

PROTOCOLOS Y TRAMAS SUTILES EN LA COMENSALIDAD DEL AALAPAJA. SEGUNDO VELORIO WAYUU*

GARCÍA GAVIDIA, NELLY 

MAESTÍA EN ANTROPOLOGÍA, UNIVERSIDAD DEL ZULIA, VENEZUELA
CORREO ELECTRÓNICO: garciagavidia@gmail.com

VALBUENA CHIRINOS, CARLOS 

MAESTÍA EN ANTROPOLOGÍA, UNIVERSIDAD DEL ZULIA, VENEZUELA
CORREO ELECTRÓNICO: carlosvabuenaster@gmail.com

PAZ REVEROL, CARMEN LAURA 

UNIVERSIDAD DEL ZULIA, VENEZUELA
CORREO ELECTRÓNICO: carmen.paz@fec.luz.edu.ve

RESUMEN

La existencia de los seres humanos está determinada por sus dimensiones biológica y cultural. Expresada en sus múltiples contextos espaciales y temporales. Esta situación conlleva a entender que la muerte es una experiencia biológica ligada a las culturas. Cada sistema sociocultural tiene su forma de concebirla y los ritos para enfrentarla. En el artículo se describen e interpretan los protocolos y las tramas de relaciones que se desarrollan en la comensalidad durante el aalapaja, o “velorio de los restos”, también llamado “segundo velorio” del pueblo wayuu. La investigación es etnográfica y hermenéutica. Se concluye confirmando que el velorio de los restos es un rito religioso que re-une a los wayuu.

PALABRAS Clave: muerte, comensalidad, segundo velorio, wayuu.

PROTOCOLS AND SUBTLE PATTERNS IN AALAPAJA COMMENSALITY. SECOND WAYUU VIGIL

ABSTRACT

The existence of the human being is determined by their biological and cultural dimensions, expressed in multiple spatial and temporal contexts, a situation that leads to understanding the death linked to cultures; each sociocultural system has its own way of conceiving it and the rituals to deal with it. This article describes and interprets the protocols and web of relationships that develop inside commensality during the Aalapaja, or “vigils of the remains,” also called “Segundo Velorio” of the Wayuu people. The study is ethnographic and hermeneutic. It concludes by confirming that the wake of the remains is a religious rite that re-unites the Wayuu.

KEY WORDS: death, commensality, Second Funeral, Wayuu.

*Fecha de recepción: 05-03-2025. Fecha de aceptación: 05-05-2025.

1. INTRODUCCIÓN

Los enterramientos son un comportamiento específicamente humano, por la literatura arqueológica conocemos información sobre la existencia en el paleolítico de sepulturas y cementerios. Lo que sugiere la existencia de una construcción mental (representación) en relación con la presencia del cadáver, lo que quiere decir que le conferían significados. En otras palabras, como es expresado desde el argot popular, “nos inquieta la muerte, pero nacemos para morir”; o como lo afirman los científicos sociales: “La muerte es el rasgo más humano” (Morin, 1999:13).

La finitud humana nos llena de incertidumbre e inquietud, tanto ante la muerte de los otros como la propia. En efecto, es común escuchar a los más pequeños las interrogantes “¿A dónde se fue? ¿Por qué lloran? (ante el fallecimiento ya sea de cualquier pariente o vecino)” y casi nunca hay respuestas distintas a la evasión, sobre todo en las sociedades occidentales donde a la muerte se le retrasa¹, disfraza² y esconde. En algunas sociedades contemporáneas se dan situaciones como las señaladas por Philippe Ariès (1977:198) que en la sociedad citadina la muerte no tiene pausas y si alguno de sus miembros muere la vida sigue igual. Sin embargo, en otras sociedades la situación es diferente³. Si bien es cierto que se reconoce su carácter individual, colectivo y biológico; es indudable y fundamentalmente un suceso cultural. Individualmente, se puede tener un concepto de la muerte aprendido desde la cultura y la época en la que se vive, lo que quiere decir que la significación es propiamente sociocultural.

En esta investigación⁴, abordamos un caso particular: el del pueblo amerindio wayuu. Los objetivos propuestos fueron describir, e interpretar los protocolos y las tramas sutiles de las relaciones que se desarrollan en la comensalidad durante el *aalapaja*, o “velorio de los restos”, también llamado “segundo velorio”.

Hemos partido para la investigación de los siguientes supuestos: a) que el fundamento de lo religioso se expresa en los

ritos mortuorios en tanto prácticas que unen a vivos y muertos estableciendo lazos de continuidad entre el grupo; b) que los wayuu afirman su sentido religioso en este rito; y c) que el pueblo wayuu refuerza sus lazos sociales y su sentido colectivo al reunir a parientes, amigos y aliados en el *aalapajaa*, donde la comensalidad es un elemento principal de fortalecimiento de los vínculos sociales del grupo.

En la investigación consideramos tres aspectos fundamentales de la cultura wayuu: la muerte, el alimento y la religión del grupo. Si analizamos con atención los mismos podemos observar que tocan toda la vida de ese pueblo. Lo que quiere decir que este tipo de investigación es necesariamente holística y que ha sido un ejercicio de aplicación de la noción de hecho total que propone Marcel Mauss (1968) y atañe desde el territorio wayuu, la organización social, el sistema de creencias, los ritos, su alimentación, su relación con los otros cercanos, lejanos y del más allá.

Considerando lo anterior, la etnografía guió los pasos para la obtención de la información que incluye la observación participante en 10 ritos de “segundo velorio”; 5 durante el período comprendido entre abril 2008 y enero 2010 en territorio wayuu y luego en comunidades urbanas de Maracaibo y posteriormente otros 5, desde junio 2011 hasta enero 2015⁵ en escenarios del mismo tipo. Igualmente, hemos recurrido a la revisión documental y la hermenéutica para la aproximación e interpretación de esta realidad⁶.

La asistencia a los velorios se realizó, en unos casos, por invitación de algunos de los familiares de los difuntos y en otros, fuimos por invitación de dos de nuestros amigos wayuu que conocían de nuestro trabajo. Ellos, como invitados a los velorios, hicieron extensiva su invitación a nuestro equipo.

