

InterAcción y Perspectiv

Revista de Trabajo Social

ISSN 2244-808X
D.L. pp 201002Z43506

Enero-Junio 2018
Vol. 8 No. 1



Universidad del Zulia
Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas
Centro de Investigaciones en Trabajo Social

Interacción y Perspectiva
Revista de Trabajo Social
Vol. 8 N°1 pp. 67-92
Enero-Junio

Dep. Legal ppi 201002Z43506
ISSN 2244-808X
Copyright © 2018

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

Los ritos de muerte y dobles enterramientos en el pueblo wayuu

Carmen Laura Paz Reverol*

Resumen

El artículo tiene como propósito desarrollar dos aspectos de la vida social de los wayuu como lo son la muerte y sus ritos. La muerte forma parte de un universo simbólico que constituye parte del sentido de la vida para los wayuu desde el cual se construye su experiencia y existencia. El primero y el segundo velorio son unos de los acontecimientos más importantes en esta sociedad que señalan rituales y comportamientos específicos a realizar en los que participan en estos eventos. El método que se utilizó fue la etnografía desde el sí mismo, porque la autora forma parte del pueblo wayuu y desde ese posicionamiento dialoga con los distintos actores sociales. Se participó en diversos rituales de primer y segundo velorio durante varios años. Se concluye que el vivir y el morir forman un continuum que no acaba con la muerte física, se entra en un ciclo que no termina y que va de lo individual a lo colectivo.

Palabras clave: Wayuu; Muerte, Rito; Segundo Velorio; Interculturalidad.

Correo: carmen.paz@fec.luz.edu.ve

Abstract

The rites of death and double burials of the wayuu people

The purpose of the article is to develop two aspects of the Wayuu's social life such as death and its rites. Death is part of a symbolic universe that is part of the meaning of life for the Wayuu. From which their experience and existence are built. The first and second funeral are one of the most important events in this society that indicate rituals and specific behaviors to perform in those who participate in these events. The method used was the ethnography from itself, because the author is part of the Wayuu people and from that position she engages in a dialogue with the different social actors. The author participated in rituals of first and second funerals for several years. It is concluded that living and dying form a continuum that does not end with physical death, enters a cycle that does not end and goes from the individual to the collective.

Key Words: Wayuu; Death; Rite; Second Funeral.

Recibido: 04/10/17 Aceptado: 14/12/17

* Universidad del Zulia, Facultad Experimental de Ciencias, Departamento de Ciencias Humanas, Unidad de Antropología/Laboratorio de Antropología Social y Cultural (LASyC), Maracaibo, Venezuela. Teléfono: +58-416-2252612.

1. Una aproximación teórica-metodológica a la muerte y el doble enterramiento

El presente artículo tiene propósito desarrollar dos aspectos de la vida social del pueblo wayuu: la muerte y los ritos relacionados con ella. Es así como la Antropología no ha sido ajena a esta experiencia. Desde sus inicios han sido múltiples los recorridos dentro de esta problemática, de tal modo que se puede afirmar que la muerte es un acontecimiento que plantea tanto representaciones como prácticas de las sociedades, en los ritos y rituales relacionados con la misma. El estudio de la diversidad y variabilidad de los ritos funerarios en las distintas culturas está relacionado con lo sagrado, que se inserta directamente en el objeto epistémico de la disciplina antropológica, la cual debe ser competente para describir, analizar e interpretar, a partir de las analogías y contrastes, esos aspectos comunes que permitirían hacer de la noción de la muerte un modelo a construir a partir de los hechos que se organizan de una manera específica. Hasta ahora, la información etnográfica no reporta acerca de culturas sin la relación con lo sagrado, y aun aquellas que lo desacralizan lo que hacen es ponerlo en evidencia.

Siguiendo el precepto disciplinario, en esta investigación me he interrogado sobre las experiencias que dentro de la cultura wayuu que están vinculadas con lo sagrado, entre ellas he privilegiado: la muerte y los ritos relacionados con la misma, los ritos de primer y segundo velorio, así como las costumbres funerarias presentes en los mismos.

Para dar respuesta a estos interrogantes, he formulado los siguientes objetivos de investigación: Caracterizar los ritos relacionados con la muerte, primer y segundo velorio en el pueblo wayuu, así como definir las concepciones wayuu sobre la muerte, lo sagrado, expresadas en los ritos y costumbres funerarias.

Los ritos de muerte tienen como objetivo fundamental, asegurar la alianza con los muertos, mantener los lazos vitales mediante el parentesco para asegurar la vida de los vivos, así como la cohesión de los individuos que participan en los ritos de muerte, asegurar alianzas y solidaridades no sólo al interior de los clanes wayuu sino con los otros criollos o no indígenas, quienes aunque no sean parte del grupo familiar pueden formar parte y asistir a estos ritos cuando son invitados.

Esta investigación se inscribe dentro de la Antropología Social y Cultural. En este preámbulo es preciso destacar mi experiencia como etnógrafa que pertenece al pueblo wayuu. Para ser wayuu hay que nacer del vientre de una mujer wayuu. La matrilinealidad otorga la pertenencia al grupo y a la familia extensiva, el *apūshii*. La madre da la carne o el *eirrükü* y el padre da la sangre. Esto es lo que permite la conformación de la persona. Tener cuerpo es tener carne, huesos, sangre y al *aa'in* o principio vital que está presente en los seres vivos. Es así como los wayuu se organizan en clanes o *eirrükü* matrilineales, que reconocen un ancestro mítico común simbolizado por un animal. El *apūshii* son todos los ascendientes y descendientes de un linaje materno. Es así como en mi caso pertenezco al clan *Ipuana* que me

emparenta con todo mi matrilinaje, es así como tengo muchas tías, abuelas, primas, tíos, primos y la familia es extensiva.

Los wayuu, de filiación lingüística arawak, constituyen un grupo étnico de enorme vitalidad cultural que habita la Península de la Guajira (territorio fronterizo entre Colombia y Venezuela). De costumbres antiguamente nómadas y/o itinerantes, y ahora sedentarias, sin embargo, conservan enorme facilidad para la movilidad espacial en función de la satisfacción de determinados intereses de subsistencia económica y social (el pastoreo de los rebaños, la administración de las propiedades, la búsqueda de empleo en las zonas urbanas, el abastecimiento en los mercados, el comercio formal o informal ya sea nacional o binacional, el contacto familiar y la celebración de complejos rituales de interacción social). Constituyen grupos de descendencia matrilineal asociados en clanes matrilineales o *eirrukü* que comparten territorio, deberes y derechos, responsabilidades legales y relaciones de parentesco. Son de carácter exogámico, es decir, las alianzas matrimoniales se han dado con otros grupos sociales, tanto con otros clanes wayuu como con no indígenas.

Como antropóloga social y cultural me ha llamado mucho la atención la muerte y el sentido que tiene para la gente de mi propia cultura. Cuando era niña me sentía como en una burbuja. Los niños no podían ir a los velorios, era peligroso y no permitido. Los niños no podían ir a los primeros velorios ni al "velorio de los huesos" como se decía comúnmente. Los ancianos de mi familia tuvieron mucha longevidad y vitalidad por lo que empezaron a morir ya cuando me hice adolescente y es allí cuando empecé a salir de la burbuja que me protegía para enfrentarme al dolor y a la pérdida de un ser querido. A mi abuela Chawa (la madre de mi madre) falleció mientras me encontraba ausente realizando mis estudios de doctorado fuera de Venezuela y recuerdo que ella me decía: "si me llego a morir no vengas porque ya estaré muerta, continúa haciendo tus estudios y asistirás a mi segundo velorio" (Castillo, L., 2008). Así fue como en el año 2014 asistí al segundo velorio de la madre de mi padre y en enero de 2016 al velorio de la madre de mi madre, estas experiencias y otras anteriores me han permitido hacer este ejercicio reflexivo sobre la muerte en la cultura wayuu. Me acerco como wayuu y como investigadora en el campo de la tanatología para observar, reflexionar y buscar el sentido a muchas cosas desde el punto de vista de los wayuu. Tengo presente las cualidades que como wayuu que me permiten aproximarme más allá de lo que puede hacerlo cualquier investigador que no pertenezca a la cultura wayuu, puedo hacer inteligible muchas cosas que no son fáciles de aprehender, domino la lengua, pertenezco a un clan o *eirrukü*. También tengo presente mis limitaciones en lo que puedo pasar por alto muchos detalles como dándolos por sabidos y entendidos, así como dejar que se cuele la subjetividad que esta presente en todo investigador, pero que se hace más marcada cuando uno forma parte del mismo grupo social. En este sentido, fue importante la contribución que a esta investigación hizo la Dra. Gemma Orobítg Canal, quien me estimuló a escribir desde el punto de vista de una investigadora wayuu, esto fue posible por una estancia postdoctoral corta realizada con la misma en la Universidad de Barcelona gracias al beneficio de una beca

otorgada por la Fundación Carolina, España (2016/2017) en Convenio con la Universidad del Zulia (LUZ).

