

Migrar con la muerte. Cambios en los ritos de los restos wayuu en Maracaibo

Nelly GARCÍA GAVIDIA*, Dilia FLORES DÍAZ* Carlos VALBUENA CHIRINOS*

*Universidad del Zulia, División de Estudios para Graduados,
Programa de Maestría en Antropología.*

Resumen

En el artículo se identifican, analizan e interpretan algunos de los cambios que los ritos de los restos o segundos velorios wayuu tienen en el medio urbano. Se compara los mitos y las narraciones de ancianos, de especialistas de la cultura y lo observado en la práctica de campo realizada en la Guajira y en Maracaibo (2008-2015). La lectura se hace desde la antropología social y cultural transitando entre dos áreas temáticas: las religiones y la de la muerte. La etnografía, la revisión documental y la hermenéutica fueron las vías para la aproximación e interpretación a esta realidad. Se concluye afirmando que la recomposición del rito en el medio urbano es un mecanismo de reafirmación de su diferenciación de identidad.

Palabras clave: ritos mortuorios, segundo velorio wayuu, cambios y migración.

Migrate with Death. Changes in the Rites of the Wayuu Remains in Maracaibo

Abstract

This paper identified, analyzed and interpreted some of the changes that the rites of the remains or second funerals *Wayuu* are in urban areas. Here the myths and stories of elders and cultural specialists has being compared whit the observed in the field work in the Guajira and Maracaibo city (2008-2015). The reading is done from the social and cultural anthropology transiting between two thematic areas: the religions and death. Ethnography, documentary review and hermeneutics were ways to approach this reality and interpretation It concludes that the restructuring of the rite in the urban environment is a mechanism of differentiation and reaffirmation of their identity.

Key words: Mortuary, rites, second *wayuu* funerals, changes and migration.

* Docentes e investigadores adscritos al programa de Maestría en Antropología de la Univesidad del Zulia.

Introducción

Iniciamos este trabajo reconociendo la reivindicación que los pueblos indios de América hacen de su derecho a la diferencia. Después de más de cinco siglos de subordinación han conservado, en mayor o menor grado, sus dimensiones culturales propias lo que les permite reafirmar su particularidad en los procesos de conformación de sus identidades étnicas y de su continuidad histórica. Reconocen así su “dignidad como grupos sociales identificables” (Barceló, R et al; 1995/2002: iii); al mismo tiempo, conciencian el valor intrínseco de sus culturas. Si bien, desde finales del siglo XV cada uno de ellos ha debido vivir y hacer su historia adaptativa a procesos semejantes: conquista, colonia y pasar a formar parte de los macro sistemas que son los Estados – nación americanos, cada uno de ellos, en su sistema sociocultural sigue siendo único y particular; es un proceso que podríamos calificar de reconocer que se tiene una “diferencia de identidad” (Esteve Fabregat, 1997:147).

En el caso específico de Venezuela, desde inicios de la república y hasta muy entrado el siglo XX, la política hacia los pueblos indígenas que sobrevivieron la colonia, la conquista y las guerras republicanas, estuvo dirigida hacia su asimilación, reducción e invisibilización. El indio vivo pasó a ser el otro, sirvió al resto de la sociedad criolla y mestiza como referencia contrastante en la conformación de las identidades nacional y regionales y el indio muerto era la metáfora de un pasado heroico. En el siglo XX (desde las décadas sesenta – setenta), el movimiento indígena venezolano, en consonancia con sus iguales de todas las Américas, crearon estrategias organizativas y de lucha para buscar reivindicaciones étnicas; al mismo tiempo que su reconocimiento como ciudadanos y fueron conquistando espacios donde la dimensión étnica pasó a jugar un rol importante que se concretó en su reconocimiento jurídico y político, en Constitución de la República Bolivariana de Venezuela 1999.

Esta nueva situación es muy compleja y llena de contradicciones, ya que, en los hechos, los treinta y seis pueblos indios de Venezuela pasaron a ser interdependientes y determinados por la sociedad nacional, se utilizan como signos en un sistema multiétnico, han dejado de ser, como dice Carneiro da Cunha (2001:446), “totalidades” (sic.), para convertirse en partes de un sistema nuevo, de un metasistema, que, a su vez, las organiza y les confiere sus posiciones y significados. Este sistema declarado pluriétnico y multicultural si bien no excluye a las sociedades indígenas y las convoca a vivir con las otras etnicidades que conforman el Estado-nación, se convierten en un riesgo peligroso para cada uno de estos pueblos.

Los pueblos indios de Venezuela no son homogéneos. Los procesos de reorganización frente a la situación de hegemonía/dominación en la que viven implican contradicciones y fricciones tanto al interior de cada uno de ellos como en sus relaciones con la sociedad criolla. Estas situaciones son a menudo creativas, pero también potencialmente destructivas. Entre los procesos de reorganización se destacan los de (re) configuración de sus identidades étnicas. Esta es la temática que abordamos en el artículo, estudiamos los cambios en uno de esos sistemas socioculturales: el *wayuu* y, en éste, una de sus manifestaciones religiosas sus creencias y prácticas sobre la muerte y sepultura. Nos ocupamos de los cambios que ha tenido el rito del “Segundo Velorio” o “Velorio de los restos” en el sistema sociocultural *wayuu*.

Los *wayuu* han persistido como diferentes: han mantenido su organización social sin centralizar el poder político sino manteniéndolo disperso en los linajes, *apüshi*, o linaje materno (unidad político social y económica del grupo), no han dejado de lado el derecho consuetudinario de negociación y resolución de conflictos intraétnicos, asumen a la Guajira como su territorio, su patria, su *Woumain*, en los hechos y de forma mítica; han defendido la permanencia y vigencia de su lengua; han tenido el control cultural para la incorporación y redefinición selectiva y pragmática de elementos económicos, técnicos y simbólicos de otros sistemas socioculturales. Todo esto les ha permitido persistir asumiendo, permanentemente procesos de cambio, reelaboración, redefiniciones y síntesis de sus sistemas simbólicos. En muchas de sus prácticas comportamentales y discursivas ponen el acento en las costumbres y tradiciones ancestrales. De allí, las dos interrogantes a las que buscamos dar respuesta en nuestra investigación: ¿es la redefinición de los ritos mortuorios una manera defensiva frente a la avasallante hegemonía del grupo étnico dominante: los criollos tanto venezolanos como colombianos? El velorio de los restos o segundo velorio, es un rito mortuario que cohesiona y convoca a los wayuu (familiares, vecino y aliados o simplemente que pasan por allí sin vínculos con el difunto) no sólo en la Guajira sino también en Maracaibo, cabe la interrogante ¿sí la persistencia de esta práctica ritual está relacionada con el contacto interétnico y es una adaptación del grupo a las nuevas situaciones y contingencias a las que se ven sometidos en el mundo actual? En el artículo presentamos un avance de respuestas a estas dos interrogantes.

