfermo, por lo que tenía náuseas. En su cólera mató al animal. (Resumido de "La burra maltratada se convierte en linda joven"; Perrin 1976b: 82-84).

La utilización de los animales domésticos como montura implica una estrecha cooperación entre el hombre y el animal, una especie de solidaridad. Por esto, los hombres deben respetar a sus animales, dicen los Guajiro. Esto es lo que dejan de hacer los protagonistas del relato, variante debilitada del mito "El burro y el *wanülüü*", evocado más arriba. En lugar de un feroz emisario de Pulowi, dispuesto a matar al propietario violento, aquí es a la misma burra a la que se ofrece la posibilidad de transformarse para darle al hombre una buena lección. Pero esto le costará la vida. Como en el caso precedente, el hombre finalmente permanece a salvo al matar a tiempo al justiciero llegado hasta él. Pero estos dos relatos constituyen avisos: si no se trata bien a los animales, éstos se vengarán. Harán pagar al hombre, con la muerte o la enfermedad, el precio de los sufrimientos que les ha hecho padecer. ("El *wanülüü*, la burra y las calabazas", en Perrin 1986c, II: 601, proporciona otra prueba).

La historia siguiente previene contra los excesos inversos: hay que evitar demasiado afecto, demasiada humanización del animal doméstico; también hay que evitar, cuando se domestica un animal salvaje, apegarse a él al punto de olvidar las reglas de la vida social (sobre este tema ver Perrin 1976b: 60-72; 1987):

Un joven Guajiro tenía un caballo maravilloso. Este le permitía seducir a innumerables jovencitas. Pero pronto el animal murió y el hombre tuvo una gran tristeza. Quería tanto a su caballo que en ningún modo quiso dejar que los zamuros carroñeros (los *samulu*) devoraran su cadáver. Lo guardaba bajo su chinchorro. El cadáver se pudría.

Una noche en la que se había alejado un poco, se encontró con unos hombres vestidos de negro. Le invitaron a un baile. Rehusó al principio, pero ante su insistencia y a pesar de su pena, se dejó tentar.

Allá las jóvenes le festejaron. Le ofrecieron chicha. Le hicieron comer. Pero al alba, alrededor de él, el Guajiro sólo vio zamuros que disputaban entre ellos. El hombre había comido y se había emborrachado con la carne putrefacta de su caballo. Había sido castigado de este modo por haber alejado a los zamuros del cadáver de su montura preferida. (Resumido de "Los zamuros y el caballo muerto", en Perrin 1979: 162-165; ver también Perrin 1987).

El héroe se aleja manifiestamente de la norma social, de la "*sükuaitpa wayuu*", las "buenas maneras" Guajiro. No se deben enterrar los animales domésticos: se les deja devorar por los pájaros carroñeros. Un animal no es un hombre. El hombre muerto debe ser enterrado, así como la placenta, "para que la tierra lo coma, para evitar que los carroñeros lo devoren o que el niño se vuelva idiota", dicen con frecuencia los Guajiro. Así los hombres y los animales domésticos deben ser radicalmente separa-

dos. Es preciso que los animales domésticos permanezcan sometidos, en última instancia, a la lógica del mundo animal. Enterrarlos sería provocar al mundo *pülasü*, al "otro mundo":

-*Pülasü ojuitüna eerülü ee kaliina, wanülüüsil nee.*

-Es peligroso enterrar a los perros, a las gallinas, eso se convertiría en *wanülüü*.

Eso es lo que me dijo mi padre,

cuando me hizo desenterrar un perro que yo acababa de enterrar.

Es lo mismo para el ganado y las monturas.

Hay que dejarlos a los *samüu* y a los *püshale'e*,

los pájaros carroñeros.

(Karülo Jinnu, julio de 1979).

Por lo demás, en la época de la caza, la gente animal reaccionaba fuertemente frente a los comportamientos de los hombres. Aún más, la caza siempre estaba escuchándolos. En todo momento había que desconfiar de la "escucha de la tierra", representada por Pulowi o por los señores de los animales que transmitían, a todo "el espacio animal" al cual concernía, el eco de sus maldades o de sus intenciones (ver Perrin 1986b, I: 9-11). Así los animales de caza pueden vengarse u ocultarse:

No se debe nombrar (lo que se va a cazar o recolectar),  
si no, la tierra lo oye (y no se encontrará nada).

-*Chainjana waya atpajün:*

vamos a buscar allá, para traer algo.

Esto es lo que hay que decir.

Si se dijera:

-Vamos allá a cazar conejos,

no los encontraremos.

Los conejos se esconderán, pues la tierra se lo dirá a los conejos.

Pues la tierra ha oído lo que hemos dicho.

(Isho Jayaliyuu, septiembre de 1975)<sup>7</sup>.