Para obtener la información, además de la observación participante realizamos conversaciones informales y ocho entrevistas no estructuradas. Para la selección de los individuos

entrevistados se consideraron los siguientes criterios: a) que fueran wayuu y asumieron su identidad étnica, b) que fueran familiares cercanos de los difuntos (hermanas y hermanos, primas, tías y tíos presentes en los velorios), c) que estuviesen vinculados con la organización de uno de los velorios, d) conocedores en profundidad de la cultura wayuu (su cosmogonía, mitología y organización social), como los escritores: Miguel Ángel Jusayuu (†) y el poeta Leoncio Pocaterra (Juan Pushaina) y la oütsü (curandera) Macuanta.

El artículo está dividido en tres partes: en la primera exponemos algunas generalidades sobre la Antropología de la muerte, en la segunda señalamos algunos aspectos etnohistóricos del pueblo wayuu y de su cosmogonía y para finalizar describimos e interpretamos el rito y los rituales de los Protocolos y tramas en la comensalidad del *aalapaja* o velorio de los restos o segundo velorio wayuu.

2. GENERALIDADES SOBRE LA ANTROPOLOGÍA DE LA MUERTE

La Antropología de la Muerte es una de las divisiones temáticas de la Antropología, que se interroga por las construcciones socioculturales a partir de las cuales los seres humanos se representan y dan sentido a la muerte, al morir y al duelo. Siendo la Antropología una ciencia cuyo sujeto de investigación es el ser humano en sus dimensiones biológica y cultural, en sus múltiples contextos espaciales y temporales (se ocupa de la diversidad de la experiencia de los seres humanos en el espacio y en el tiempo), no puede pasar por alto la muerte como suceso que toca a la vida entera de los seres humanos, ya que “todo lo que vive, todo lo que es, está destinado a perecer o desaparecer, pero también es única ya que ninguna persona puede ocupar el lugar de otra cuando le llegue el momento de su muerte” (García, 2008:45).

No es hasta los años setenta del siglo pasado cuando se abre al estudio sistemático de la muerte y el morir en la Antropología, a pesar que desde sus inicios en la disciplina sus fundadores⁷ asomaron sus reflexiones sobre la temática con la intención de describir, explicar e interpretar la vida social. Citemos dos ejemplos: el caso de E. B. Tylor⁸, cuando estudia las creencias en la cultura primitiva, señala la importancia de analizar las creencias sobre la muerte para poder comprender cómo los seres humanos han construido las religiones a partir del culto a los muertos, y cómo han pasado del politeísmo al monoteísmo. Así como también es útil, según él, para explicar el animismo que es una afirmación de la existencia del alma que sobrevive al cuerpo después de la muerte.

De igual manera, James G. Frazer señala que las creencias y prácticas sobre la muerte estaban asociadas con un sentimiento muy humano de inmortalidad, y ofrece 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).

Es indudable que en estos inicios fue significativo y destacado el trabajo de Robert Hertz (1917) etnólogo y sociólogo francés alumno de Émile Durkheim, quien calificó a la muerte como una representación colectiva. De igual manera, expuso las diferencias entre las diversas sociedades -las occidentales y las no occidentales- sobre las representaciones colectivas de la muerte. Sus opiniones tuvieron eco en los etnólogos franceses, y luego, más tarde, en el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss.

Lévi-Strauss, abrió otra perspectiva, ya que no sólo consideró lo antes afirmado, sino que hizo observaciones tales como que: la muerte no es un hecho solo natural o espiritual con funciones sociales sino que está ligada a la vida cultural y social de todos los individuos, de sus creencias, sus mitos, sus ritos sus reglas de comportamiento. Por tanto, todo proceso mortuario es un constante repensarse a sí mismo dentro del grupo al que se pertenece y aún cuando las sociedades cambien, los ritos y

creencias sobre la muerte siguen siendo una forma de mantener vivas a las culturas a través del tiempo (Lévi-Strauss, 1955).

Es a finales del siglo pasado y con la publicación del libro de Louis-Vincent Thomas (1983), *Antropología de la muerte*, que se acuñó el término. Para Thomas, la muerte es natural, cotidiana, aleatoria, universal e irrecusable. Además, por su carácter de impredecibilidad es indeterminada a pesar de la certeza de que todos vamos a morir. En otro de sus trabajos, *Rites de mort: pour la paix des vivants* (1985), el antropólogo y africanista, expone la importancia de los ritos funerarios para servir simbólicamente a los difuntos, con un homenaje ceremonial *post mortem* y salvarlos de la “nada”. Según el antropólogo, los ritos mortuorios son muy complejos, y si bien el difunto es siempre el punto de apoyo de las prácticas rituales, los destinatarios son los vivos -el individuo y la comunidad-. Este tipo de rituales tiene una función fundamental que es de orden terapéutico: cura y previene de la angustia de aquellos que sobreviven negociando, por la vía del símbolo, el sin-sentido de la muerte. Esta función tiene múltiples caras: disculpar, reconfortar, revitalizar (Thomas, 1985).

Por lo tanto, los planteamientos de la Antropología de la Muerte desarrolladas, sistematizadas, diversificadas y multiplicadas durante el siglo XXI son:

A. La muerte es testimonio del lazo entre los seres humanos. Desde los inicios de la humanidad existe el testimonio de los lazos de los seres humanos con la sepultura de los otros cercanos y lejanos.

B. La evidencia de los lazos de los seres humanos con la sepultura nos induce a pensar que en todas las culturas, tanto en el espacio como en el tiempo, sus integrantes han vivido la muerte cotidianamente como un momento extraordinario del cuerpo social.

C. En los ritos mortuorios se implica el todo social.

D. No existe sociedad alguna que haya dejado a sus muertos sin sepultura, la implicación afectiva del grupo social y

familiar es intensa. Este hecho natural, fisiológico y muy humano siempre está sobrecargado de un conjunto de creencias, prácticas y emociones.