Los objetivos propuestos son: identificar, analizar, comparar e interpretar algunos de los cambios que los ritos de los restos o segundos velorios wayuu tienen en el medio urbano. Nuestra intención es siempre abordar la cultu-

ra integralmente en su haz de interrelaciones, pero para poder operar en un trabajo de esta naturaleza es necesario centrar la investigación en algunos aspectos nucleares, tales como: la muerte, la religión, el alimento compartido y la red de parentesco y alianzas. Si analizamos con atención a los mismos podemos observar que tocan toda la vida de ese pueblo.

La etnografía, primer nivel de investigación en la Antropología, fue el proceso investigativo que condujo nuestro trabajo: las operaciones realizadas, los aspectos comparados a los que nos obliga tanto la descripción como el ejercicio de reconocer las dinámicas y cambios del sistema sociocultural *wayuu*, el tratamiento de la información recibida de nuestros interlocutores y el texto que hemos escrito son parte de ese proceso. Los wayuu han participado activamente y algunas de las referencias que haremos al sistema religioso *wayuu* es una co-teorización de lo que dos Maestros wayuu nos enseñaron: el difunto Miguel Ángel Jusayuu y el poeta Leoncio Pocatererra (Juan Pushaina), así como también, resultado de las conversaciones que sostuvimos con la outsu Macuanta en dos entrevistas que nos diera poco antes de morir, sin pasar por alto todo lo que hemos aprendido de las ancianas Doraliza, Ana, María y Marina. Además, hemos contado con el apoyo y las conversaciones de nuestros amigos *wayuu*, algunos formados en la disciplina – Alí Fernández, José Ángel Fernández, Carmen Laura Paz, Edixa Montiel - y otros en áreas muy cercanas: Librada Pocatererra, Cira Elena González y Elsa Fernández. Con ellos hemos compartido en múltiples ocasiones los viajes a la Guajira, nos han tenido informados de la realización de velorios y nos hemos acompañado a velorios en Maracaibo, pero sobre todo nos han enseñado a apreciar y valorar su mundo cultural. A todos ellos les agradecemos infinitamente cada invitación, cada aviso para un velorio, cada compartir y hasta el que nos corrijan cada vez que la pronunciación o la escritura de las palabras que usamos en su lengua, el *wayunaiki*, no es la más correcta.

Además es preciso señalar que en este lapso de tiempo que hemos hecho trabajo de campo entre los *wayuu* no hemos dejado de leer la bibliografía existente sobre el tema; así como no hemos desaprovechado la oportunidad de escuchar muchos de sus mitos y leyendas de boca de sus mejores narradores y los relatos vividos por muchos de los familiares de nuestros amigos que han tenido a bien compartirlo con nosotros y que hoy en este proceso de dar, recibir y volver a dar nosotros lo hacemos público y contribuir así al conocimiento de la cultura *wayuu*.

El artículo está dividido en tres partes: en la primera exponemos la etnografía; allí describimos y narramos a partir de nuestras categorías y las

de nuestros interlocutores *wayuu* parte de su mundo sagrado y su experiencia con la muerte. En la segunda, exponemos las secuencias del rito del Segundo velorio. Y en la tercera, y a manera de conclusión, comparamos diferentes versiones del rito: unas obtenidas en la documentación existente sobre los *wayuu* de siglos anteriores, otras narradas por nativos de las cuales fueron testigos y las observadas por nosotros en Maracaibo, en esta oportunidad no consideraremos las experiencias vividas en la Guajira, con la intención de remarcar los cambios y la persistencia del rito en el medio urbano.

1. Los ritos del velorio *aalapaja tou ipuu* o “velorio de los huesos y sus lazos de continuidad entre el grupo

Entre los *wayuu* no existe, actualmente, una institución que podamos reconocer como “religión *wayuu*” (tampoco en ninguna lengua amerindia existe un vocablo que podamos traducir por lo que en las lenguas latinas se denomina religión). Sin embargo, si pensamos la religión como el conjunto de prácticas y creencias relacionadas con lo sagrado, y éste como una estructura integradora de la existencia humana, expresada en la experiencia religiosa que es al mismo tiempo una experiencia personal vivida, podemos afirmar que no existe sociedad alguna que no reporte experiencias de esta naturaleza.

Los fundamentos de lo religioso entre los humanos, se expresa en los ritos mortuorios, prácticas que unen a vivos y muertos estableciendo lazos de continuidad entre el grupo. Desde inicios de la humanidad hay testimonios de los lazos de los seres humanos con la muerte. La lógica plantea que estos dos estados – la vida, la muerte – se apoyan el uno sobre el otro para dar una dimensión espiritual al pasaje sobre esta Tierra. Es el nacimiento de la angustia metafísica donde el tiempo toma un verdadero cuerpo y alma (Coppens, 2003: 123). En otras palabras, enterrar a los muertos es el momento cuando el ser humano se plantea la significación de su existencia: las sepulturas y los ritos mortuorios, fueron de verdad muestras del paso del animal humano hacia el pensamiento simbólico: hacia la conciencia del yo, de la existencia de los otros y de su relación con ellos. En muchas sociedades los ritos mortuorios son expresión de sentimientos de inmortalidad; ésta es un tránsito, un pasaporte sentimental, que contiene una revelación asombrosa: la sepultura, la preocupación por la muerte. Frazer, remarcó en su trabajo sobre *El miedo a los muertos* (1934), que las creencias y prácticas sobre la muerte estaban asociadas con un sentimiento muy humano de inmortalidad. Y nos dio certe-

ramente una definición de ésta: “es la prolongación de la vida por un período indefinido de la personalidad después de la muerte...” (Frazer, 1934: 21-22).