Nada parecido sucede con los animales domésticos, puesto que el hombre establece con ellos cierta intimidad. Prueba de ello, los Guajiro les dan nombre. Se les reserva nombres propios a las vacas, a los cochinos, a los perros y, naturalmente, a los caballos que son los más valorados. Ero'touwolu, "Cuernos brillantes"; Yetchon, "Mujercita"; Woroichon, "Cuernos hacia los ojos"; Pattajatawo, "Cuernos separados"; Kato'uwole, "Cuernos erguidos"; Uyalachon, "Venadito matacán", son nombres que se dan a los bovinos. Kachueratüna, "Patatas de hierro", es un nombre de burro. Brinkalin, Migron, Kompanerü son ejemplos de nombres de perro, que derivan, como casi todos los otros nombres dados a los perros, del español Brincador, Migrón (?) y Compañero, respectivamente.

Pero a pesar de esta proximidad, los animales domésticos permanecen ambiguos. Y de esta ambigüedad tan fuertemente expresada por su asociación con Sol, los

<sup>7</sup>En Guajiro:

*Nojotsü nachekün tia,*

*saapün mmakat.*

- *Chainjana waya atpajün, müshi waya.*

*Nojoishi müin:*

- *Chainjana waya olojün atpana,*

*müshi anuulashi atpana,*

*süka süküjain nüümüin atapanu,*

*saapün mmakat.*

Guajiro reciben permanentemente la confirmación al atribuirse y vivir con pasión o pavor aventuras similares a las que vivieron los héroes de los relatos precedentes, los cuales les han servido de modelo. "Historias verdaderas", dicen, que nos han sucedido en tal o cual época, en tal o cual lugar. Prueba que la realidad y la verdad de los hombres son ante todo producto de sus representaciones.

\*\*\*

Hubiéramos querido proseguir este estudio saliendo del mero dominio de las representaciones para acercarlo al de la historia. Desgraciadamente, lo repetimos, los datos de la historia Guajiro se limitan esencialmente a informaciones de los contactos con occidente y con la organización colonial, informaciones que presentan además muchas lagunas. La evolución real de la economía, aun cuando espectacular, no puede ser aprehendida sino de una manera hipotética, ya que se sabe muy poco del modo y de la velocidad de propagación de la ganadería. Incluso en este siglo no se ha hecho ninguna medición realmente seria sobre la situación económica de los Guajiro. Los únicos estudios cuantitativos datan de los años sesenta y son poco fiables (por ejemplo, Staffe 1963, en Colombia). Desde esa época ningún investigador interesado directamente en la economía ha cubierto esta laguna, a no ser haciendo mediciones puntuales en zonas muy limitadas. Cada uno retoma los datos dudosos y los organiza o los discute a su manera, con más o menos astucia (ver, por ejemplo, los comentarios de Picon 1983: 143-160; o de Rivera Gutiérrez 1986). Incluso, por el lado de la literatura oral, es imposible confrontar los datos recogidos entre 1969 y 1981 con datos más antiguos, ya que antes no se había hecho ningún recuento significativo. No se puede, pues, encontrar pruebas de verdaderas etapas de la evolución de la forma y del alcance del pensamiento mítico. Hay que suponer una estratigrafía justificada únicamente por criterios formales (estando una forma unida lógicamente a otra) o funcionales (suponiendo que los relatos responden a una necesidad progresiva de explicación de los hechos nuevos que resultan de cambios anteriores). Es así como se ha demostrado que historias extrañas, lejanamente relacionadas con las formas tradicionales, pueden ser comprendidas como respuestas a interrogaciones implícitas sobre las consecuencias secundarias de la ganadería, por ejemplo, el desarrollo de la jerarquización o la generalización del pastoreo asociado a la desaparición de la caza.

Cuando fueron recogidos, todos los relatos que aquí se presentan eran compartidos por un gran número de Guajiro. Pero nada nos permite suponer desde cuándo se transmitían estas creaciones, a veces muy adaptadas a los tiempos actuales, a veces desusadas y curiosamente guardadas en la memoria, y no se sabe tampoco si silencios sorprendentes son recientes o antiguos. Sobre la horticultura, por ejemplo, siempre practicada, pero dotada de un débil "peso simbólico", de modo contrario a la caza y a la recolección, hoy casi abandonadas, pero que sirven constantemente de referencia para pensar del ganado. ¿Cuánto tiempo sobrevivirán algunos de los relatos aquí recogidos, manifiestamente marginales o secundarios? Para entonces, ¿habrán aparecido otras tentativas de aprehensión tradicional de nuevas situaciones? Esas interrogaciones sobre la inercia y el dinamismo del pensamiento mítico deberían animar a los observadores actuales y futuros de la sociedad Guajiro a buscar otros testimonios sobre este tema, variantes o formas nuevas que permitan proseguir y profundizar la reflexión aquí iniciada.