Como técnicas metodológicas se recurrió a la observación participante, al registro fotográfico de las secuencias de los ritos y de las actividades que se realizan durante los velorios; también a conversaciones casuales y entrevistas no estructuradas con miembros de la familia extensiva para tener información acerca del desarrollo de estos ritos. Esta tarea fue recibida con beneplácito por parte de ellos, porque saben que investigo sobre el pueblo wayuu tanto a nivel histórico como antropológico y a ellos les gusta compartir sus experiencias, tanto la familia paterna como la materna. Realicé el registro y transcripción de las entrevistas, análisis e interpretación de las mismas. Además, hice la revisión de documentales audiovisuales y la bibliografía disponible. La observación en el campo consistió en visitar los cementerios familiares de los matrilinajes Ipuana y Uriana, familia materna y paterna respectivamente. Dichos cementerios están ubicados en el caserío Campo Alegre y en el Cementerio de Sinamaica, en el Municipio Guajira del Estado Zulia. También, desde el año 2002, visité algunos cementerios de las mismas familias referidas, un cementerio en La Punta y Calié del Municipio Guajira en Venezuela y unos cementerios ubicados en Jarara en la Media Guajira Colombiana.

1.1. Antropología de la muerte y del sentido de los ritos relacionados con la misma

Los tres aspectos de la cultura wayuu abordados en este trabajo son: la muerte, el intercambio simbólico, la interculturalidad, y la vinculación de todos ellos a la experiencia de lo sagrado. 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, propuesto por Marcel Mauss (1991) y atañe desde el territorio wayuu, la organización social, el sistema de creencias, los ritos, la relación de los wayuu con los otros cercanos, lejanos y los del más allá. Han sido orientadoras en esta investigación las reflexiones: Morin (1974:84), sobre la consideración de la muerte como un testimonio del lazo entre los seres humanos. "El duelo es la expresión social de la inadaptación del hombre a la muerte, pero al mismo tiempo también es el proceso social de adaptación tendente a restañar las heridas de los supervivientes. Tras los ritos de la inmortalidad y al término del duelo, tras un <<penoso trabajo de desagregación y de síntesis mental>>, sólo entonces, <<reencontrada la paz>>, puede la sociedad "triunfar sobre la muerte". Durkheim (1992:436) describe cómo la manera de los dolientes en los ritos funerales sigue una "etiqueta rigurosa" como un conjunto de obligaciones que existen entre el difunto y algunos de sus parientes. El duelo, escribe Durkheim, "no es un movimiento natural de sentimientos personales heridos por una pérdida cruel" es más bien una "obligación impuesta por la sociedad" a sus miembros". (1992:436). Segalen (1998) por su parte afirma que sólo puede haber sociedad cuando existe la necesidad de alimentar y de afianzar a intervalos regulares los sentimientos colectivos. Sahler fue el primero en situar los funerales en su contexto social y sugerir que los ritos funerales "son declaraciones complejas de relaciones

sociales, declaraciones que varían con las condiciones demográficas, económicas y políticas de los parientes del difunto". (Sahler, 1986:60).

Se puede definir el hombre como un "animal religioso", que se dedica a practicar el enterramiento y otros rituales, pero las actitudes religiosas son variadas. (Laburthe-Tolra; Warnier, 1998: 122). Estas diferentes maneras, según Thomas, frente a los estragos de la descomposición, "todas las comunidades humanas han reaccionado tratando de invertir los términos de la despiadada ecuación: el doble enterramiento". En la cual un gran número de sociedades humanas, "le pide a la tierra que cumpla un acto de descomposición que permitirá desenterrar al esqueleto despojado de la carne y reintegrarlo a la comunidad como un único símbolo invertido de lo que perdura, el hueso, la parte de la tierra que hay en nosotros" (1983:14).

Para comprender el intercambio simbólico y la muerte, Baudrillard afirma que "los huesos desnudos y el esqueleto sellan el pacto de la reconciliación posible del grupo porque recuperan la fuerza de la máscara y del signo". Una sociedad capaz de exhumar a sus muertos evidencia una "solidez" según el autor. Pues posibilita:

"de tratar con ellos a mitad de camino entre la intimidad y el espectáculo, de soportar sin horror ni curiosidad obscena, es decir, sin los efectos de sublimación y de formalidad que no son habituales, el teatro de la muerte, donde la crueldad se manifiesta aún, aunque no sean los ritos sangrientos de los Tarahumaras. Qué contraste con la fragilidad de nuestras sociedades incapaces de enfrentar la muerte sino de soslayo, a través de un humor lívido o una fascinación perversa" (1980: 214).

También es importante retomar la noción de cuerpo como un osario de signos y "el cuerpo resucitado más allá de la muerte como metáfora carnal" para poder comprender los signos que develan tanto las osamentas como las ejecutoras de los ritos de exhumación (Baudrillard, 1980:133). La muerte tiene un lugar distinto en relación a la vida según las culturas.

El segundo velorio se daría en culturas en las que la muerte se vive como un estado que es asimilado a la vida, íntimamente relacionada con ella. Se reconoce que el muerto no es sujeto ordinario puesto que es transportado, tratado según ritos especiales, enterrado o incinerado. La misma consciencia que niega la muerte la reconoce, esta paradoja está presente en todos los ritos mortuorios que existen en las sociedades y culturas humanas y éstos se convierten en el fundamento de lo religioso-sagrado entre los humanos. Lévi-Strauss habla de la categoría del "muerto agradecido" por el cual gracias "al respeto y a los homenajes periódicos de los vivos, los muertos renunciarán a sus conductas persecutorias". Es así como "dejarán en paz a los vivos; les garantizarán el retorno regular de las estaciones; la fecundidad de los jardines y de las mujeres" y larga vida para los que "permanezcan fieles a los compromisos adquiridos" (Lévi-Strauss, 1984: 229).

Finalmente, para organizar los datos etnográficos que voy a presentar, recuperaré la distinción a nivel del léxico entre rito y ritual; el rito se define desde la agrupación de "todas las secuencias ceremoniales que acompañan el paso de una situación a otra y de un mundo (cósmico o social) a otro". Se asume la categoría ritos de paso que

abarcen los ritos de separación, los ritos de margen y ritos de agregación (Gennep, 2008: 25). El término ritual hace referencia a las actividades, a los gestos, a las palabras, a los lloros, a la comensalidad, exhumar los restos, vestirse para exhumar los restos, a los personajes y a toda la parafernalia que están encuadrados en el contexto del rito. En los ritos wayuu de primero y segundo velorio están presente las tres fases del rito de paso como ya veremos.

1.2. Etnología de los dobles enterramientos en sociedades indígenas

La mayoría de las sociedades cazadoras-recolectoras tienen rituales relacionados con los segundos enterramientos. Es decir, "los cuerpos de los muertos están sólo a modo de depósito en la sepultura donde se les ha dejado inicialmente. Tras un cierto tiempo, se les hacen nuevas exequias y se acaban saldando las obligaciones con ellos mediante nuevos deberes funerarios" (Gennep, 2008: 207). En la primera fase ocurre un primer entierro donde se entierra el cadáver y en una segunda fase se practica una exhumación en la cual se le da un tratamiento especial a los huesos mediante unos complejos rituales. Por ejemplo, los bororó del Brasil quienes al igual que los wayuu se rigen por reglas de descendencia matrilineal con un sistema de parentesco *crow* practican una inhumación secundaria.