Los *wayuu* transcurren su vida en realidades diferentes y bien diferenciadas: la realidad *anasü* o “mundo natural”, que es la realidad de la vida cotidiana de lo tecno económico, lo tecno ecológico y de las interrelaciones personales; la realidad del “mundo de los muertos” o *Yolujas* (espectros, espíritus y familiares muertos) y la realidad del mundo *pülasü*, que nosotros traducimos como sagrado, y que es el “mundo del más allá”. De estas tres realidades, la intermedia es del dominio liminal de *Lapü*. Éste es quien pone en los niños, recién nacidos, el *aa'in*, su animus, su espíritu y “cuando se está muriendo una persona se la quita” (Macuanta). *Lapü* está cotidianamente en contacto con el *wayuu* cuando éste duerme, que es el momento cuando cada uno se encuentra con su doble, cada suceso es anticipado se perciben como reflejos y sombras fuera de la espera y de los tiempos ordinarios, envía mensajes premonitorios y prescriptivos que deben ser leído por la/el *outsü/outshi* o por algún abuelo/a. A veces puede ser violento como en las pesadillas o cuando hay peligro de muerte. Para la cultura *wayuu* los sueños están íntimamente relacionados con los linajes, el amuleto o contra familiar o *l'alanía*, el enfermo y con la muerte. Es en el sueño donde los *wayuu* muertos piden que sus restos sean exhumados y velados nuevamente (García Gavidia y Valbuena, 2005) (Ver cuadro No.1).

En la cosmovisión *wayuu*, la persona humana está conformada por la carne, los huesos y las sangres, la pasiva de su madre, y la activa (semen) de su padre y por l' *aa'in*. La carne, los huesos y la sangre de su madre constituyen su *erriku*, que más que de orden fisiológico es de orden cosmológico, son los elementos del linaje. La muerte, óutá, es el fin de la vida de un *wayuu* en el mundo *anasü*, en ese momento su cuerpo físico se separa de su *aa'in*, *animus* espíritu que vuelve a *Lapü*, donde están los *aa'in*, espíritus de los *wayuu* muertos y los *yolujas*. En el segundo velorio se recogen y limpian los huesos que son los que van al más allá. “Los *wayuu* morimos dos veces, el *wayuu* considera que el cuerpo debe tener una sepultura provisional, diferente a la sepultura definitiva.” (MAJ). “La sepultura definitiva debe ser en el lugar de su clan” (MAJ), “de su *eirriku*, que está en la Guajira” (A), “el *wayuu* es hijo de Mma y debe volver a ella, a su tierra que es en la Guajira” (D).

Los *wayuu* afirman su sentido religioso en los ritos mortuorios: éstos les re-une. Los velorios, el de la primera sepultura como el velorio de los restos, son vivencias –experiencias– donde los *wayuu* expresan su simbolismo cen-

Cuadro 1: Proceso de transición en los sueños.

Realidad Anasü	Liminalidad	Realidad Pulasü
Mundo natural vida cotidiana determinaciones.	Dominio de <i>Lapü</i> que da el <i>aa'in</i> y lo quita con la muerte.	Mundo de lo sagrado remoto <i>Jorrony</i> , <i>Maleña</i>
Relaciones Tecno-económicas y tecno-ecológicas.	Realidad de los espectros y los muertos que van a <i>Jepirra</i> .	
Relaciones interpersonales.	Está cotidianamente en contacto con el <i>wayuu</i> cuando éste duerme.	Espacio de la transformación en fina lluvia (<i>JuyaTwa</i>) o en tierra (<i>Mna'poulowi</i>)
	Cada suceso es anticipado se perciben como reflejos y sombras fuera de la espera y de los tiempos ordinarios, envía mensajes premonitorios y prescriptivos.	
	Son leídos por la/el <i>outsü/outshi</i> .	
	Es un espacio potencialmente contaminante incluso quien exhuma los restos, corre el riesgo de ser arrancado por <i>Lapü</i> si se duerme durante el segundo velorio	

Fuente: García Gavidia, Flores Díaz y Valbuena Chirinos (2017).

trado en la inmortalidad y los intercambios con los otros: los del linaje, los de los linajes asociados y aliados, con los linajes de más estatus, con los amigos extranjeros y con los ancestros. En su concepción de la muerte hay consciencia realista de ésta y de la inmortalidad: no es la consciencia de la “esencia” de la muerte, ésta nunca ha sido conocida y no lo será jamás, “los únicos que pueden ver a los muertos son los/las *outsö*” (MAJ), “de la muerte nadie ha vuelto los *yoluja* son espectros” (A), puesto que la muerte no tiene “ser”; es una realidad que el *wayuu* vive cotidianamente como un suceso, un momento extraordinario del cuerpo social. La muerte es real, es una realidad que es reconocida como ley ineluctable: “al mismo tiempo que el hombre se proclama inmortal, el hombre se llama mortal”, como dice Morin (1970:34). “Los muertos que están en *Jepirra* lo van a reconocer por la marca heredada del clan, será identificado por su marca clánica” (MAJ). Una vez pasado un tiempo prudencial, cuyo tiempo varía entre 2, 5 y 10 años más o menos, se exhuma

el cadáver. Cuando el fallecido, por medio de los sueños se manifiesta a algún familiar de su linaje para “que saque y limpie sus huesitos” (D). La decisión de la exhumación de los restos se toma después que es interpretado el sueño lo que activa las redes y alianzas familiares para organizar la realización del rito.

El segundo velorio es un espacio de convivencia entre parientes, aliados y amigos; es expresión simbólica, una metáfora de la comunión entre los asistentes y el linaje del difunto. De igual manera, en los ritos de velorio –sea el primero o el segundo- hay pérdida de un individuo para los grupos (el del linaje de la madre o *apushi* y el del linaje del padre o *oupayu*) en tanto que aliados y consanguíneos. En ellos se pone en escena la transferencia de bienes que son el centro de la actividad económica: se transfiere la carne de ganado vacuno, ovino y caprino; de esta manera el linaje honra al difunto. El intercambio de carne con los otros: aliados, amigos, visitantes y parientes desde los más cercanos a los más radicales que son los ancestros abre a los *wayuu* la puerta de la inmortalidad, que no debe confundirse con la eternidad. La inmortalidad supone, al mismo tiempo, un reconocimiento del acontecimiento de la muerte como un suceso que es asimilado a la vida, está íntimamente relacionada con ella. “Para morir sólo se necesita estar vivo y cuando llega no te queda más remedio que vivirla” (D). La muerte es un suceso, un cambio de estado, un “cualquier cosa” (D), que modifica el orden normal de la vida. “tu pariente muerto, ya no está vivo, ya no es” (D); no es un vivo ordinario puesto que es transportado, tratado según ritos especiales: “el primer velorio, la compensación por las lágrimas, la exhumación, y el segundo velorio” (A).