E. La muerte siendo una experiencia individual es, al mismo tiempo, una experiencia colectiva. A los muertos se les da sepultura colectivamente, los sobrevivientes organizan el acompañamiento, dando las pautas de cómo el individuo muerto entra al “otro mundo”. Según la cultura se reintegra al cosmos, a la tierra, al cielo, al fuego, a las aguas o al cuerpo de los sobrevivientes.

F. Para la transición todas las sociedades tienen ritos de paso que trazan los recorridos: la topología del más allá, los circuitos celestes o infernales, la resurrección, la reencarnación, etc. En todos estos diversos ritos se implica al difunto y a quienes le sobreviven. Así, constituyendo la sociedad de los muertos se recrea la sociedad de los vivos.

3. EL PUEBLO WAYUU, ETNOGRAFÍA Y COSMOGONÍA

Los wayuu, conocidos desde tiempos de la conquista y la colonia como guajiros, son de filiación lingüística arawak. El término wayuu, expresa el sentido del nosotros, equivale a gente, es una autodenominación del grupo social. Viven en la Península de la Guajira, territorio dividido entre los Estados-Nación de Colombia y Venezuela. Esas fronteras se definieron hacia finales del siglo XIX. Sin embargo, para el wayuu no existían fronteras y aún sigue siendo de este modo, estas eran conocidas solo en relación con la localización territorial de los clanes y la distribución de su geografía.

La Guajira es un territorio con un relieve, hacia el norte de la península, mayoritariamente de sabana seca, con altas temperaturas y escasas lluvias estacionales, con un sol abrasador y una alta evaporación. Hacia el sur, el clima es de sabana húmeda e igualmente caliente. A lo largo del límite meridional de la península fluyen solo dos ríos, de curso permanente: el río

Ranchería en Colombia y el Limón en Venezuela. En esta tierra las lluvias son escasas y mal distribuidas: dos estaciones que se alternan con las de sequías.

Ecológicamente, la falta de agua al centro norte de la península es uno de los mayores problemas que enfrentan los wayuu. En consecuencia, las tierras son pobres, deprimidas, sufren una intensa erosión hídrica como consecuencia de las escorrentías en el período lluvioso y eólica por los intensos vientos, además de estar sometidas al pastoreo caprino y a la extracción de madera para ser utilizada como leña. Sin embargo, tanto para Colombia como para Venezuela la región es estratégica, no solo por ser fronteriza o por las posibilidades de explotación de los recursos naturales (mineros y pesqueros) que pueda albergar, sino especialmente por la situación geográfica y la gran extensión de costa frente al mar Caribe.

Desde el siglo XVI, los wayuu se pusieron en contacto con los grupos de europeos y africanos que arribaron a la península. Lugar donde no solo habitaban ellos sino otros pueblos indígenas diferentes los cuales también presentaban diversas formas de subsistencia tales como la caza, la agricultura, la recolección de frutas silvestres y la pesca. Lo que permite afirmar que las interacciones con diversos grupos ha sido una constante en su historia, lo que ha provocado cambios en su modo de vida. Sirva como ejemplo la adopción de la ganadería y el pastoreo desde los primeros tiempos del contacto con los europeos. La apropiación de este aspecto cultural europeo permitió la redefinición de sentido y contenidos culturales, así como también, el reajuste de sus relaciones intra y extra-grupo. Sin embargo, actividades como la caza, la agricultura y la recolección no fueron abandonadas, sino que pasaron a ser actividades complementarias.

En los medios urbanos, los wayuu forman parte del mercado nacional de trabajo, desempeñándose fundamentalmente en el comercio y la construcción. De esta manera incursionan en actividades económicas diferentes a las que tradicionalmente han

realizado como la pesca y el pastoreo. Asimismo, han logrado tener una participación ciudadana relevante en las asociaciones de comerciantes, las organizaciones no gubernamentales, las cooperativas textiles y algunas industrias culturales en el segmento de la moda y las comunicaciones, a través de la Red de Mujeres Indígenas. De igual forma, hay una producción literaria académica de una élite wayuu que promueve con vitalidad un fortalecimiento cultural y una reafirmación étnica.

La organización social wayuu reposa en su sistema de parentesco, a partir de este se reconocen como una unidad de clanes matrilineales o *ei'rukkuu* (grupo formado por uno o más linajes, que permite mantener la fuerza de unión del grupo, y le da cohesión social). El vínculo de genealogía de la madre con sus hijos se designa con la palabra *e'irukuu*, o “nombre de carne”. Ramón Paz Ipuana, señala que pertenecer al linaje materno es parte de la cosmogénesis wayuu: “Del vientre de MMA -la tierra-, germinó A'ÜÜ; la semilla, la primera simiente de la cual nacieron los WAYÜU(...)”. “Ser Wayuu es ser persona, ser gente, todos los que forman una inmensa familia unidos por el parentesco EIRUKUU” (Paz Ipuana, 1972: 196).

La unidad familiar está básicamente conformada por: la madre, el padre y los hijos. En este sistema los hermanos son los únicos parientes, ya que tienen la misma sangre (*ashá*) y la misma carne (*e'irukuu*). Los individuos que comparten este vínculo son parientes uterinos (*apüshi*). Con el padre los hijos comparten la sangre, a este grupo de parientes se les llama *ou'payu*, y es un tipo de filiación complementaria a la de los parientes uterinos. Con los parientes uterinos, *apüshi*, se tienen las obligaciones más importantes y actúan como colectividad, contraen responsabilidades para el cumplimiento de obligaciones tales como: los pagos matrimoniales, las indemnizaciones por diversas faltas, entierros y segundo velorio.

La unidad política no se da a nivel del clan sino en el nivel del linaje. Los miembros del matrilineaje comparten sus

antepasados míticos y humanos y están asociados a un lugar, a un cementerio, a una fuente de agua, así como, a determinadas tierras de pastoreo.