"Cuando una persona muere, se entierra su cuerpo en una sepultura poco profunda y cada día se derrama agua sobre la tumba para acelerar la descomposición de la carne. Durante el mes siguiente a la muerte el poblado entero se reúne para realizar un ritual diferente cada día. Estos incluyen una caza del jaguar y una inspección de la tumba por hombres que personifican dos bestias míticas. Al final del mes se desentierra el cadáver, y después de limpiar los huesos de la carne restante, se lavan, se pintan y se adornan con plumas. Se colocan los huesos así decorados en un cesto hecho para la ocasión, y se entierran finalmente en un pantano". (Sierra de la Calle, Blas, 1992:60-62)

En cuanto a la etnología antigua del territorio hoy llamado Venezuela, los cumanagotos y sus vecinos tenían diferentes ritos relacionados con la muerte. En cuanto a los segundos enterramientos, refiere Civrieux, M., al cabo de un año, "las tribus caribanas... suelen desenterrar el esqueleto y/o los esqueletos, ya libre de carne, efectúan una solemne procesión, repiten los ritos de llores y queman los huesos" (1980, I: 180). Estos huesos eran dispersados por el aire y se supone que también había consumo ritual de cenizas; el esparcimiento de las cenizas permitiría formar las nubes y dar buenas lluvias. El consumo ritual de las cenizas es reportado en los saliva quienes desenterraban "los huesos del difunto y lo colocaban entre la concurrencia, en el centro de la casa". En este rito, que duraba entre cuatro a ocho días, se dedicaba un tiempo para "llorar y recordar al muerto alternando con risas, bailes y canciones". Luego de esto se incineraban los huesos y las cenizas eran mezcladas con chicha, con la idea de que las cualidades del difunto serían absorbidas. (Morey, N. C. y Morey, Robert V., 1980, I: 276)

Alés (1997) aborda un tema sensible como es de la muerte y todo lo que concierne a los difuntos a partir de la representación didáctica realizada por los propios

Yanomami. Estos representan la escena de "un cadáver en su chinchorro, con una venda sobre los ojos como suelen colocarla para ocultar la mirada, rodeado por llorones", luego otra representación es la cremación del cadáver en el centro del shabono. Como resultado de este rito, "los huesos que quedan son recogidos y molidos en un polvo muy fino que se guarda celosamente en totumas". Estas cenizas serán consumidas mezcladas con una bebida de plátano o también echadas al fuego en las numerosas fiestas en honor del difunto. (Alès, 1997:49)

En otro pueblo indígena del Amazonas, los hiwi, le practican el entierro secundario que tiene lugar luego de tres o cinco años. Metzger, Donald J. y Morey, Robert V. afirman que ésta es una ocasión festiva que puede durar desde uno a cuatro días, e incluye danzas, bebidas, cantos y banquetes. El último día de la ceremonia "los huesos del difunto se pintan con un tinte orgánico rojo, se colocan en una vasija hecha especialmente y se entierran en la vivienda del miembro de la familia de orientación o procreación" del difunto (1983, II: 193). Este ritual ha tenido variaciones en lo referente a la decoración de los huesos pues en las representaciones gráficas realizadas por los indígenas hiwi con Alès, se observa "la exhumación de los huesos de un difunto, -llamados jiwisii-y como son recogidos en una olla de barro". Uno o dos años más tarde, "los hiwi hacen un entierro secundario: desentierran los huesos, los ponen en una olla de barro y entierran esta olla con los huesos en su casa." Todo este ritual da lugar a una gran fiesta ceremonial en la cual se reza y se canta a los muertos. Así mismo "se descubre a los hombres bailar, acompañados por las mujeres y tocar con flautas hechas con cráneo de venado adornado con sus cachos" (Alès, 1997:53)

La etnología más contemporánea, señala que los yukpas tienen entierro secundario realizado al cabo de algunos meses luego del deceso de la persona, que consistía en "tomar los huesos, envolverlos cuidadosamente en un fardo y llevarlos al osario tribal, una cueva en las montañas". En la contemporaneidad estos ritos han variado, se dispone de una tumba cavada en la tierra que es la última morada, incluso cuando se practica el entierro secundario. La casa del muerto se quema y se eliminan sus pertenencias (Ruddle, Kenneth y Wilbert Johannes, 1983, II: 90).

Este recorrido por la etnología antigua y contemporánea de las tierras bajas de América del Sur, evidencia las prácticas entorno a la muerte en diversos grupos indígenas. La creencia en una vida de los muertos y unos tratamientos específicos para el cadáver que combinan la exhumación, en el primer entierro, con la incineración o una nueva exhumación en el segundo entierro.

2. Una aproximación teórica-metodológica a la muerte y el doble enterramiento. La muerte como proceso ritual: los ritos de primero y segundo velorio

En el caso particular de este trabajo he querido indagar entre los wayuu, sobre su concepción de la muerte y sus prácticas mortuorias que unen a vivos y muertos, logrando establecer lazos de continuidad entre el grupo. Los wayuu afirman su sentido religioso, su concepción de la muerte más allá de la vida. La muerte explicada desde una perspectiva simbólica y del proceso ritual adquiere un mayor significado para la

sociedad. Cada rito y ritual está relacionado con lo "sagrado" y la mujer ocupa un lugar importante en la consecución de los mismos, ella como generadora de vida, es relacionada también con lo estático, lo inmóvil, lo permanente, de ella dependerá la continuación y reproducción de los factores culturales vinculados a la muerte. La transmisión de generación en generación de los conocimientos, de los saberes y de la cultura misma.

Cuando un wayuu muere, el *aa'in* o alma abandona definitivamente el cuerpo, en este instante éste pasa al mundo de los *yoluja* y se dispone a partir a Jepira. La *aa'in* más que alma es la fuerza vital, que se sitúa entre el pecho y el corazón. Durante la vida, la *aa'in* puede separarse del cuerpo y ausentarse cuando el/la wayuu sueña, pero también se aleja cuando la persona se enferma y el curador wayuu debe buscarla mediante sus espíritus auxiliares.

"Cuando uno muere, queda el clon espiritual de cada uno de nosotros los wayuu que morimos. Él cumple un ciclo de vida, mientras que en el momento de su muerte no ha terminado de cumplir su ciclo de recorrido hacia la eternidad, hasta tanto nosotros, sus familiares vivos procedamos a darle cumplimiento a esos rituales que él amerita para poder cumplir con ese ciclo". (Fernández, R., Documental, 2016).

Hay un tratamiento especial al cuerpo del fallecido. Cuando un wayuu muere, se le deja en el lugar que falleció en su chinchorro aproximadamente doce (12) horas para que la persona tenga la oportunidad de recorrer los lugares que visitó, recoger sus pasos o huellas en la vida o despedirse de sus seres queridos. En este periodo ninguno de los familiares puede llorar, C. González (2000) explica que en este transcurso acuestan a la persona en un chinchorro, tapado/a con una sábana "*jüpüla awawajaatüin ji'rükü*" para que se le ablande la carne, se despide y camina por los lugares donde ha estado en vida. En este tiempo no se puede llorar, porque "*ale'eya sukuwa'ipa wayuu*" así son las costumbres wayuu que obliga a "*achecheruin aa'in, nnojotsü a'yalajüin*" debe contenerse y tener fuerzas, así el dolor sea muy grande para no llorar. Luego de unas horas, lavado del cuerpo *o'oojinnüsü*, se baña el cuerpo del difunto con agua y jabón y con mucho cuidado empezando por la cabeza, las extremidades, con las partes más íntimas se evita el contacto y si se hace es con una tela o paño, luego se viste con la vestimenta mortuoria, pero no se le calza porque después se ata a la tierra y anda vagando.

Si muere en la residencia el cadáver se prepara dándole a ingerir alcohol para embalsamar el cuerpo *a'yotüna ale'erü'ulu awarianta*, se le da a beber "chirrinchi (licor producto de la caña de azúcar) para que dure el cuerpo", esto evita una rápida descomposición en los dos o tres días que dura el velorio. Si el wayuu muere en un hospital, generalmente solicita que no se le haga autopsia al familiar a menos que tenga alguna orden de tipo legal, que dictamine que dicha práctica debe realizarse. La autopsia no es aceptada por los wayuu porque el cuerpo es "sagrado" forma parte de la familia, "no dejamos que le saquen nada de su cuerpo, porque el cuerpo y los huesos deben estar completos para enterrarse" (Castillo, D., 2013). Los wayuu

también piensan que el formol con el que es tratado el cuerpo durante la autopsia, impide que las osamentas se sequen.

No se hace mención del nombre del muerto bajo ninguna circunstancia, "para evitar que después de su muerte regrese después de su muerte en Jepira" (García y López, 1996:49). Si se menciona el nombre puede dar lugar al cobro por parte de los familiares ofendidos, se habla de la persona fallecida como "*müliasü*" o "*müliashi*" dependiendo del sexo, femenino y masculino, respectivamente. Cuando *aa'in* abandona el cuerpo, en ese instante pasa a ser sagrado, pierde su nombre pasa a ser Yoluja, muerto/a, no persona, de allí el respeto a su cuerpo, es sagrado, si se le da un mal tratamiento o falta algún elemento ritual el/la yoluja puede venir y vengarse en los vivos.

El ritual del velorio-enterramiento se divide en tres macrocomponentes: a) *alapajaa* (velorio), b) *ojo'itaa* (entierro), c) *süchiki ojo'itaa aamaka* (post entierro). (Finol y Fernández, 1999). Cuando ya el cuerpo está listo se dispone el velorio y pueden llorar, se les avisa a los parientes y allegados. La gente acude al velorio por compromiso y por el sentido de la reciprocidad. 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. Otra estrategia de 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, pues eso permitirá que en caso de hambre o necesidad pueda acudir a la solidaridad de los otros clanes, que puede señalar su pertenencia al mismo por llevarlo tatuado en su *aa'in*, pues no se borra en la misma luego de la muerte. Dichos tatuajes se realizan en los brazos y piernas y fueron observados en varias personas mayores. Sería interesante a futuro realizar una investigación sobre este aspecto que no fue abordado en el presente artículo.