La noticia de la “*sacada de los restos*” se llega a todos los parientes, amigos y aliados, quienes se trasladaran a compartir el “velorio de los restos”, de aquellos que van pasar al más allá, para al final, volver como fina lluvia, según Miguel Ángel Jusayu; o volverse tierra como *Mma* (como lo señalan Macuanta, María y Doraliza).

2. Secuencias rituales del rito del segundo velorio

El rito hace referencia a la categoría de organización contextual y engloba un conjunto de comportamientos que pueden o no salir de otros contextos. El ritual hace referencia, a las secuencias, actividades, gestos, palabras, personajes y toda la parafernalia que está encuadrada dentro del contexto del rito (García Gavidia, 2002). Todo rito está constituido por una secuencia de actividades rituales, como es el caso del segundo velorio, que comprende los siguientes rituales: El anuncio que hace uno de los integrantes del *eirriku*

de haber soñado con el pariente muerto, ese es el momento inicial y está sujeto a equívocos, puesto que quien sueña puede ser engañado por un *yoluja* diferente a su pariente. Son los ancianos o los *outsu* quienes emiten juicio y reconocen la autenticidad del mensaje enviado por el difunto. Estos dos actos concurren en el mundo liminar, no son completamente *anasu* ni *pulasu*. El siguiente momento, consiste en el aviso a los miembros del *apüshi* que el difunto quiere ya el velorio de sus restos. Los familiares extienden la convocatoria. La decisión de exhumar a algún miembro de la familia, activa las redes y alianzas familiares para organizar la realización del rito, desde la preparación de las enramadas hasta la de los alimentos que serán donados. La noticia de la “sacada de los restos” se extiende y llega a todos los confines donde hay parientes, amigos y aliados, quienes se trasladarán a compartir el “velorio de los restos” de aquellos que reclaman su momento para pasar al más allá. En la fecha fijada quienes fueron invitados y quienes sin serlo conocieron la noticia se congregan: primero para la exhumación y limpieza de los restos e inmediatamente para el velatorio, el llanto y el acompañamiento de los restos, además de la convivencia y la comensalidad. Todo esto es una experiencia que se da en el mundo *anasu*. Cada uno de los familiares y amigos va despidiéndose de aquel o aquella a quien vinieron a acompañar en su visita final, marcada por la reintegración de sus huesos o inhumación en el territorio familiar, es decir en el cementerio de su *eirriku*. La forma inmortal que toman los *wayuu* depende de su género, como ya lo señalamos en párrafos anteriores. La transformación en fina lluvia (*Juya/Iwa*) o en tierra (*Mma/poulowi*) ocurre en la realidad *pulasu*. El *erriku* del difunto reparte la carne que se ofrece a quienes han venido a rendir homenaje con llanto y presencia, todos ellos son gratificados con piezas de ganado y licor: *chirricnche*, ron y *wiski*.

Secuencias preparatorias del rito del velorio de los restos o segundo velorio: rituales de la preparación a la reintegración:

1. Soñar con el muerto: El familiar tiene un sueño, su *Aain* se pone en contacto con el pariente muerto. El que sueña puede ser engañado por un *Yoluja*
2. Interpretación del sueño: Los *talaula* o los *outsü/ü* emiten un juicio e indica las acciones a seguir
3. El aviso: El que ha soñado informa que los *talaula* o los *outsü/outsü* confirman que el pariente difunto quiere que se haga el velorio de sus restos

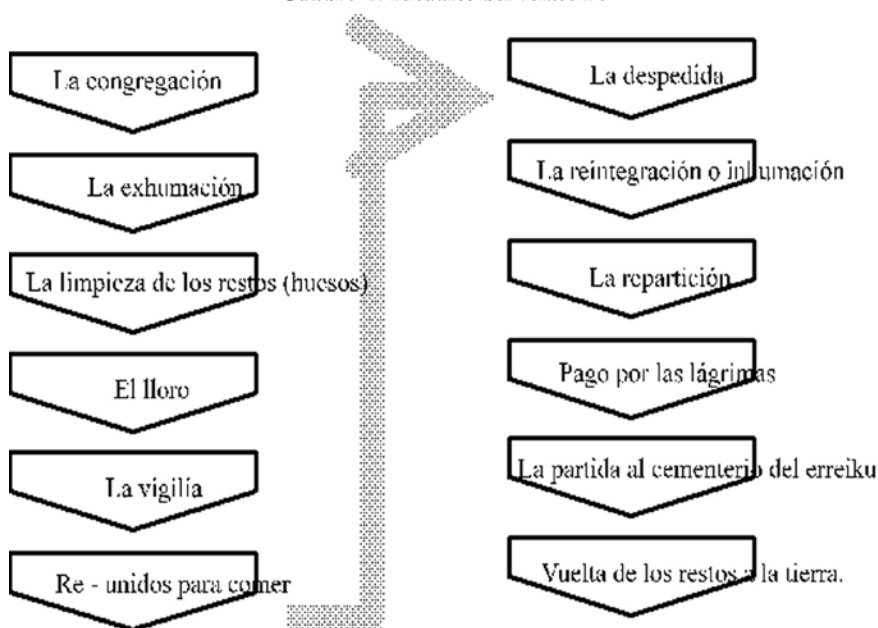
4. Se hacen las convocatorias a los miembros del *apüshi* para la organización y preparativos de lo que se consumirá. Y se fija la fecha del evento, preferiblemente en el mes de enero.
5. La convocatoria: Los familiares extienden la invitación al velorio de los restos.

Secuencias del rito del segundo velorio:

La congregación → La exhumación → La limpieza de los restos (huesos) → El lloro → La vigilia → sacrificio de animales → Re - unidos para comer → La despedida → La reintegración o inhumación → La repartición → Pago por las lágrimas → La partida al cementerio del *erreiku* → Vuelven los restos a la tierra.

Esta secuencias puede ser visualizada como una transición que partiendo del mundo *anasu* en su recorrido se desplaza al mundo *pulasu*.. Desde la congregación de quienes vienen a participar del velorio hasta la vuelta de los restos a la tierra de su linaje materno, tal como se aprecia en el cuadro 2.

Cuadro 2: Rituales del velorio



Fuente: García Gavidia, Flores Díaz y Valbuena Chirinos (2017).