En cuanto a la cosmogonía, los mitos de los wayuu cuentan cómo fue el origen de las cosas, de la naturaleza y de los seres humanos. La concepción de la divinidad que formó el mundo wayuu por medio de deidades reflejadas en las manifestaciones de la naturaleza son: *Juya* (deidad masculina, ambivalente, errante, que personifica la lluvia), *Joutai* (viento), *Ka'i* (sol), *Mma* (tierra), *Siki*, (fuego) y *Maleiwa* demiurgo y héroe civilizador, quien determinó los principios de filiación y quien dispuso que la transmisión exclusiva del *e'irukuu* fuera a través de las hembras, es decir, es el gran ordenador del universo.

Hay otras deidades, que comparten y están presentes en la cotidianidad wayuu, entre ellas pueden citarse: *Pulowi*, deidad femenina, ambivalente, multifacética, dueña de la caza; los *yolujas* o espíritus de los wayuu muertos que adoptan formas humanas; los *akalapüi* enanos de apariencia humana que atacan a los humanos hasta matarlos; los *epeyüit*, los *marüla* y los *wanülüü* que son deidades asociadas con enfermedades y son altamente contaminantes, revisten peligros de enfermedad y muerte para el grupo.

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 *aa'in* (algunos wayuu la traducen como alma, otros como espíritu otros como animus). La carne, los huesos y la sangre de su madre constituyen su *e'irukuu*, 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* (mundo natural o mundo de los vivos), en ese momento su cuerpo físico se separa de su *aa'in*, animus espíritu que vuelve a *Lapü* (mundo de lo sagrado), donde están los *aa'in*, espíritus de los wayuu muertos y los *yolujas* (García Gavidia, Flores Díaz y Valbuena Chirinos, 2017).

En la concepción de la humanidad, los wayuu distinguen entre los *alijuna*, que son los criollos o gente fuera de la etnia independientemente de su nacionalidad, los *kusina* que es cualquier otro indígena que no sea reconocido como wayuu y los wayuu “que son gente como nosotros”.

Entre los wayuu existe un complejo sistema de acciones prácticas, conjunto de ritos heterogéneos articulados entre ellos de una manera intensa, donde se ponen en evidencia la articulación dinámica y necesaria entre las creencias, saberes y el saber hacer. Estos ritos son comportamientos comunicativos que permiten perpetuar los conocimientos esenciales para mantener y redefinir dinámicamente el sistema sociocultural. Así los wayuu inician su actividad diaria compartiendo con sus familiares lo que han soñado (*lapü* o la deidad del sueño envía sus mensajes mientras el wayuu duerme) que debe ser interpretado por uno de sus mayores y de acuerdo con su lectura, los demás miembros del grupo deben seguir sus pronósticos. Otros ritos, como los de encierro (*asürulawaa*) están más dirigidos a instaurar el orden y los segundos velorios (*ala'apajaa*) para fortalecer la cohesión del matrilinaje.

4. EL RITO Y LOS RITUALES DE LOS PROTOCOLOS Y TRAMAS SUTILES EN LA COMENSALIDAD DEL AALAPAJA O VELORIO DE LOS RESTOS

Como ya afirmamos en líneas anteriores, la muerte es una experiencia y vivencia vital del sistema de valores y donde se expresa la cultura y además se evidencian emociones, sentimientos y afectos. Edgar Morin (2000) señala que la muerte es la conciencia de transformaciones del *Homo sapiens*. Así pues, la conciencia de la muerte que emerge está constituida por la interacción de una conciencia objetiva que reconoce la mortalidad y de una conciencia subjetiva que afirma, si no la inmortalidad, por lo menos una trasmortalidad (Morin 2000).

Todas las sociedades entierran a sus muertos, esa es

una forma de expresar la trasmortalidad. Los seres humanos compensan esa trasmortalidad con los ritos de separación y de duelo. Estos expresan, reabsorben y exorcizan un trauma que provoca el aniquilamiento. Y de igual manera, esos ritos ayudan a superar el dolor, la crisis de la separación y dan consuelo (Morin 2000).

4.1. Ritos wayuu de separación y duelo

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” (L.P.)⁹. De estas tres realidades, la intermedia es del dominio liminal de *Lapü*, la distancia que separa uno y otro no es de naturaleza física o geográfica, sino ontológica (son estados distintos del ser). Para la cultura wayuu, los sueños están íntimamente relacionados con los linajes, el amuleto o contra familiar llamado *l’alanía*, con la enfermedad y con la muerte.

La trasmortalidad, los ritos de separación, el duelo y la exorcización del dolor que provoca la muerte en los wayuu la superan con los velorios. Una vez fallecido el individuo se entierra el cadáver, en el primer entierro se ofrece comida a los asistentes en el velorio, pasado unos años sus restos serán exhumados para el segundo velatorio, donde igualmente se comparte la comida.

En el sueño es donde los wayuu muertos piden que sus restos sean exhumados y velados nuevamente (García Gavidia y Valbuena Carlos, 2005). “Los wayuu morimos dos veces, el wayuu considera que el cuerpo debe tener una sepultura provisional, diferente a la sepultura definitiva” (M.A.J.)¹⁰. En esa concepción se considera que el cuerpo debe tener una sepultura provisional, diferente a la sepultura definitiva, la cual debe ser en su tierra,

la Guajira, “el wayuu es hijo de *Mma* y debe volver a ella, a su tierra que es en la Guajira” (D.). “La sepultura definitiva debe ser en el lugar de su clan” (M.A.J.), “de su *e’irukuu*, que está en la Guajira” (E.M.).

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 y para volver como fina lluvia al final (M.A.J.). Tal como corresponde a quienes han sido honrados por su linaje, por su descendencia (M. M.).

El rito y los rituales del velorio de los restos o segundo velorio permite a los wayuu poner en acto toda una constelación simbólica: donde exponen su mitología desde la génesis, la concepción de la vida y la muerte y la trasmortalidad. De igual manera, es el mejor escenario para observar las relaciones inter y extra étnicas, sus relaciones de jerarquía, estatus y sus alianzas (Olmos, 2019).

En el rito de los restos wayuu o segundo velorio, se dan las siguientes secuencias rituales:

A. Soñar con el difunto: el familiar tiene un sueño, su *Aa’in* se pone en contacto con el pariente muerto. El que sueña puede ser engañado por un *Yoluja*.