Es costumbre de los wayuu repartir entre los dolientes no parientes del difunto los animales sacrificados; esto significa una compensación a los familiares no cercanos, es decir, los *oupayu* y amigos del muerto por las lágrimas y el dolor que sienten ante su partida. Es necesario aclarar que, aunque en los velorios se acostumbra 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 o *apüshii* del muerto no prueben de dicha carne; "hacerlo sería como consumir la carne del muerto, es *pülasu*" o la prohibición de comer la carne. 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. 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). Se les designa como "*jikiira wayuu*" que constituye la ofrenda de todos los animales que se donan y sacrifican en el velorio, éstos animales deben consumirse prontamente porque representan los animales que

acompañan al muerto que viaja a Jepira para que tenga una estancia agradable allí y no pase ninguna necesidad. El wayuu que parte, va a vivir allá como cualquier wayuu, va a tener tierras para el cultivo y animales de cría, 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* necesita como los vivos, agua, animales y atención de los parientes sobrevivientes. Esto quiere decir 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.

Antes de salir al cementerio, se realiza una misa si la familia pertenece a la religión católica, pero también se han observado prácticas de religiones evangélicas en las que hacen oraciones por el/la difunta. Antes de salir al cementerio y cerrar el ataúd se da el pase de los niños por encima del ataúd, que permite pasar en dirección contraria a los niños para que el/la muerto/a no vaya a venir por los niños. (Paz R., C., 2007).

Otro aspecto a destacar es el de los disparos que se hacen con armas de fuego al salir del sitio del velorio y al llegar al cementerio. Significa la despedida de la casa y en el segundo caso la llegada o la bienvenida al cementerio. También sirve para espantar a los Yoluja que quieran llevarse a más gente de la familia. Algunos ancianos wayuu cuentan que "en los casos en los que no se han producido los disparos, la persona fallecida reclama a través de los sueños" y solicita que se le realice el ritual (González, C. 2000).

Transcurridos los dos o tres días del velorio, el cuerpo es colocado en una fosa o en una tumba de cemento. Dentro de la urna, se depositan provisiones de agua, carne, chicha de maíz. Si en vida del fallecido éste gustaba el chirrinchi o el tabaco, también se incorpora. Así mismo, si fue curador o curadora wayuu *outshi/oütsü* respectivamente, se le incorporan sus maracas, "*manii*" (pasta de tabaco), y "*molona*" (especie de gorro tejido con piedras wayuu), entre otros.

El cementerio pertenece al apüshii o a la familia. Éste es el principal patrón de residencia en tanto define la adscripción territorial del grupo: uno es de donde es el propio cementerio; el wayuu es de donde va a ser enterrado. Los cementerios que se han podido observar no están cerca del lugar de residencia, siempre tienen un espacio prudente de alejamiento de las viviendas. El sitio del velorio es generalmente en una residencia familiar y para trasladarse al cementerio familiar se hace el trayecto a pie o en carro, dependiendo de la distancia. Hay ciertas señales o significaciones que se develan camino al cementerio. Se cree que, si la urna se hace pesada para el traslado o si pasa algún inconveniente con el carro, las personas que están cargando o trasladando no son las que debieran. O es que falta hacer un recorrido por los sitios donde vivió la persona fallecida. Si en el camino al cementerio viven familiares con los cuales el/la muerto/a vivió y compartió, es necesaria una escala en las respectivas casas de dichos parientes.

Luego del entierro, los familiares se quedan en el cementerio familiar aproximadamente un mes; luego se dispersan. Los que tienen trabajos en otros

lugares o en la ciudad, luego del entierro pueden retornar a sus labores. En el cementerio se improvisa un campamento; unas veces se construye la enramada y en otras, se utiliza la sombra de los árboles más cercanos, - generalmente los cujjes (*prosoxis juliflora*), caujil o merey (*anacardium occidentale*) o uva de playa (*coccoloba uvífera*) por ser vegetación de sabana y/o xerófila -porque "allí se cocina, se hacen comilonas y se sigue llorando" (González, C. 2001). Según los informantes, hay casos en que los parientes duermen allí, cuelgan sus chinchorros en los árboles o enramadas dispuestas para ese motivo. En el transcurso del mes después del entierro, continúan los rituales. Todas las tardes, cuando se oculta el sol, se prende el fuego cerca de la sepultura del/la difunto/a "ese fuego lo guía en su viaje". Los wayuu consideran que la muerte es oscura y que necesitan la luz o el fuego para iluminar la oscuridad en su viaje hacia Jepira. Si nos adentramos más en el mundo simbólico de los mitos, puede simbolizar inicio de una nueva vida, purificación. Sin embargo, afirma O. Castillo una mujer wayuu adulta, que se realiza "durante el tiempo que dure el entierro, para que el muerto se sienta confortable en su nueva residencia. (Castillo, O., 2000).

El cementerio familiar está dispuesto en dirección este u oeste. Dependiendo de esta dirección el wayuu tiene su propio sistema de localización geográfica: arriba (*wirnaje*) es casi siempre donde sale el sol (Este) y abajo (*wapuna*) es hacia el oeste. Encontramos aspectos simbólicos de la sociedad en esta disposición, porque se tiene en cuenta que la tumba no puede estar dirigida en sentido al camino que comúnmente se transita. Se considera que, al hacerlo así, todavía van a morir siete personas detrás de la persona que se murió, porque la persona fallecida espera a un wayuu en el camino para llevárselo. Si la tumba está en posición "*wirnaje*" arriba o hacia el este, la cabeza va hacia esta dirección y los pies hacia el oeste. Si la tumba está orientada hacia el oeste o del lado *wapuna* o abajo se introduce primero los pies y después la cabeza. La tumba debe mirar a donde se esconde el sol o hacia el oeste. Según Mitrani los pumé entierran sus muertos "de cara al este, sentado en un hueco y rodeado de sus objetos personales" (1988, III: 197).

El velorio es el momento del reencuentro del grupo familiar y de recordar luchas y sucesos pasados; se conversa largamente, se come y se bebe, se juega y se llora al muerto por parte de hombres y mujeres.

De igual manera, se practican algunas prácticas provenientes del catolicismo como el novenario o las nueve (9) misas, además de la misa mensual hasta cumplir el año de muerte. En las religiones evangélicas hay prácticas de oración. En el primer año de muerte se suele visitar el cementerio cada mes realizándole una reunión mensual hasta cumplir el año de muerte. Ya luego del primer año se hacen reuniones anuales hasta el desentierro. Es así como entre el primer y segundo entierro se visita la tumba del familiar cada año, instalándose sus familiares durante varios días en la enramada que se tiene para ese efecto en el cementerio. Puede ser a inicios de año como el 01 de enero y también se ha incorporado la costumbre de visitar el cementerio familiar, el 2 de noviembre, día de los muertos. El ritual del epejawaa o día de los muertos sintetiza el proceso de contacto con la sociedad occidental por parte de la wayuu, esta ha tenido la capacidad de mantener y recrear muchos de sus elementos que

conforman su propia especificidad cultural, pero a la para también ha adaptado y recreado muchos elementos en un proceso de negociación simbólica. El 2 de noviembre día de los difuntos, constituye para el wayuu el día del epejawaa que consiste en alumbrar con velas a los parientes que ya murieron. Es así, hasta que se organiza el segundo velorio en la cual se saca los restos de la urna y se depositan con los de sus ancestros. Este acto es de obligatorio cumplimiento y los familiares deben estar presentes, y la persona que hace la exhumación es siempre un familiar escogido para tal propósito.

Los parientes que han muerto no se pueden abandonar, siempre hay que "acompañarlos" periódicamente y hacer una comida ya sea con carne de ovejo o carne de vacuno. Si los abandonas suelen aparecer en sueños demandando comida y compañía. M. Castillo, una anciana wayuu, afirma que su padre muerto le dio un mensaje a través del sueño o *lapü* en el que le pidió "que le llevara al cementerio carne porque se estaba muriendo de hambre". Ella viajó hasta Jarara, en la Media Guajira Colombiana para realizar el rito. Posteriormente, en otro sueño, le dijo que estaba bien como se había realizado la actividad. (Castillo, M., 2001). He conocido casos donde se han dado traslados de ataúdes de la zona urbana al cementerio familiar, que no necesariamente es más cercano, pero le da mayor confort al/la difunto/a o a la familia. Se han dado casos en que el/la que falleció no quiera estar más en un cementerio y pide en sueños ser trasladado a otro cementerio. Es así, como se ha habido casos de traslados antes del segundo velorio por dictámenes de un sueño o por inundaciones por las lluvias que han afectado los cementerios, en este último caso, es la familia la que toma la decisión. Estos traslados pueden abarcar grandes distancias, se hacen con conocimiento de las autoridades y las caravanas no son interferidas.