Hay dos situaciones que pueden deducirse del rito: a) la relación del *apüshi* con la carne: el ganado que se cría, se sacrifica, se dona e intercambia por las lágrimas. El ganado es el homólogo del *apüshi*. La carne que se reparte es retribuida con las lágrimas y con las alianzas; se pierde un individuo (el difunto o los difuntos) pero se gana en las alianzas. Y b) la Inmortalidad: El hombre se convierte en *Iwa*, que está asociado a *Juya* y es la fina lluvia que hace florecer la tierra y está asociado al principio masculino, a lo movable. La mujer se convierte en *Mmá*, a quien se asocia *Poulowi*, que es la tierra, la patria origen de los *wayuu* y es el principio femenino a lo fijo, lo estable. La inmortalidad es homologable a la familia *wayuu*, a su cosmogénesis. La asociación de los hombres con *Juya* e *Iwa* y de las mujeres con *Mma* y *Poulowi* expresa la ambivalencia no solo de las deidades sino de los hombres y mujeres, y de la misma muerte. Para el *wayuu*, así como *Juya* da vida: el agua que riega los pastos pero también da muerte con el rayo, con las grandes inundaciones, con las enfermedades que vienen en tiempo de lluvia; así mismo los hombres dan el semen, la sangre de la generación de vida, son mortales y la muerte, aun cuando dolorosa es necesaria para la regeneración de la sociedad. En el caso de *Pulowi*, está asociada con *Mma*, la tierra, y con *Pala*, el mar. Igualmente es un ser ambivalente tiene poderes oscuros, fatales, asociada con todas las enfermedades y los lugares peligrosos; pero es, igualmente la dueña de los animales domésticos y quien los ha distribuido entre los seres humanos, en consecuencia, es la que provee alimentos, luego es también vida y en esto es homologable a la madre, a la mujer¹.

3. Cambios en el rito del segundo velorio

Según la cosmogonía *wayuu*, los seres humanos, los *wayuu*, viven un ciclo que los lleva de la vida a la muerte “pa'mori hay qu'esar vivo” (A): “se nace y vive, se muere la primera vez y vas a *Jepirra* donde pasai a ser *yoluja*, para después morir por segunda y partir definitivamente a *Jorrortuy* y tus huesitos van a convertirse en lluvia o en tierra (D). Y volvéis sin nombre ni recuerdos de los tuyos. (D): “Al *wayuu* muerto...no se le nombra el segundo velorio es como su última visita”. (M). Sin nombre y sin referentes “como fina lluvia o como tierra” (M) ya no es individuo “pasa a formar parte de la lluvia o de la tierra” (M). El segundo velorio es la muerte del individuo que se transforma en parte del todo, del grupo, de la naturaleza. Toda la vida del *wayuu* está marcada por la presencia de ese ciclo: “para poder tener vida es necesaria la muerte” (A).

1 Michel Perrin (1992) reconoce este carácter ambivalente sólo al final de su trabajo.

El segundo velorio permite aprehender a la sociedad *wayuu* como un todo, los re-une tanto a los vivos como a los muertos, la muerte y, más precisamente, el segundo velorio permite la transmigración y asociación definitiva de hombres y mujeres *wayuu* a sus principios cosmogónicos: masculino y femenino. Y en nuestra opinión es una manera de restituir el orden doméstico y de comunidad del grupo. Su dinámica y continuidad en el tiempo hasta el presente es una respuesta a las exigencias de las adaptaciones y contingencias que les ha tocado vivir y que viven actualmente. En los ejemplos citados a continuación se observa como el grupo étnico ha reconstruido su sistema simbólico con materiales procedentes de la descomposición irreverente de sistemas simbólicos ajenos como consecuencia de las relaciones interétnicas.

La primera referencia que tenemos de un velorio de los restos *wayuu* nos la da Henri Candelier, en su obra *Riohacha y los Indios Guajiros*, que fue publicada en París en 1893. “Después de un año, puesto que las carnes en ese país caliente se descomponen rápidamente, se retiran los huesos desecados, se les pone en una urna de barro “*Tenashi*” y estos huesos se ponen después definitivamente en el cementerio. (...) Los amigos y parientes del difunto vienen nuevamente para llorarlo, y es motivo para organizar otras comidas y tomar ron (...) según la costumbre los notables invitados, reciben, según su rango, un caballo, o una becerra, o un becerro” (Candelier; 1994:135). En esta referencia al velorio de los restos se hace alusión a la: congregación, exhumación, lloro, vigilia, re-unión para comer, despedida, reintegración y pagos por las lágrimas.

Otro testimonio es el de Gustaf Bolinder (1957), en su obra *Indios a Caballo*, publicada por primera vez en 1957; describe su trabajo de campo realizado en la Guajira en 1920. Al igual que Calendier, habla del segundo velorio o velorio de los restos entre los *wayuu*; lo caracteriza como un momento de re-unión, limpieza de los restos por las mujeres del linaje, ritos de comensalidad, pago por las lágrimas despedida y la reintegración; lo expone así: “Después de pasado un par de años, los huesos del hombre se desenterrarían y se celebraría entonces el segundo entierro (...); el segundo entierro es encomendado a algunas parientes mujeres, quienes cubiertas con mantas de la cabeza a los pies, toman hueso por hueso con pedazos de tela. Limpian el cráneo y el esqueleto y lo envuelven en una tela, la cual amarran y depositan en un jarrón, que es llevado a la casa del luto, donde se celebra otra breve ceremonia fúnebre. Después de esto, el jarrón se entierra otra vez. (...) ... el guajiro estima que al morir su pariente debe dársele muerte también a todos

los animales comibles que poseía el a fin de que el espíritu de esos mismos animales vaya deambulando con el difunto por ese camino largo hacia otra vida; como si dijéramos: cree que el difunto se lleva consigo toda su herencia espiritualmente, como dijimos ya en páginas anteriores” (1957:160-161).

Después de la década de los sesenta del siglo pasado, otros antropólogos tuvieron la oportunidad de observar los ritos de los restos o segundo velorio, entre ellos pueden citarse:

1. Michel Perrin (1976:186) en el *Camino de los Indios muertos*, quien hace alusión al rito del velorio y entierro de los restos: “Algunos años después de este “primer entierro” (sic...) – al menos tres años más tarde, parece – el esqueleto del muerto es exhumado. Él es el centro de una nueva ceremonia. Como la precedente en ella hay lágrimas rituales, reunión de un grupo importante de personas, se consume alimentos y bebida en menos escala que el velorio anterior”. De igual manera, en esa descripción los elementos que siguen presente son: la marca de la inmortalidad con el velorio de los restos, la exhumación, las lágrimas rituales, la re-unión, los ritos de comensalidad, la despedida y la reintegración.