B. Interpretación del sueño: los *talaula* (los parientes mayores del linaje), o los *oütshii* (los /as curanderos/as) emiten un juicio e indican las acciones a seguir.

C. El aviso: el que ha soñado informa que los *talaula* o los *outsü/outshi* confirman que el pariente difunto quiere que se haga el velorio de sus restos.

D. Se hacen las convocatorias a los miembros del *apüshi* para la organización y preparativos de lo qué se consumirá. Y se

fija la fecha del evento, preferiblemente en el mes de enero.

E. La convocatoria: Los familiares extienden la invitación al velorio de los restos (García Gavidia et al., 2017).

Una vez acordada la fecha del evento se hace la convocatoria. La invitación es una parte importante de los funerales wayuu “excepto los vecinos del difunto, la gente no acude a un entierro sin invitación. La gente que recibe una invitación tiene que acudir al entierro” (Goulet, 1981:263). Esta afirmación no es una norma general, ha variado en estos últimos años, la gente acude al velorio por solidaridad y por el sentido de la reciprocidad (E.M.).

Todos los wayuu, tradicionales o residentes en área urbanas convergen en que con la llegada de *jemiai* (tiempo de bajas temperaturas) que coinciden con el mes de enero, numerosas familias se preparan para realizar sus segundos velorios. Este es el tiempo del reencuentro con sus muertos.

La vegetación está aún verde por las lluvias que trajo la estación de *juyo'u* marcada por la estrella Arturo, el ganado está en la plenitud de sus carnes para el sacrificio, la temperatura es fresca y los caminos para el traslado de los veloriantes e invitados se transitan sin dificultad. De incumplir con los tiempos flexibles que se establecen para los segundos entierros los espíritus de los parientes muertos reclaman en sueños la realización de estos rituales funerarios y en caso extremo puede traer desgracias a sus propios familiares cercanos (A.F.).

En la organización del rito de los restos, el linaje materno tiene la obligación de participar, en cambio, el linaje paterno solo participa excepcionalmente y por decisión propia. Uno de los rituales principales, además de la exhumación de los restos, es la comensalidad. En los velorios wayuu hay comensalidad en la primera y en la segunda sepultura.

La comensalidad (*ekirawaa*) es la comida que se come durante el velorio, porque al difunto se le hace “una despedida con comidas, bebidas y a la vez el tradicional lloro” (M.). La comida

forma parte de los ritos de agregación porque tienen por finalidad “renovar entre todos los miembros de un grupo superviviente, y a veces también con el difunto la cadena que se ha visto rota por la desaparición de uno de sus eslabones” (Gennep, 2008: 228). Por ello se sacrifica ganado vacuno y se reparte la carne y la comida entre los presentes, con yuca, arroz, plátano, arepa elaborada con harina de maíz. Además de la *Uujolu* (chicha de maíz), café, licor como whisky o *chirrinchi*¹¹ wayuu. En algunos casos se regalan animales vivos, que son “para que las familias estén contentas, las que acompañarán en el velorio” (Fernández, Documental, 2016).

La comensalidad refuerza aún más “el carácter colectivo de la comida a que se convoca a los miembros de los grupos interesados” (Gennep, 2008: 229). En el primer velorio está presente la comensalidad con el sacrificio de ganado por parte de los dolientes. Estos animales le darán sustento y no llegará con las manos vacías a la nueva morada en *Jepira*, lugar a donde van los wayuu muertos.

La comensalidad durante la realización del segundo velorio wayuu, no se diferencia del hecho de comer juntos en la vida cotidiana, ya que la alimentación es el principal motor para el ser humano, sin esta no puede sobrevivir. La alimentación está presente en toda la vida de los individuos y es lo que le permite el desarrollo de las actividades físicas, mentales y de reproducción. En los velorios wayuu se evidencian aspectos como la construcción, reproducción y transformación de las relaciones de poder y prestigio, de la identidad individual y colectiva, determinadas formas de comprensión del mundo, las relaciones del ser humano con la naturaleza y consigo mismo, y tiene como uno de sus escenarios fundamentales, el consumo de alimentos y bebidas.

Cada cultura tiene sus formas de alimentarse, desde los alimentos que se consumen hasta las reglas de cómo prepararlos, de cómo y cuándo se debe comer. El estudio del contexto social del consumo de alimentos y bebidas constituye sin duda uno de

los temas de investigación que está teniendo un espectacular desarrollo en las diferentes agendas de la antropología. El análisis sobre por qué, cuándo, cómo, quiénes y en qué circunstancias se preparan y consumen determinados alimentos se ha convertido en un elemento fundamental para entender diferentes aspectos de la dinámica social en las sociedades. El alimento de las celebraciones y de los ritos es siempre especial tanto por cómo se prepara, como por cuándo y con quién se consume.

Otra estrategia de trasmortalidad y supervivencia en su nueva morada en *Jepira* es que la gente, en el transcurso de su vida, suele tatuarse el cuerpo con los símbolos de otros clanes. Esto les permite que en caso de hambre o necesidad pueda acudir a la solidaridad de los demás, que puede señalar su pertenencia al mismo por llevarlo tatuado en su *aa'in*, pues no se borra de la misma luego de la muerte (Paz Reverol, 2018).

4.2. El sacrificio de ganado por parte de los dolientes

El rito del velorio de los restos está sustentado en la creencia de que “el difunto reúne todas las almas de los animales sacrificados y se las lleva con él a *Jepira*” (Vergara González, 1990:160). A este rebaño espiritual se le designa *jikira wayuu*, el cual constituye la ofrenda de todos los animales que se donan y sacrifican en el velorio que será el sustento de las almas en su nuevo lugar. Esta debe ser buena porque los animales que se comen en el velorio y los que se reparten deben consumirse prontamente y representan los animales que acompañarán al muerto y van a ser suyos en *Jepira* (L.P.). Esto se realiza con la finalidad de que el difunto tenga una estadía agradable y no pase ninguna necesidad en *Jepira*, de lo contrario, “el difunto se las verá muy mal y regresará a reclamarle a sus familiares a través de los sueños” (García y López, 1996: 38).