Retomando ideas, los wayuu explican que una persona muere dos veces: la primera cuando se transforma en *yoluja* o wayuu fallecido/a y se muda a Jepira. La segunda muerte coincide con el segundo entierro. Entonces, el primer velorio se hace donde uno muere, puede ser en la zona urbana o en la Guajira. El segundo se realiza en las tierras ancestrales, porque se trasladan las osamentas donde se encuentre el cementerio u osario familiar. Cuando el *yoluja* muere en Jepira se transforma en *juya* (lluvia) o en *wanülüü* (enfermedad) y regresa a la tierra, estos después de este rito pierden su individualidad, pasan a ser los ancestros y viajan a la vía láctea.

El fundamento de lo sagrado entre los seres humanos, se expresa en los ritos mortuorios; prácticas que unen a vivos y muertos, logrando establecer lazos de continuidad entre el grupo. Los mitos de los wayuu explican cómo fue el origen de las cosas, de la naturaleza y de los seres humanos. Estos mitos explican que los wayuu conciben la muerte como un proceso, la "transformación de vivos en *yoluja*, y que éstos se van a vivir con sus predecesores a *Jepira*" (García y López, 1996:49). Contrariamente a la idea cristiana del cielo como recompensa a una vida virtuosa, el wayuu no considera la posibilidad de recompensa o castigo como resultado de su experiencia de vida. Jepira es el lugar donde van las almas o *aa'in* de los wayuu que mueren. Jepira es un lugar que tiene una ubicación geográfica en el Cabo de la Vela,

ese paraíso está en la tierra y los wayuu por ningún motivo se acercan a ese lugar por considerarlo "sagrado" o "*pūlasū*". La vida en Jepira sería una prolongación de la vida terrenal. Vida y muerte están vinculados, una depende de la otra, por el mundo de los sueños se mantiene una relación con el pariente fallecido. Mediante el sueño o "*lapū*", el vivo tiene acceso al mundo de los muertos y/o viceversa; es decir, en vida, *aa'in* puede abandonar el cuerpo y vagar por ese mundo. Hay un contacto estrecho en el que los vivos mantienen conversaciones con los muertos y éstos le presagian, advierten, aconsejan acerca ciertos eventos presentes o futuros. Al mismo tiempo, se impiden desgracias o malos sucesos si los vivos siguen las prescripciones que les han dado los parientes fallecidos.

Los wayuu afirman su sentido relacionado con lo sagrado, su concepción de más allá de la muerte, y se cohesionan como grupo en el rito del "*alapajaa jou jipuu*" o "velorio de los huesos" o "velorio de los restos", también llamado "segundo velorio" por los no indígenas o criollos y por aquellos wayuu que están más en relación con ellos por habitar en el medio urbano. Este rito se realiza en los cementerios o *amuyupaa* de los matrilineajes o *apūshii*, generalmente ubicados en la Península de la Guajira. El sentido de reunir el grupo, tanto de parientes como de aliados no indígenas, se refuerza con la comensalidad en tanto ritual. Y también se considera que el segundo velorio es un espacio de convivencia entre parientes wayuu y no wayuu, es expresión simbólica, una metáfora de la comunión entre los participantes y el linaje del difunto.

Volviendo al desarrollo del segundo velorio ¿Cuándo es el momento de hacer la exhumación? Tomar esta decisión no es tarea fácil. Habían pasado seis años de la muerte de una de las ancianas de mi familia. La hija de la fallecida pensaba que quizás no había pasado el tiempo suficiente para que la carne se hubiera separado de los huesos, para que "los huesos estén secos", esta es la expresión wayuu. En este lapso puede que las tumbas se hayan llenado de agua o humedad producto de las lluvias, inundaciones, el material con se elaboran las urnas, los materiales con los que se construyen las bóvedas, o si el cuerpo fallecido pasó por autopsia luego de su muerte, se piensa que todos estos factores dificultan que una osamenta se seque bien. Para mediar un poco en la situación familiar, y como parte de la familia, propuse que se revisara la tumba para ver si efectivamente los huesos "estaban secos", si no estaban listos se iba excluir esta osamenta del rito de exhumación que se realizó en enero de 2016. El desabastecimiento actual de productos e insumos en el país dificultan poder adquirir algunos productos, fue difícil conseguir los materiales para realizar dicha exhumación exploratoria. Sin embargo, conseguimos los materiales comprados y/o prestados y se procedió a hacer la exploración de las osamentas una semana antes del rito, gracias a que nos prestaron un saco de cemento con el compromiso de retornar el mismo en cuanto pudiera adquirirlo en la ciudad, lo que evidencia algunas formas de intercambio y solidaridad para dar cumplimiento a esta indagación previa. La solidaridad no es sólo entre los wayuu, hay personas no indígenas que colaboran. Fue posible restituir el saco de cemento prestado porque una amiga no indígena había hecho la cola desde muy temprano y adquirió dos sacos de cemento. A ella pude comprarle un saco de cemento sin hacer la cola. El resultado de esta inferencia, es que

para tranquilidad de mi familia las osamentas estaban secas tal como esperaban que estuviesen, por lo tanto, estaban listas para realizar la exhumación.

A continuación, visualizaremos en el cuadro Fases de los dobles enterramientos el rito de paso entorno a la muerte, que se verá como un proceso que abarca el primero y el segundo velorio. La muerte constituye un estado que abarca el primer velorio, el periodo entre el primero y segundo velorio, que consiste en el desentierro, limpieza, guardado de las osamentas. Se esquematizaron tres fases: separación, transición y agregación. (Ver cuadro Fases de los dobles enterramientos).

Fases de los dobles enterramientos

Primer Velorio		Periodo entre el primero y segundo velorio		Segundo Velorio	
S E P A R A C I O N	<p>Muerte del cuerpo, el <i>aa'inse</i> separa del cuerpo.</p> <p>Conversión en <i>Yoluja</i>. Agregación al mundo de los muertos (<i>Yolujas</i>).</p>	T R A N S I C I O N	<p>Descomposición del cadáver en la urna.</p> <p>Transcurren de 6 a 12 años hasta que los huesos se sequen completamente.</p>	A G R E G A C I O N	<p>Los huesos están listos para ser exhumados, limpiados, recogidos y guardados.</p>
	<p>a) <i>Alapajaa</i> (velorio) tiene como escenario la casa familiar. Se prepara el cadáver con sus pertenencias. Se sacrifica ganado durante el velorio para el consumo de los asistentes.</p>		<p>Permanece en la memoria de la familia individualmente.</p> <p>Se hacen reuniones cada mes y luego cada año para recordar al difunto.</p>		<p>Muerte del <i>aa'in</i> en <i>Jepira</i> coincide con la realización del segundo velorio.</p> <p>(Según algunos testimonios de los <i>wayuu</i> los <i>yoluja</i> pudieran seguir viviendo en <i>Jepira</i>.)</p>
	<p>b) Ojo'itaa(entierro), se desarrolla en el cementerio donde se dispone la colocación del cuerpo en el hoyo dispuesto para tal</p>		<p>Se decide la fecha para hacer la exhumación de los huesos.</p> <p>La familia lo</p>		<p>Los huesos pasan al osario familiar y vuelven a la tierra.</p> <p>El muerto pierde</p>

<p>efecto. Los disparos con armas de fuego al salir de su residencia y al llegar al cementerio marcan la salida y entrada a ambos espacios.</p>	<p>decide o recibe el mensaje del/la difunto/a a través de los sueños.</p>	<p>su individualidad, será recordado en la línea de los ancestros.</p>
<p>c) <i>Süchikiojo'itaaaamaka</i> (post entierro).</p> <p>Es la continuidad del llanto, el lamento de los familiares por la pérdida de la persona querida.</p> <p>Se le enciende un fuego para que ilumine su viaje a <i>Jepíra</i>.</p> <p>Realiza el viaje a su nueva morada ubicada geográficamente en La Guajira, <i>Jepíra</i>.</p>	<p>Preparativos para la exhumación.</p> <p>Recursos materiales, económicos, sociales para realizar la exhumación.</p>	<p>Viaje hacia al infinito <i>"atamuinree"</i>, se convierte en buena lluvia, fertilidad, prosperidad para la familia. Pero también puede convertirse en <i>wanülüü</i>, enfermedades, hambre, muerte.</p>

Fuente: Elaboración propia (2017).