2. Goulet, Jean- Guy (1981:337), en su obra *El universo social y religioso Guajiro*; describe el rito al cual asistió y expone las partes que observó en el mismo, así señala: “Se pueden distinguir cuatro fases en los segundos entierros. La primera fase empieza con la invitación hecha a los parientes y no parientes del o los difuntos. Los invitados se reúnen en el cementerio donde establecen campamentos para ellos solos. Se constituyen grupos de parientes y de vecinos. La segunda fase empieza cuando los huéspedes invitan a individuos seleccionados para que estén presentes en el momento en que sacan los restos. Se desentierren y se sacan los restos de una forma discreta y está reservado este acto para un público restringido. (...) Se desenterraron los restos por la noche o en la madrugada, y fueron muy pocos de los más de quinientos participantes en el entierro los que se dieron cuenta de que se sacaban los restos... La tercera fase tuvo lugar en la enramada donde estaban los restos en hamacas blancas. Las mujeres extendieron sus hamacas alrededor de los restos y lloraron por largo espacio. Entretanto los varones se juntaron cerca para jugar dominó, beber alcohol o conversar. En esta fase hubo distribuciones amplias de regalos. Se llamaba a los regalos *süwüirra wayü* ‘lágrimas de la gente’. Los regalos representaban una compensación por el duelo que los dolientes tenían en la pérdida del difunto. (...). La cuarta fase de los entierros empezó con el traslado de los restos desde la enramada al osario. Se pusieron

los restos del individuo... que había sufrido una muerte natural en el osario del cementerio”. En el relato de Goulet sigue siendo la constante: la inmortalidad y reintegración del difunto, la re-unión de familias, aliados y amigos, los ritos de la comensalidad, el ritual de las lágrimas; sin embargo, aquí ya no hay ollas de cerámica para depositar los restos óseos sino osarios para depositarlos y llevarlos al cementerio del linaje.

3. Campo del Pozo Osa, Fernando (2014), desde su óptica de sacerdote católico y como párroco en El Carmelo, poblado ubicado al sur del lago de Maracaibo, describe su percepción del rito del segundo velorio que presenció a finales de la década de 1950. “Pasado algún tiempo, pueden ser varios meses o años, se designa o suele ofrecer una mujer, aunque puede ser un hombre para la ceremonia de la limpieza de huesos y la despedida final del alma. El día concertado en que se va a iniciar el rito del segundo entierro, la persona designada se baña muy temprano, porque se exige limpieza, y va con un grupo de los familiares más allegados al lugar donde está la tumba. Allí se cavará para quitar la tierra y se romperá la bóveda para sacar el cadáver. Luego se recoge la ropa o trapos y demás enseres que se colocaron cuando fue enterrado. Lo primero que se saca es la cabeza que se envuelve en una sábana. Luego se sacan los huesos con mucho cuidado y se limpian bien para colocarlos en una vasija de barro boca arriba y ancha (*jula 'a*). Esto se lleva a la casa y se coloca en un chinchorro bajo una enramada con los consabidos llantos y lamentaciones, mientras se tienen ciertas ceremonias, se come y bebe recordando al que van a despedir para siempre. Se le coloca en una vasija o urna boca arriba para que pueda salir el alma hacia el cosmos siguiendo la vía láctea que es el camino que recorren los muertos hacia el *jepira* definitivo o el más allá. Después de varios días de velorio, como en la vez primera y con mayor solemnidad, se llevan los restos a una tumba nueva entre grandes alaridos, gritos y exclamaciones de despedida esperando que el alma del difunto disfrute definitivamente del descanso eterno”. En el rito descrito por del Pozo hay elementos que son comunes a los ya descritos: la inmortalidad simbolizada en el velorio y entierro de los restos, los rituales de limpieza y de separación para quienes manipulan las cosas tabú, en este caso los restos. El inicio de la limpieza de los restos por la cabeza, los ritos de comensalidad y por supuesto la re-unión del grupo para la despedida y reintegración de los restos a sus principios cosmogónicos.

4. En 2009, en el Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquia, Colombia, las antropólogas Mildred Nájera y Juanita Lozano publicaron el resultado de sus observaciones de cinco ritos de los restos, centrando

su interés en la carne; siendo la vida y la muerte un *contium* en las creencias wayuu, las representaciones territoriales están permeadas por la presencia de los cementerios, éstos, “define la patria guajira, pues el lugar de los muertos es la prueba de la pertenencia y adscripción a un lugar en el mundo de los vivos”, de igual manera, la presencia de los muertos recientes en la vida de sus familiares es una constante y su juicio: “que los muertos digan a través de los sueños se toma como algo irrefutable; lo que pidan no se cuestiona y lo que indiquen hacer es lo correcto. (...). Tras el fallecimiento de un individuo se celebra un primer entierro y ritual fúnebre; después de algunos años, un familiar voluntario (generalmente una mujer) exhuma el cadáver, acción que los wayuu denominan *anajanaa* (acomodar, poner en orden): se trata de una apología en memoria del difunto, acompañada de un nuevo velorio y entierro; preparada con varios meses de anticipación, los familiares del difunto planean la celebración de este último velorio y las invitaciones se hacen extensivas a familiares y amigos, cumpliéndose así el segundo y último ritual funerario (11-31).

5. Antes de registrar las características generales de los velorios de los restos que hemos observado en la ciudad de Maracaibo en los últimos años, queremos presentar el único testimonio donde el velorio de los restos se hace en soledad, no hay re-uniión, no hay comensalidad, no hay pago por lágrimas, sólo la exhumación, la limpieza de los restos, la despedida, la reintegración o inhumación al territorio o patria wayuu. Los hechos nos los narró el poeta Leoncio Pocaterra, conocido en los medios literarios como Juan Pushaina, su abuela le contó la experiencia: “Él, después de muchos años, el más ancianito, le dijo a mi abuela: yo necesito que tú me consigas un pedazo de tela, preferiblemente que sea blanca; yo quisiera blanca. Entonces, mi abuela dijo: ¿será que el viejo se habrá enamorado? Por la tela blanca, pensó que la iba a regalar a una mujer; pero, entonces, él cortó las tres cuartas partes de un cuarto de la tela; y entonces vino y, como pudo, la coció; hizo una taleguita y, con pedacitos de la misma tela, le hizo algo para ponérsela encima: un bolso. Una talega y acá una cantidad suficiente de tela como para un pañuelo, y ¿sabe lo que hizo? se iba de noche o de madrugada se iba p’al cementerio, y empezó a sacar los huesos de su madre, porque él trajo a la madre cuando se vinieron de la Guajira; pero a los poquitos meses la madre se murió porque venía enferma y anciana. Entonces, él la había enterrado en un cuero de res, pero por la abrasión del viento, el cuero había desaparecido; las carnes de la difunta habían desaparecido y estaban los huesos blanquitos de la ancianita y él los empezó a