El wayuu que parte, va a vivir en *Jepira*, como cualquier wayuu, va a tener tierras para el cultivo y animales de cría. El *yoluja* necesita agua, animales y atención de los parientes

sobrevivientes tal como los vivos lo necesitan también (Goulet, 1983:286). En una entrevista a Margarita Castillo (2001), afirma que su padre muerto le dio un mensaje a través del sueño o *lapü* en el mismo le pidió “que le llevara al cementerio carne porque se estaba muriendo de hambre”, ella viajó hasta Jarara para realizar el rito. Posteriormente, en otro sueño, le dijo que estaba conforme con el modo en que se había realizado la actividad.

Es costumbre de los wayuu repartir entre los dolientes no parientes del difunto los animales sacrificados, durante el velorio como parte de la comensalidad y para llevar a su casa; esto significa una compensación a los familiares (no cercanos, es decir, los *ou'payuu*) y amigos del muerto por el dolor que sienten ante su partida.

Es necesario aclarar que, aunque en los velorios se acostumbra a sacrificar ganado de la propiedad del muerto o de algún familiar a fin de dar la compensación a los familiares y dolientes, la costumbre también establece que los parientes del linaje materno (*apüshi*) del muerto, no prueben de los alimentos preparados; hacerlo sería como consumir la carne del muerto, es *pülasu*, altamente contaminante de allí su prohibición de comer esa carne. Friedemann y Arocha explican que “existe una relación cercana entre la carne y la descendencia del clan con el ganado, y entre el honor del individuo y de la familia con la sangre, cuyo derramamiento exige una restitución, forman parte de un principio de herencia” (1982:320).

Se necesita sacrificar muchos animales para distribuirlos entre los asistentes. Dependiendo de la riqueza y del linaje del difunto es posible aglutinar un significativo número de personas a las cuales se les garantiza comida y bebida. Hay un principio de solidaridad y retribución que permite desarrollar estrategias grupales que garantizan el cumplimiento de este tipo de organizaciones tribales “que sirven como eficaces mecanismos de redistribución, el ganado circula reforzando lazos vitales de solidaridad y reciprocidad entre los distintos matrilineajes wayuu”

(Guerra Curvelo, 1993:83).

El wayuu que parte, puede volver a casarse, tener una o más mujeres. Así mismo las mujeres pueden tener una o más parejas, pues es muy diferente a la práctica de la monogamia del mundo de los vivos. El muerto o *yoluja* (espectros, espíritus y familiares muertos) necesita de la atención de los parientes sobrevivientes, requiere el sacrificio periódico de un animal considerado de sangre caliente, como un ganado vacuno u ovejuno. La gallina es considerada de sangre fría y no es valorada para este tipo de ofrendas a los familiares fallecidos (Paz Reverol, 2018).

Existe el principio de reciprocidad, basada en el don “uno tiene que regalar animales a las personas de las que uno ha recibido en entierros precedentes, uno tiene que dar en reciprocidad un animal del mismo valor” (Friedemann y Arocha, 1982:283). En muchos casos se necesita sacrificar muchos animales para distribuirlos entre la gente. Dependiendo de la riqueza y del linaje del difunto es posible aglutinar un significativo número de personas a las cuales se les garantiza comida y bebida.

Los rituales de comensalidad tienen una gran significación en la sociedad: tienen un sentido religioso y re-unen al grupo.

4.3. Protocolo y espacialidades en el velorio de los restos

Los espacios transformados en lugares durante el desarrollo de los rituales del velorio de los restos o segundo velorio son la casa y el cementerio. En cada uno de ellos hay una disposición particular de la ubicación de las personas y de las enramadas. A estas, se les ubica atendiendo los nexos familiares, al parentesco, si son del mismo linaje de los difuntos o *apüshi*, los del linaje del padre u *oupayu*, los de los linajes asociados, los aliados criollos, los vecinos y amigos más cercanos, las personas con alguna adscripción institucional pública o privada y los curiosos.

En el ritual de la exhumación y limpieza de los restos se mantienen los asistentes a distancia para evitar la contaminación, solo están cerca de los restos las personas que están encargadas

de realizar la limpieza y quienes les auxilian o ayudan a separar los restos. Los demás parientes están a una distancia prudencial. Cuando el ritual se realiza en el cementerio, espacio sagrado del grupo del linaje materno, los asistentes se retiran y quedan presentes, en muchos casos, exclusivamente los familiares más cercanos.

En el velorio, la familia del linaje materno ocupa los espacios próximos a los restos y enramadas permanentes de la vivienda, si el velorio se realiza en esta, y los wayuu de otros linajes se ubican en el patio alrededor de la casa. Cuando el velorio se realiza en el cementerio familiar se reúnen allí y transforman ese espacio en un lugar transitado. En los dos casos hay un área designada para ubicar el altar donde se colocarán los osarios con los restos del o de los difuntos que son velados y el resto de las enramadas se disponen alrededor de ese lugar.

En este rito, el protocolo es un elemento central cuyos matices dependen de la relevancia de los sujetos y el orden de los eventos que derivados de cada presencia van desenvolviéndose, y frente a los cuales la familia reacciona con ajustes sutiles y equilibrio en la organización social de la atención a los asistentes. Si bien no son propiamente invitados, su presencia y el tipo de diferencias que tengan con la familia del difunto les confiere una relevancia que se estratifica de acuerdo al valor social que el grupo de linaje le adjudique.

Existen al menos cinco distinciones claramente separadas para desarrollar la proxemía u organización espacial de la comensalidad. La primera de ellas se asocia a la asignación de lugares, es decir ubicaciones designadas para los condolientes y visitantes *alijuna*, de acuerdo con su adscripción institucional pública o privada, o sencillamente su comparecencia como amigos o relacionados.

La segunda, agrupa a los presentes wayuu quienes están claramente dispuestos según su linaje de manera segmentada alrededor de la casa, cuya centralidad es manifiesta durante los

días que dura el *aalapaja*, puesto que es el núcleo en torno al cual circula la actividad social, sobre todo, porque allí son llevados los restos y colocados para ser velados.