La fase de separación del individuo del mundo de los vivos y agregación al mundo de los muertos, está plasmado en el primer velorio y segundo velorio. La fase de transición entre el primero y segundo velorio permite la descomposición del cadáver y que los huesos se sequen, en esta fase los muertos se comunican con el mundo de los vivos y pueden visitarlos en los sueños. Es la transición de la muerte individual al cosmos. A los muertos hay que visitarlos periódicamente y reunirse para "comer ovejo" en el cementerio. La fase de agregación, es devolver los huesos a la tierra y el *aa'in* pierde su individualidad y se une al colectivo de los ancestros muertos o al alma colectiva, es la agregación al cosmos (Muerte del *aa'in*). Esto es posible con el segundo velorio o exhumación de los restos, ocurre una segunda muerte en *Jepira* y ya este cuando se exhuma pierde su individualidad y pasa a formar parte del osario familiar o de los ancestros, con un carácter más colectivo. Los *wayuu* se refieren a la Vía Láctea, las pléyades, como "el camino de los difuntos", quienes entran a formar parte del cosmos, de la vida más allá de la vida, del infinito *"atamuinree"*.

En el mundo de los vivos, se puede hablar de conflicto entre los clanes más poderosos y de las alianzas con el fin de destacarse en la realización del primer y segundo velorio originando "competencias": cuántos animales se sacrificaron, cuánto ganado donaron a los otros en honor al difunto, si realizaron grabaciones audiovisuales; todo esto con el objetivo de ir superando las que han hecho otros clanes y que se hable por un buen tiempo del suceso, esto logra explicarse por la estratificación social de los clanes desarrollada a finales del siglo XIX, en los cuales algunos clanes fueron reconocidos como los más poderosos y ricos de la Guajira. Por ejemplo, el funeral de Eleuterio Paz o más conocido como "cacique Yajaira", "Cataure" o del "Torito Fernández" quienes eran hombres muy ricos y poderosos, tenían muchas

esposas y bienes. Contaban con un gran liderazgo para gestionar demandas a las autoridades políticas para atender los problemas de salud, educación y agua en la Guajira y les permitió relacionarse con presidentes y autoridades políticas de los Estados venezolano y colombiano a principios del siglo XX.

El segundo velorio tiene la obligatoriedad para todo wayuu, tanto para quien tiene el compromiso de limpiar los huesos "*anajaintuka*" como para el grupo familiar de cumplir con la exhumación de los restos de los antepasados. "Al morir mis abuelos siempre me pidieron que los recogiera, que los guardara, cumplí con sus deseos". (Castillo, B. 2016)

Es así como el wayuu que se precie de serlo, debe cumplir con esa norma consuetudinaria. Es criticado el o los individuos que no limpie(n) los huesos de sus familiares y le(s) dice(n) "*alaamuin tu manajainka jipüshe julaülayuu*" en este sentido la traducción no es fácil, sería: "que poco sería es la persona que no limpia o recoge los huesos de sus ancestros". Lo cierto es que estos ritos van a depender de las condiciones socio-económicas de la familia, a mayor riqueza mayor redistribución del ganado y honores para el/la difunto/a. Es de trascendental importancia este rito, a la vez es una oportunidad para estrechar los lazos familiares y de amistad, los vínculos con los no indígenas, tales como: amigos, compadres, autoridades políticas y religiosas. Juan Pushaina, en su texto El último velorio relata el compromiso de un anciano wayuu que trasladó a pie los huesos de su madre de Mocomatira a Peetpano'u (tierra de perdices) en un recorrido de 120 kilómetros hacia la Alta Guajira a principios del siglo XX. Esta acción fue cuestionada por amigos y conocidos porque no fueron notificados con antelación sobre sus propósitos. Sus argumentos válidos, dignos en los que no quería compartir sus sentimientos, duelo y pobreza con nadie, agregó:

Póngase en mi lugar, soy un hombre pobre, no poseo ni mulas ni caballos. No tengo animales para regalar, razón por la que no he invitado a nadie. Mis hijos atienden a sus familias y a los animalitos. Soy el único señalado para esta tarea, que he cumplido amorosamente, que me brindará hasta la hora de mi muerte una gran satisfacción. Ella está en el cementerio reunida con sus ancestros. No va a ser difícil identificarla; en la cabeza le dejé el pañuelo que utilizó en el viaje, tal como solía hacerlo en vida, y sobre todo, cuando íbamos a las goletas de Castilletes, a cambiar un chivo por panela y maíz traído de Maracaibo. Vayan y llórenla tal como yo lo he hecho durante esta última semana.

Vale decir que en este velorio se cumplieron todos los cánones de la cultura wayuu, solo que las limitaciones de la insolvencia económica le dieron un marco de discreción. El último velorio señala el compromiso y obligación del wayuu con sus antepasados. En los momentos actuales vale la pena reflexionar sobre estos asuntos trascendentales para las familias wayuu en las que independientemente de la riqueza, estatus, ritos como estos hacen que los wayuu sigan reproduciendo sus costumbres y cultura.

Para el segundo velorio hay una preparación previa que puede durar unos meses o unos años antes, depende de la riqueza o prestigio del grupo familiar. Se fija una

reunión en la que se decide: día, hora del rito, con cuánto va a colaborar cada uno de los miembros de la familia. En la preparación del rito lo más importante es ver lo que cada persona puede contribuir para la realización del rito del segundo velorio: ovejos, vacas, licor, dinero, construcción de enramadas, construcción de osarios, cofres funerarios, etc.

Estos ritos se realizan los primeros meses del año de enero a mayo, porque no coincide con la época de lluvias. Sin embargo, he tenido conocimiento de ritos que se hacen fuera de esa temporada. Así mismo, mediante los sueños el/la fallecido/a solicita a los familiares se le limpien o recojan sus huesos. Si no reciben estos mensajes puede ser por decisión de la familia, transcurridos aproximadamente seis a doce años.

La comensalidad o *ekirawaa* es la comida que se come durante el velorio, porque se hace "una despedida con comidas, bebidas y a la vez el tradicional lloro". 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/o la comida entre los presentes, con yuca, arroz, plátano, arepa elaborada con harina de maíz. Además de la chicha de maíz, café, licor como whisky o *chirrinchi* wayuu. En algunos casos se regalan animales vivos "es para que las familias estén contentas, las que acompañarán en el velorio". (Fernández, R., 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)

Ayalajaa o lloro es uno de los elementos importante del velorio o *alapajaa* "es la demostración del afecto que sentían por la persona fallecida" (Documental 1994). Una de las participantes en el velorio de Campo Alegre, caserío situado en el Municipio Guajira del Estado Zulia, afirma que "las lágrimas hacen el camino del difunto fértil y abundante" (Castillo, A., 2016).

Se invita a los parientes y no parientes de la familia. Se reúnen en una casa próxima para desplazarse al cementerio o allí mismo desde el día anterior al ritual. En la madrugada, antes de que salga el sol, los hombres de la familia abren y rompen la entrada de la tumba. "Se comienza la exhumación, rompen la bóveda, extraen la urna, los hombres hacen esto" (Fernández, R., Documental, 2016). Todos los miembros de la familia pueden presenciar este momento, hay que despejar siempre del lado en que se abre la urna para que circule la brisa y pueda soplar en la dirección en la que se abre la misma. Al abrir el ataúd se rocían los huesos con licor o *chirrinchi*, se inicia el ritual de sacar los restos o *jipü*, lo primero que se saca es el cráneo o cabeza, y luego se van limpiando y seleccionando cada uno de los huesos, se aparta de cualquier fibra o material que haya permanecido para ello se limpian con alcohol o *chirrinchi* (licor destilado de la caña de azúcar) "que protege de los *yoluja*" y se va metiendo en el cofre funerario del segundo entierro. (Castillo, C., 2000).

"La persona que va a proceder a tocar esa osamenta, cuando llega, destapan la urna, lo primero que debe tocar esa persona no deben ser las manos, no deben ser las

piernas, no pueden ser las costillas, no puede ser la columna, no. Lo primero que se toma es la cabeza de la persona. Es precisamente la osamenta de la cabeza. Es decir, la cabeza del cuerpo. Eso es limpiado cuidadosamente, la cabellera. En ese momento es envuelto en una tela blanca... Pero si es importante que lo primero que se toma es la cabeza y es lo primero que se lleva a la enramada. Es colocada en un chinchorro antiguamente, hoy en día es colocado en un cofre y es lo primerito que van a llorar las personas" (Fernández, R., Documental, 2016)

Algunos wayuu afirman que la tela blanca es producto de la "transculturización, de lo blanco que significa pureza ¿No? Ya eso no es wayuu". (Fernández, R., Documental, 2016). Estas dinámicas son producto de la relación con otras culturas y religiones. Se pudo incorporar el color blanco como significado de la pureza, es así como el velorio se utiliza el color blanco y está relacionado con la muerte. Incluso el chinchorro también se suele utilizar de color blanco.