recoger en la talega. Y, entonces, sacó el cráneo; y él le habló: madre, –le dijo– a media noche nos vamos para la Guajira, te voy a llevar a que tu madre... Estaba haciendo el segundo velorio, pero él solito en una soledad tremenda, en una pobreza tremenda ...Él pudo haber pedido prestado un burro o un animal para llevar a la madre, él no quería deberle el traslado de los huesos de su madre ni a un animal; él se los llevó hacia la Alta Guajira, salió de La Gloria, que fue el sitio donde yo nací. Y por el camino él le iba hablando y le decía: ya salió la luna, se ve muy claro el camino, está estrellado el cielo, y él le puso al cráneo el pañuelo y el cráneo sobresalía y se veía el pañuelo movido por el viento... Era un diálogo, hasta que al fin llegó al cementerio. Allá era pura piedra y en un nicho, como una pequeña cueva, estaban las tinajas de la abuela y de la madre y familia; y allí puso los restos, en los estribos de la Sierra de Macuira”.

6. Finalmente, queremos presentar, de una manera muy resumida, lo que hemos observado en el contexto urbano. En estos velorios de los restos hemos presenciado cinco, uno de ellos, con presencia de un sacerdote católico, un *wayuu* que acababa de ser ordenado, quien rezó un rosario después que terminó el ritual de las lágrimas, en la noche ya en el velorio propiamente dicho rezó oraciones responsoriales e hizo las lecturas que generalmente se hacen en las misas de difuntos en este credo religioso. Esta familia en todo lo demás siguió las secuencias rituales descritas anteriormente y la ceremonia duró sólo dos días comenzó el sábado y terminó el domingo a mediodía cuando se llevaron el osario con los restos para darle sepultura en el cementerio de Paraguaipoa, en el municipio Guajira.

En Ziruma, uno de los barrios *wayuu* de Maracaibo de data más antigua, hemos asistido a dos velorios de los restos en ocasiones diferentes. En el primero de ellos, al difunto lo trasladaban desde Paraguaipoa, en la Baja Guajira, hasta La Concepción, municipio Jesús Enrique Losada. Es decir, el recorrido que hicieron fue diferente; no le dieron la sepultura definitiva en La Guajira como generalmente se hace, para el velorio de los restos. Después de la exhumación, lo trajeron al barrio y en este tanto en el patio de la casa como en las calles adyacentes se ubicaron los asistentes. En el patio de la casa, una enramada hecha con latas de zinc y pegada a la cocina, se levantó el altar, una mesa con un mantel blanco y con fotos en vida, en dos portarretratos de diferente tamaño, del sujeto en su juventud cuando vivió en Maracaibo. En el centro de la mesa se ubicó el osario gris con la cruz católica en su parte superior y a sus costados velas encendidas. Entre los linajes el *apüshi* del difunto (solo tenía

una hermana que fue quien decidió traérselo a Maracaibo) y los de los hijos (había tenido el señor dos parejas y tenía seis hijos en total) hubo mucha controversia, para ellos era en La Guajira donde debía realizarse y por lo tanto sus aportes para la realización fue muy limitada. El sacrificio de ganado sólo fue de un cuarteto de ovejos que no dio para repartir comida a todos los asistentes –entre familiares, aliados y curiosos del barrio–; una semana después del velorio a algunas de las personas asistentes, amigas de la familia, les llevaron a su domicilio una buena ración de ovejo crudo. Los restos llegaron el sábado a media mañana y el domingo muy temprano los llevaron a su destino final en La Concepción.

El segundo velorio al cual asistimos en Ziruma, en el sector de Las Corubas, nos convocaron para las 7 y media de la mañana. En esta oportunidad se iban a exhumar tres cadáveres: dos personas adultas –un hombre y una mujer– y un niño. Los tres murieron en momentos y espacios diferentes y fueron enterrados en cementerios distintos: el niño y el hombre adulto en el cementerio Sagrado Corazón de Jesús, y la mujer en el cementerio San Sebastián, ubicado vía La Concepción. La exhumación de este cuerpo no fue observada por ninguno del equipo. Los adultos eran tíos del niño, más no eran pareja. Nosotros fuimos convocados al cementerio Sagrado Corazón de Jesús, la exhumación de los dos cadáveres la realizaron dos mujeres: la madre del niño sacó y limpió los restos de su hijo; su hermana, sobrina del difunto adulto sacó y limpió los restos del tío. Ésta última era médico de profesión y ella se encargaba de darle explicaciones a los asistentes de cada uno de los pasos que iba realizando y señalando – con un discurso muy de su profesión – el nombre de cada uno de los huesos y comentado lo que “creían antes los viejos wayuu”. Para nosotros era la primera vez que estábamos en una exhumación tan comentada.

Una vez, limpiados los restos, depositados en dos osarios seles ubicó junto al otro en una camioneta y nos trasladamos todos a Las Corubas. Allí a la llegada del cortejo, una vez ubicados en el altar los tres osarios rodeados de las fotos de los difuntos que se velaban, las mujeres mayores asistentes lloraron por espacio de unos minutos, fue un llanto corto y sin mucho ruido; quien más se expresó fue la madre del niño, una vez bañada y cuando regresó a acostarse en una hamaca cerca del altar. A los asistentes nos invitaron primero chicha de maíz para tomar y para llevar a casa y a media mañana, a eso de las 10 y media 11 de la mañana sirvieron las primeras raciones de ovejo guisado con yuca. Como a las 4 pm un caldo de ovejo con arroz, y así en los siguientes días –sábado y domingo - hasta el lunes que a primera hora de la mañana salieron

a llevar los restos, después del último llanto, a un cementerio que se encuentra en el municipio Mara, y que se ha convertido en un “cementerio wayuu”.

Todos estos ritos de velorios de los restos tienen en común que en Maracaibo el sol nace desde la Costa Oriental del Lago de Maracaibo y no en las sabanas de la Guajira, salvo que el velorio sea en las afueras de la ciudad, tampoco hay hamacas multicolores extendidas haciendo contraste unas con otras, ni se sacrifican los animales en los espacios posteriores a los fogones.