La tercera distinción corresponde a la ubicación de los miembros de la propia familia, quienes ocupan los espacios próximos a los restos, habitaciones y enramadas permanentes de la vivienda.

La cuarta concierne a quienes participan preparando los alimentos y realizando las tareas de sacrificio y corte de las piezas animales, cuya ubicación está circunscrita a la cocina y al área de procesamiento y corte de las carnes, limpieza de la yuca o molienda y amasado del maíz, según sea el caso.

La quinta distinción corresponde a los espacios donde es atendida y alimentada la mujer que ha entrado directamente en contacto con los restos que motivan el segundo velorio.

Otro de los rituales del segundo velorio es el ritual del llanto. Los familiares que lloran se ubican frente a la mesa donde está el altar con los restos. Asimismo, las o los exhumadores y quienes se encargarán de atenderles se ubican muy cerca del altar.

Después de velar al muerto, el cuerpo es colocado en una fosa o en una tumba de cemento. Al lado de la urna, se depositan provisiones de agua, carne y chicha de maíz. Si en vida del fallecido a este le gustaba el chirrinchi o el tabaco, también se incorpora. Así mismo, si fue piache o *outshi*, se le incorporan sus maracas, *maniia* (pasta de tabaco), y molona (especie de gorro tejido con piedras wayuu), entre otros.

De igual manera, hay rituales del fuego. El significado del fuego en los ritos funerarios es muy importante para los wayuu. El fuego es el fuego del hogar, es el lugar de descanso, de saciar el hambre y de resguardar los bienes. No es solo la casa y, sobre todo la *Lümaa* o enramada, es el *küliki* o cocina, de donde emana el humo del fuego que transforma los alimentos, representa la vida misma y la abundancia del hogar. Una cocina sin humo es sinónimo de pobreza, de hambre y de calamidad.

También el fuego es importante para guiar el camino al más allá, tiene que estar encendido en el cementerio durante los primeros días del fallecimiento de un miembro de la familia; es para dar calor al *Müliashi* (difunto) y guiarlo al camino de los muertos (Información proporcionada por Emelindro Fernández, 2012).

5. INTERPRETACIÓN Y CONCLUSIÓN

Para los wayuu es muy importante y está cargado de sentidos el segundo velorio o velorio de los restos, ya que todo wayuu debe retornar a su tierra, pues esta:

es madre de todas las cosas existentes: pare, nutre y devora simultáneamente a sus propios hijos. La tierra, el mar, el sol, el viento, la luna, las montañas, los ríos, las piedras, el fuego, la neblina, las nubes y demás seres son genios portentosos que hablan, se pelean, se aniquilan y se discuten la posesión del mundo (Paz Ipuana, 1973: 25).

Esa tierra es la Guajira, quien los ha parido en una partogénesis que es “de donde hemos salido y es donde debemos volver” (M.). En otras palabras, “es la tierra sagrada con el aporte de *Juya*” (M.M.)

La Guajira es el sitio de origen y de la memoria, es el lugar donde todo wayuu aspira a que reposen sus restos por ser la tierra de su linaje. De esa manera, la Guajira se convierte en un “lugar”, en el sentido que le daba Michel De Certeau (1996). Es el lugar transitado por el difunto, sus familiares y amigos desde el primer momento que aparece en el sueño de uno de sus parientes de su linaje.

En la organización del velorio de los restos se reconstruye las enramadas, donde se ubicaran los linajes, de los parientes, los asociados y los amigos; se hace la limpieza de los restos, el sacrificio de los animales, compartir la comida y es la tierra donde reposarán definitivamente los restos. Es igualmente un lugar de la memoria de la etnia, la memoria del *apüshi*, del grupo familiar

(Augé, 1992). Es el lugar de la memoria wayuu, el espacio que los identifica como etnia.

El segundo velorio o *aalapaja* re-une a los wayuu. Les permite compartir comprensiones de la realidad y entablar relaciones de compromiso y reciprocidad entre ellos y también con los miembros de otros grupos. Esto por ser uno de los escenarios fundamentales en el contexto espacial y simbólico en el cual los alimentos y bebidas, su ofrecimiento y su consumo, se convierten en un poderoso elemento de mediación cultural e interacción social.

El rito del segundo velorio o velorio de los restos es una expresión religiosa wayuu, la única que ha permanecido durante largo tiempo, donde se reafirma la identidad étnica, así como también es el rito que re-une a la familia con su cultura y con la comunidad.

NOTAS

- 1 Hemos conocido pacientes que han permanecido en estado vegetativo durante 5 y 10 años.
- 2 El mejor ejemplo es la historia que se circula a propósito de la criogenización de Walter Elias Disney Miller.
- 3 También, en algunos sectores de las sociedades occidentales observamos como durante la pandemia se quejaban y protestaban por no poder velar a sus muertos.
- 4 El artículo forma parte de los resultados del Proyecto de investigación “Rituales y costumbres fúnebres en el pueblo wayuu”, derivado del Programade Investigación: “El pueblo wayuu: continuidad, dinámicas de vida y negociación de identidades” Programa de Investigación financiado por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de La Universidad del Zulia y el Fondo Nacional para la Ciencia y Tecnología (FONACIT), cuya finalidad se centró en estudiar los cambios que vive el pueblo wayuu, relacionando lo que dicen los mitos y