En las urnas o vasijas funerarias se colocan los huesos desenterrados. "Después de una rigurosa limpieza, se coloca en el cofre toda esa osamenta junto con la cabeza, se tapa el cofre o en dado caso en el chinchorro" (Fernández, R., Documental, 2016). Antiguamente, era usada la cerámica o "*wüshuu*" o "*julaa*" las cuales se distinguen por sus dimensiones diferentes y sirven para guardar los restos óseos de la persona. También se utilizaba la *Pachiisha* o *Pachiishi* como depósito de osarios colectivos, aunque los informantes me hacen la observación que puede tener un uso individual. El tamaño del envase funerario varia si se dispondrá para la recogida de una o varias osamentas. Actualmente, estas urnas funerarias se compran en los comercios no indígenas, se trata de cofres elaborados de granito o mármol, dependerá de los recursos económicos de la familia adquirir en uno u otro material.

Hay muchos detalles que hay que cuidar: la disposición del cadáver, el primer velorio los coloca en un ataúd o urna y el segundo velorio los coloca en una vasija/cofre funerario, la orientación de la tumba, el atavío funerario, la reunión colectiva o *alapajaa* son elementos que revelan la complejidad del rito y los rituales desarrollados entorno a la muerte.

El acto es reservado a las mujeres y personas de avanzada edad por el papel que tiene la mujer dentro de la sociedad. Se considera que la mujer está relacionada con *pulowi*, por lo tanto, es menos susceptible a enfermarse por un *yoluja*. La cosmovisión wayuu explica que la mujer está relacionada con la muerte porque es hija de *Pulowi* una deidad femenina esposa de Juya la lluvia que es masculino. Las mujeres poseen las características de *Pulowi* femenina, fija y múltiple porque puede ser de mar o tierra, e subterránea... se relaciona con la noche y la oscuridad,... representa al mundo de la oscuridad y mala salud. Las mujeres al poseer las características de *Pulowi* son menos susceptibles de enfermarse y encargarse de estos ritos "fortalece su *aa'in*", según los ancianos wayuu.

También se les permite participar a los ancianos para recoger los huesos porque se puede decir que están en la recta final y a los/as niños/as pequeños/as no se les permite porque están en sus inicios de vida, y los hombres participan indirectamente

cuando abren la tumba. Aunque lo pueden realizar adolescentes, especialmente del sexo femenino “para que se fortalezca el espíritu de esa persona, con el complemento del espíritu de esa persona, de ese tío querido, de esa madre adorada, de esa hermana, de ese familiar” (Fernández, R., Documental 2016).

La persona que ha estado en contacto con los huesos es sometida a ritos de purificación. Y para ello se le prepara previamente. Esta preparación consiste en darle una serie de instrucciones o ritos restrictivos negativos, corresponden a los de separación: no debe dormir en mínimo treinta horas, es decir, hasta luego del entierro de los huesos, se acostará en un angosto chinchorro y tendrá a alguien al lado que vele para que no se duerma; no debe comer ni tocar ningún alimento, alguien se los alcanzará en su boca, sólo puede consumir agua, chicha de maíz recién cocida, yuca cocida con queso, no debe comer ningún alimento asado; no podrá rascarse ni tocarse el cuerpo con las manos; tampoco debe llorar. Para bañarse, realizar sus necesidades fisiológicas necesitará ayuda porque no puede tocarse el cuerpo. “Según los viejos uno tiene que guardar reposo absoluto durante un mes después que se sacan los restos”. (Castillo, D. 2016). Si se toca el cuerpo “se siente una rasquiña, donde ella se rasca, la piel queda manchada dice la creencia wayuu” (Fernández, R., Documental, 2016).

Las reglas a cumplir por la persona que realiza el rito de exhumación de los restos en el segundo velorio:

...ha de comer poco durante varios días y el alimento es dado a la boca por alguien de su elección; no le está permitido usar sus uñas para nada, ni aun para aliviarse de alguna picadura, pues una astilla preparada de antemano es la que debe ser utilizada; y por dos noches consecutivas está obligada a acostarse en un angosto y corto chinchorro con una persona al lado, pendiente de no dejarla conciliar el sueño. (Matos Romero, M. 1971:183)

Si se analiza la lógica de no tocarse el cuerpo puede ser visto desde un punto de vista higiénico pues “una bacteria puede determinar cualquier circunstancia sobre la piel”, (Fernández, R., Documental, 2016). Es así como para rascarse la piel utiliza un pedazo de madera para que la mano que tocó la osamenta no entre en contacto directo con la piel. Así mismo Matos Romero, que fue abogado y escritor del pueblo wayuu, aporta en su texto acerca de las prescripciones comportamentales para quien realiza el rito de exhumación durante el segundo velorio que obedecen a estimular de nuevo el apetito por si este se ha visto afectado por el rito, la segunda regla obedece a reglas de higiene y por último para evitar alguna aproximación o “posesión” por parte del yoluja a la persona que practicó el rito. (Matos Romero, M. 1971)

Goulet (1981) pone en escena la polución en todas las circunstancias de la vida del wayuu. Es así como las prohibiciones de comer con las manos, lavarse la cara, o tomar a un niño en brazos. Todas son *Pülasü* que quiere decir que es prohibido y dañino de manera misteriosa o como tabú. Son las prohibiciones y limitaciones que afectan a las personas en su conducta. La palabra designa también situaciones, objetos o acciones que se consideran como dañinas o nocivas para la gente. Hay sanciones que respaldan estas prohibiciones y limitaciones, y al cumplir con ellas la gente se libra de graves

aflicciones: caída del cabello, pérdida de la vista, pérdida de los labios, enfermedades y aun la muerte. Uno de los aspectos más importantes de estas prohibiciones es que se supone que "el espíritu del difunto está sobre ella y si esa persona se queda dormida antes de las 24 horas, el espíritu puede posesionarse de ella" lo cual puede afectarle desde el punto de vista de salud. (Román Fernández, Documental 2016).

En la misma medida que los wayuu han ido incorporando al rito de exhumación diferentes materiales quirúrgicos, tales como: guantes, mascarillas, gorros, batas desechables, han podido protegerse mejor cuando manipulan las osamentas durante la exhumación. Es así como los vivos se protegen con los materiales desechables utilizados las salas quirúrgicas del sistema biomédico para protegerse de los muertos. En el velorio al cual asistí en enero de 2016, uno de los diálogos presenciados era la solicitud de un familiar de dichos materiales, entonces, participa uno de modo jocoso dice: "eso no lo pueden comprar, al muerto hay que presentársele lo más natural posible, porque si no se ofende". Otro le responde inmediatamente: "muy naturales que estaban tus familiares en el velorio de tu familia, todos estaban forrados de pies a cabeza", (se ríen todos). Es decir, dichos materiales quirúrgicos han sido incorporados por los wayuu en sus ritos por ser prácticos y desechables, ayudan a los practicantes del rito de exhumación a resguardarse mejor durante la manipulación de los restos óseos. Esto les permite realizar las prácticas flexibilizando algunas prescripciones prohibitivas luego de la manipulación de las osamentas.

Goulet, afirmaba que durante su trabajo de campo se evidenciaban aspectos de gente que va contra la norma wayuu en los ritos de segundos velorios wayuu, señala por ejemplo que Nectario Ipuana le hizo mención de Nemesio Romel, un mestizo de Sinamaica, a quien los wayuu solían pedirle que sacara los restos de sus parientes. Nectario decía que Nemesio no hacía caso de las prohibiciones comportamentales "come con las manos el mismo día en que ha sacado los restos y no le pasa nada ni le sobreviene ningún daño y los labios y las manos permanecen en buen estado". Nemesio solía decir "es mentira que estas acciones sean dañinas" (1981:305). No obstante, es generalizada la creencia en los wayuu de que los restos pueden ser contaminantes para quien los toque, por eso está prohibido tocarlos y puede hacer daño a quien los toque *kapülainsü jipüka*".

En las observaciones realizadas en el rito del segundo velorio con la familia Castillo *Ipuana* en el mes de enero de 2016, también se observaron algunos cambios, a pesar que estaban tocando *jayeachi* o cantos wayuu para que los practicantes del rito del segundo velorio no se durmieran, una de las mujeres se quedó dormida en algún momento, especialmente al despuntar el día y explicó luego que en el día si se podía dormir, lo que evidencia que se van flexibilizando algunas de estas prohibiciones.