En la ciudad se reúnen para ir al cementerio en el inicio de la mañana albergando el sueño pegado a los ojos los primeros asistentes o el trasnocho apesadumbrado de los condolientes de aquella persona cuyo *alapajaa* tendría lugar antes del siguiente amanecer. Además, el rito es más cortos en el tiempo, algunos son sólo sábado y domingo y en otros casos se inician el viernes en las primeras horas de la mañana, entre 6 y 7 media de la mañana y terminan el domingo o lunes en la madrugada. Después de la exhumación, los restos se limpian de la misma manera como lo hemos descrito anteriormente: se depositan en osarios y hay presencia de símbolos religiosos del cristianismo católico en la mayoría de los casos o del cristianismo pentecostal. Las enramadas son sustituidas por tiendas de lona plastificada con armazones metálicos instaladas a manera de toltería, En los velorios de los restos urbanos se construye un altar con una mesa y fotos del rostro de la o las personas que se están velando, así como con símbolos cristianos como la cruz. De igual manera, se escribe su nombre y el linaje al cual pertenece. Durante los días que dura este acontecimiento, se matan entre cinco o seis reses compradas como ganado en pie, una media docena de ovejos – a lo mejor el *eirriku* no posee rebaño de ningún tipo - y son sacrificadas en los espacios cercanos o como en uno de los velorios que se llevó a cabo en uno de los sectores más urbanizados y no había espacios vecinos para el sacrificio de los animales, éste se realizó en un matadero cercano. Al final del velatorio los restos son llevados al, cementerio del linaje acompañados de un exiguo cortejo, porque a decir de un asistente, “... si aquí en Maracaibo la cosa está mala, en La Guajira es verdad que está peor”.

Los ritos del velorio de los restos, se realicen en el medio urbano o en La Guajira, siguen siendo un elemento central de la cultura *wayuu*. En el medio urbano algunos aspectos de la parafernalia ritual cambian e incluye rituales orales y signos de otras denominaciones religiosas cristianas –católicas y pentecostales–; al fallecido se le nombra y se representa su rostro con fotografías. Sin embargo, es justo reconocer que en todos los ejemplos que hemos citado hay elementos comunes: prácticas simbólicas dominantes que permanecen

como son: la exhumación, la limpieza de los restos, la despedida, la reintegración o inhumación al territorio o patria *wayuu*, lo que nos permite afirmar que este rito puede ser calificado como un rito de crisis vital (Turner, 1969). La permanencia de estas secuencias en el transcurrir del tiempo nos da idea del dominio cultural que han tenido los *wayuu* para tomar elementos de otras culturas y realizar, al mismo tiempo, una verdadera reconstitución de su identidad étnica y asumir su identidad diferenciada. La dedicación a preparar este rito, la inversión de tiempo y de recursos nos demuestra que que ningún grupo humano se repite dos veces, cada etnia es diferente de las otras, y en diferentes contextos temporales es diferente de sí misma. Para reconocerse en su particularidad y diferencias se relaciona consigo misma (es su referencia al pasado, a su historia, a su memoria), al mismo tiempo, que se relaciona con los otros; esta dinámica es lo que permite la diferenciación individual al interior de sí misma. Sólo en la relación con los otros se puede reconocer en su particularidad y a sus integrantes les permite vivir la diferencia y eso es lo que los wayuu remarcen con el rito del velorio de los restos.

Referencias

Bibliográficas

- BARCELÓ, Raquel; SÁNCHEZ, Martha Judith y PORTAL, María Ana (Coord.). (1955/2000). *Diversidad étnica y conflicto en América latina. El indio como metáfora en la identidad nacional*. México: Plaza y Valdés, UNAM.
- BOLINDER, Gustaf (1957). *Indios a caballo*. Bogotá: Universidad de la Guajira, Facultad de Ciencias de la Educación.
- CAMPO DEL POZO OSA, Fernando (2014). *Los velatorios en Venezuela*; en CAMPOS Y HERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier (Coord.). **El mundo de los difuntos: culto, cofradías y tradiciones** (pp. 327-348). San Lorenzo del Escorial: Estudios superiores del Escorial.
- CANDELIER, Henri (1994). *Riohacha y los Indios Guajiros*. Bogotá: ECOE Ediciones.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (2001). *El Futuro de la cuestión indígena*; en: LEÓN PORTILLA, Manuel (Coord.). **Motivos de la Antropología Americanista**. México D. F: Fondo de Cultura Económica.

- Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* [Const.]. (1999). 3ra edición. Ex Libris.
- COPPENS, Yves (2003). *L'Odyssée de L'Espece*. Paris: Éditions EPA- Hachette –Livres.
- ESTEVA FABREGAT, Claudio (1997). *Etnicidad indígena y globalización en América*; en Gutiérrez Estévez, Manuel (Comp.) **Identidades Étnicas; Diálogos Amerindios**. Madrid: Casa de América.
- FRAZER, James (1939). *La crainte des morts*. Paris: Émile Nourry, Éditeur.
- GARCÍA GAVIDIA, Nelly (2002). *Máscaras y representaciones del diablo en las fiestas del Corpus Christi. Un estudio de Antropología Comparada entre España y Venezuela*; en DEL PINO DÍAZ, Fermín (Ed.). **Demonio, religión y sociedad entre España y América**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- GARCÍA GAVIDIA, Nelly y VALBUENA, Carlos (2005). *Cuando cambian los sueños. La cultura wayuu frente a las iglesias evangélicas*. **Opción**, Año 20, No. 43, pp. 9-28.
- GOULET, Jean- Guy (1981). *El universo social y religioso Guajiro*. Caracas: Editorial.
- MORIN, Edgar (1970). *L'homme et la mort*. Paris: Éditions du Seuil.
- NÁJERA NÁJERA, Mildred y LOZANO SANTOS, Juanita (2009). *Curar la carne para conjurar la muerte. Exhumación, segundo velorio y segundo entierro entre los wayuu: rituales y prácticas sociales*. **Boletín de Antropología Universidad de Antioquia**, Vol. 23 No. 40, pp. 11-31.
- PERRIN, Michel (1976). *Le chemin des indiens morts*. Paris: Payot.
- PERRIN, Michel (1992). *Les praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme*. Paris: P.U. F. Paris.
- TURNER, Victor (1969). *The Ritual Process. Structure and Anti –structure*. Londres: Routledge et Kegan Paul.