## Resumen

*¿Cómo piensan del ganado los Guajiro de Venezuela y de Colombia, convertidos progresivamente en pastores después de la llegada de los españoles? Tal es la pregunta a la que intenta responder este análisis de una veintena de relatos míticos que ponen en escena los animales domésticos y los sitúan por relación a un sistema dominante de representación en la cual prácticas hoy día tan desusadas como la caza y la recolección tienen todavía un lugar importante. Este estudio plantea el problema muy general de la transformación de los mitos y de las reacciones del pensamiento mítico a los cambios.*

## Abstract

*How do the Guajiro of Venezuela and Colombia, who have progressively become pastoralists with the arrival of the Spanish, perceive cattle? The article attempts to respond to this question through an analysis of some 20 mythical narratives which stage the domesticated animals and identify their relationships to a dominant system of representation in which such obsolete strategies as hunting and gathering are still important. This study deals with the general problem of transformation within the myths and the reaction of mythical thought to change.*

## Bibliografía

- Goulet, Jean-Guy  
1978 Guajiro social organization and religion. Ph.D. dissertation, Yale University, New Haven.  
1982 El universo social y religioso Guajiro. Traducción del original en inglés. Maracaibo/Caracas, Corpozulia/UCAB.
- Lévi-Strauss, Claude  
1964 Mythologiques 1: le cru et le cuit. Paris, Plon.  
1966 Mythologiques 2: du miel aux cendres. Paris, Plon.  
1968 Mythologiques 3: l'origine des manières de table. Paris, Plon.  
1971 Mythologiques 4: l'homme nu. Paris, Plon.
- Paz, Ramón  
1973 Mitos, leyendas y cuentos Guajiros. Caracas, Instituto Agrario Nacional.
- Perrin, Michel  
1976a Le chemin des Indiens morts: mythes et symboles goajiro. Paris, Payot.  
1976b L'extraordinaire et le quotidien: mythes ou fantasmes goajiro? Antropológica 44: 59-115.  
1979 Sükuaítpa wayuú: los Guajiros: la palabra y el vivir. Caracas, Fundación La Salle.  
1980a El camino de los indios muertos: mitos y símbolos Guajiros. Traducido del original en francés por Fernando Núñez. Caracas, Monte Avila.  
1980b La raison du plus fort est souvent la meilleure: justice et vengeance chez les Indiens goajiro. En: La vengeance: étude d'ethnologie,

- d'histoire et de philosophie. R. Verdier (ed.). Paris, Editions Cujas: 163-191.
- 1985 Les fondements d'une catégorie étiologique: la notion goajiro de contamination. *Ethnologie* 96-97: 103-122.
- 1986a "Savage" points of view on writing. En: *Myth and the imaginary in the New World*. E. Magaña y P. Mason (eds.). Providence/Dordrecht, Foris Publications: 211-231.
- 1986b *La pensée mythique en actes*. 3 vols. Thèse de doctorat d'Etat, Université Paris V, Paris.
- 1986c Sun and moon; Sun, moon and dog; Dog, king vulture, sparrow hawk, bittern, and the hat of the sun; The bittern and the sun's hat; Bittern and the sun's hat; Dream, moon and the sun's hat; Moon gives livestock to a Guajiro; The woman who could charm deer; The hunter, his horse, and his dog; The *wanülüü*, the she-ass, and the gourds; The young hunter and the supernatural horse; Sheep come from La Guajira; How the cows came out from the sea; The two hunters and the little horse. En: *Folk literature of the Guajiro Indians*. 2 vols. J. Wilbert y K. Simoneau (eds.) with M. Perrin. Los Angeles, University of California: vol. 1: 26-27, 27-29, 29-30, 30-31, 31-32, 32-34, 156-157; vol. 2: 488-492, 522-523, 601, 785-787, 787-788, 788, 788-790.
- 1987 L'animal à bonne distance. En: *Des animaux et des hommes*. J. Hainard y R. Kaehr (eds). Neuchâtel, Musée d'Ethnographie: 53-62.
- Perrin, Michel y Jean Arlaud  
1983 *Le chemin des Indiens morts*. Película 16mm., 93 minutos. Coproducción SERDDAV/TF1.
- Picon, François-René  
1983 *Pasteurs du Nouveau Monde: adoption de l'élevage chez les Indiens guajiros*. Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Rivera Gutiérrez, Alberto  
1986 *Material life and metaphor: change and local models among the Wayuu Indians of Colombia and Venezuela*. Ph.D. dissertation, University of Minnesota.
- Staffe, A.J.  
1963 *Recursos naturales*. En: *Indios y blancos en La Guajira*. Ramón Luno (ed.). Bogotá, Tercer Mundo: 37-55.
- Zambrano, Jorge  
1982 *La música dentro del pensamiento Wayuu*. Caracas, Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore (mimeografiado).

---

C.N.R.S.  
Laboratoire d'Anthropologie Sociale  
Collège de France  
52, rue Cardinal Lemoine  
75005 Paris, Francia

---