- la etnohistoria, con las narraciones de los ancianos y la comparación con las experiencias del presente.
- 5 A este trabajo le anteceden: el artículo: García Gavidia, Nelly; Flores Díaz, Dilia; Valbuena Chirinos, Car. “Migrar con la muerte. Cambios en los ritos de los restos wayuu en Maracaibo”; en *Perspectivas*, año 5, No.9 enero –junio, 2017, ISSN23436271; Universidad Rafael María Baralt, Cabimas. De igual manera una primera versión de esta ponencia: García Gavidia, N. Flores Díaz. D. y Valbuena, C. “Protocolos y tramas sutiles en la comensalidad del aalapaja o segundo velorio wayuu en la Guajira colombo – venezolana”. 54 Congreso Internacional de Americanistas; 15-20 de julio 2012. Universidad de Viena, Austria. Otros trabajos sobre la misma temática de ese programa son: Nelly García Gavidia “Rituales y costumbres funerarias en el pueblo wayuu” (2010); en Foro sobre imágenes de la muerte; Seminario Arte, Pensamiento y Culturas Contemporáneas, MACZUL, Maracaibo. Nelly García Gavidia, Carlos Valbuena y Dilia Flores Díaz. (2010): a) “El desentierro de los restos”; b) “La comensalidad en los velorios wayuu”; en Exposición Multimediática Etnografías del Zulia III. Abril –julio 2010. MACZUL – Maracaibo.
- 6 Es oportuno aquí nuestro agradecimiento a los wayuu que participaron activamente en el proyecto. Entre otros: Miguel Ángel Jusayuu† y el poeta Leoncio Pocaterra (Juan Pushaina), así como también: la oütsü Macuanta en dos entrevistas que nos diera poco antes de morir, además de las ancianas Doraliza, Ana, María y Marina. Además, contamos con el apoyo y las conversaciones de nuestros amigos wayuu: Alí Fernández, José Ángel Fernández, Carmen Laura Paz Reverol, Edixa Montiel, Librada Pocaterra†, Cira Elena González y Elsa Fernández.
- 7 Las primeras reflexiones fueron en el programade las teorías

evolucionistas de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX hasta mediados del siglo pasado. Después se amplió con otros programas desde elestructuralismo hasta la antropología simbólica y yaafinalesdel siglo pasado que se consolida. En la actualidad está caracterizada por “la interdisciplinariedad y transdisciplinariedad de las ciencias sociales y humanas sobre la muerte como objeto de estudio y la modernidad como espacio de reflexión” (Duche Pérez; 207 -208).

- 8 Primitive Culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom. Publicado en 1871.
- 9 Algunos de nuestros interlocutores nos pidieron no usar sus nombres, ante esa solicitud decidimos usar solo sus iniciales.
- 10 Conversación con Miguel Ángel Jusayuu en su oficina en la Facultad Experimental de Ciencias en Maracaibo, 2005.
- 11 El chirrinchi es un licor artesanal que se elabora solo con agua y panela, es económico barato y tiene muchos usos relacionados con lo sagrado en el mundo wayuu.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Ariès, Philippe. (1977). *L'homme devant la mort*. París, France: Editions du Seuil.
- Augé, Marc. (1992). *Non- Lieux. Introduction à une Anthropologie de la surmodernité*. París, Francia: Éditions du Seuil.
- De Certeau, Michel. (1996). *La invención de lo cotidiano*. Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana.
- Duche Pérez, Aleixandre Brian. (2012). *La antropología de la muerte: Autores, enfoques y períodos*. Sociedad y religión, 22(37), 206-215.
- Frazer, James. (1939). *La crainte des morts*. Paris, France: Émile Nourry, Éditeur.

- Friedemann, Nina y Arocha Rodríguez, Jaime. (1982). "Guajiros Amos de la arrogancia y el cacto". En Nina Friedemann y Jaime Arocha Rodríguez (Eds.), *Herederos del Jaguar y la Anaconda*, (pp. 290-337). Colombia, Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- García Gavidia, Nelly y Valbuena, Carlos. (2005). Cuando cambian los sueños. La cultura wayuu frente a las iglesias evangélicas. *Opción*, 20(43), 9-28.
- García Gavidia, Nelly; Flores Díaz, Dilia y Valbuena Chirinos, Carlos. (2017). Migrar con la muerte. Cambios en los ritos de los restos wayuu en Maracaibo. *Perspectivas*, 5(9), 111-130.
- García, Alfonso Miguel. (2008). Repensar la muerte hacia un entendimiento de la antropología de la muerte en el marco de la ciencia. *Cultura y Religión*, 2(1), 1-19.
- García, Enza y López, Belén. (1996). La cosmovisión Wayuú a través de los textiles. Caracas, Venezuela: Colección Canícula.
- Gennep, Arnold Van. (2008). Los ritos de paso. Madrid, España: Alianza Editorial.
- González Vergara, Otto y otros. (1990). Los wayuú. Hombres del Desierto. En Gerardo Ardila (Ed.), *La Guajira. De la memoria al porvenir. Una visión antropológica* (pp. 145-155). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Goulet, Jean-Guy. (1981). El universo social y religioso Guajiro. Caracas, Venezuela: Editorial Arte.
- Guerra Curvelo, Weilder. (1993). Perfil etnográfico del grupo Wayúu. En *Vivienda Guajira*. Bogotá, Colombia: Ediciones Caribacol.
- Hertz, Robert. (1917). Contribution a une étude sur la représentation collective de la mort. París, Francia: Presses Universitaires de France Stable.
- Lévi Strauss, Claude. (1955). *Tristes Tropiques*. París, Francia: Librairie Plon.
- Mauss, Marcel. (1968). *Sociologie et anthropologie*. Paris, Francia: P.U.F.
- Morin, Edgar. (1999). El hombre y la muerte. Barcelona, España: Kairós.

- Morin, Edgar. (2000). El paradigma perdido. Barcelona, España: Kairós.
- Olmos, Kelly. (2019). Códigos simbólicos espaciales en los ritos de velorio de los restos (Alapakaa soo'u jiipu) (Tesis de pregrado). Universidad del Zulia, Maracaibo.
- Paz Ipuana, Ramón. (1972). Mitos, Leyendas y Cuentos Guajiros. Caracas, Venezuela: Instituto Agrario Nacional.
- Paz Reverol, Carmen Laura. (2018). Los ritos de muerte y dobles enterramientos en el pueblo wayuu. Interacción y perspectiva, 8(1), 67-92.
- Thomas, Louis-Vicent. (1985). Rites de mort: pour la paix des vivants. París, Francia: Fayard.
- Thomas, Louis-Vicent. (1983). Antropología de la Muerte. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.