Para garantizar que no se duerma, varias personas se turnan para hacerle compañía, por ningún motivo se deja sola y en la noche le cantan *jayeachi* o canciones para que no se duerma, así mismo le lavan la cara con ron o chirrinchi. Cuando la ven que cierra los ojos, los cantores le dicen: "Ve, esta es la historia de una mujer que se enamoró", y empiezan a cantar esas historias y hazañas.

El velorio realizado en Calié en la Guajira venezolana en el año 2000 fue conducido por González, G. y las *jayeichistas* fueron Maria Olimpia y María Koujiurna. Los que cantan pueden ingerir licor, pero no la que realizó la exhumación. Los cantos o *jayeichi* hacen mención a guerras entre clanes, raptos de majayuras o muchachas wayuu que se enamoran, el ganado doméstico, historias familiares. En enero de 2016, en el velorio de Campo Alegre el que cantó los *jayeichi* fue Manuel S. Castillo que destacaba proezas, hombres que participan en guerras, conflictos de clanes, proezas de algún joven.

En cuanto al desentierro o segundo velorio de personas no indígenas, las referencias obtenidas hasta el momento es de mujeres que se han casado con personas no indígenas o *alijunas*. Tengo conocimiento a partir de las mismas que sus propios maridos habían solicitado antes de morir que le hagan el rito del segundo velorio wayuu y llevar los huesos a su sitio de origen. En el caso observado "el difunto siempre decía que él si llegaba a morir, que le hicieran lo mismo que nosotros hacemos y luego lo lleváramos a su tierra y así lo hicimos" (Castillo, O., 2010). Es así como los no indígenas se han incorporado en los ritos de segundo velorio, al estar emparentados con mujeres wayuu, así mismo solicitan que las osamentas se depositen en su lugar de nacimiento, en algún punto de la geografía nacional. Es así como estas prácticas se van extendiendo y teniendo conocimiento por los otros no indígenas, causando sorpresa por la comensalidad, el lloro, el gran número de asistentes y el traslado de los restos a las ciudades de origen del difunto. Tengo referencia de un traslado de restos desde Maracaibo hacia la ciudad de Boconó, en el Estado Trujillo. Faltaría hacer un estudio más exhaustivo, pero con base en lo observado supongo que las mujeres que se casan con hombres no indígenas los terminan incorporando a su matrilinaje y pueden practicar luego de su muerte el segundo velorio y llevar las osamentas al sitio de origen de su pareja. Hasta ahora no he visto caso de hombres wayuu que practican la exhumación a las mujeres no indígenas. Aquí la mujer wayuu y su forma de organización matrilineal permitiría seguir develando muchos aspectos.

Otro de los elementos que han variado, es que muchas personas no pueden costear los costos del segundo velorio y entre todos cubren el costo de uno o dos ganados vacuno. Hay otros velorios en que se dificulta cumplir con los rituales de la cultura porque "no hay chivos, están muy caros", lo que hace que ya no se reparta ni comida, sólo "café y gatellicas". Uno de los wayuu ha señalado que "el proceso de transculturación nos ha permitido tomar elementos del mundo occidental" (Fernández, R., Documental, 2016). Así mismo se han redefinido la alusión directa al nombre del muerto, antes no se mencionaban, mencionarlo era una ofensa. Ahora se manda a hacer un altar que tiene fotografías en dimensiones grandes de la persona fallecida con dedicatorias, cuadros de pintura con la imagen del/la difunta, colocando el nombre del/la difunto/a. Se mantiene en muchos casos el sacrificio del ganado vacuno y ovejuno, así como el lloro que son los elementos en no varían.

El llanto no varía, permite la solidaridad, la empatía, hay la obligación de llorar, seas familiar o no. Es el llanto compartido para compartir la tristeza y el dolor. Luego del "atamuinree" o "el camino de las pléyades", "el camino de la luz" se ingresa de nuevo

al cosmos, se trata de un ciclo en el que se vuelve a la tierra en un ciclo que se repite hasta la eternidad. Luego del segundo velorio el nombre del muerto no se vuelve a pronunciar "hay la creencia de que la palabra viaja por donde viaja el espíritu, si lo nombran no lo logra ingresar a las fuerzas del cosmos y nadie quiere convertirse en fantasma del cosmos" (Fernández, R., Documental, 2016). Ese cosmos puede convertirse en buenas lluvias, fertilidad, buena cosecha, fertilidad para los vivos. Estos espíritus son benefactores para el pueblo wayuu. Hay que recalcar el destino de los espíritus en esta fase se pasa de lo individual a lo colectivo. Tal como dicen Fernández, R. 2016:

Ese clon espiritual se va desvaneciendo en el trayecto del camino, hasta llegar a algún lugar que se llama *apalainshii*. Nosotros relacionamos eso con la vía láctea que vemos todas las noches en el cielo, lo cual nos está indicando que es el lugar de regreso nuestro. Hemos nacido de cumplir un ciclo de vida y esa forma de la galaxia que nosotros lo marcamos en lo que nosotros llamamos el espiral wayuu, no es otra cosa que la figura de la galaxia de nuestros orígenes de vida. (Documental, 2016).

Un destino diferente tiene la osamenta de la persona que fue asesinada, en la que hay una semejanza entre el destino del *yoluja* o espíritu del resto humano. Si se desentierra a alguien que fue asesinado, igualmente recibe un tratamiento diferente no se colocan sus restos con los de los demás parientes uterinos en el osario familiar. Los restos de los wayuu asesinados se asocia a *Pulowi* y a *Wanülüü*, este último pariente de la primera y asociado con la enfermedad, la muerte. Con la separación de los huesos, los parientes evitan tener más muertes violentas y enfermedades entre ellos. Son las mujeres quienes lo desentierran por lo ya explicado anteriormente por la relación con *Pulowi*. La persona encargada de realizar este segundo velorio queda "sagrada para siempre". No debe tocar más niños, ni tocarles la comida. (Hill, 1984:135).

6. Reflexiones finales

En la dinámica de los ritos de la muerte se evidencia cómo los wayuu construyen sus lazos de parentesco y cómo los fortalecen tanto a nivel intraétnico como interétnico en estos complejos rituales de interacción social. Así mismo cómo los ritos relacionados con la muerte permite cohesionar, establecer las alianzas y las solidaridades tanto al interior como al exterior del pueblo wayuu. Las dinámicas interculturales se plasman cuando los wayuu han establecido lazos de parentesco con los no indígenas y éstos familiares fallecidos les han practicado la exhumación de sus restos y trasladado a sus espacios de origen fuera del territorio wayuu.

La muerte explicada desde una perspectiva simbólica adquiere un mayor significado para la sociedad, la visión del cosmos de la sociedad Wayuu explica el casamiento entre el cielo y la tierra, explicada en un principio de dualidad. La oposición entre lo masculino (*Juya*) y lo femenino (*Pulowi*).

En este sentido, la muerte está vinculada a *Pulowi* y *Juya* a la vida. Cada rito y ritual está relacionado con lo "sagrado" y la mujer ocupa un lugar importante en la

consecución de los mismos, ella como generadora de vida, es relacionada también con lo estático, lo inmóvil, lo permanente, de ella dependerá la continuación y reproducción de los factores culturales vinculados a la muerte. La transmisión de generación en generación de los conocimientos, de los saberes y de la cultura misma. Los wayuu se han hecho más interculturales y han migrado a las zonas urbanas de los estados nación colombianos, venezolanos y también de otros países como Estados Unidos, México, entre otros. Tal como afirma Floraima Paz Emanuele "Hemos estado fuera de la Guajira, pero nunca hemos perdido las costumbres", durante la ejecución del rito de exhumación afirma "yo pedí mucho por toda esa generación, que sean personas útiles a la humanidad, porque eso era lo que nuestro abuelo nos transmitía en sus tiempos". (Documental 1994).

La disposición de las osamentas, el sacrificio de ganado, la comensalidad, el lloro, las reuniones colectivas del Wayuu tienen como objetivo fundamental en primer lugar, asegurar la alianza con los muertos, para asegurar la vida de los vivos, en segundo lugar, para lograr la cohesión social de los individuos que participan en los ritos de la muerte, asegurar alianzas y solidaridades.

7. Referencias bibliográficas

Alès, Catherine. (1997). "La vida, la enfermedad y la muerte. Una iconografía de los Pueblos del Amazonas". En: Chiappino, Jean & Alès, Catherine. **Del microscopio a la maraca. Caracas.** Exlibris. pp. 400.

Baudrillard, Jean. (1980). **El intercambio simbólico y la muerte. Caracas.** Monte Ávila Editores. pp. 270.

Civrieux, Marc de. (1980). "**Los cumanagoto y sus vecinos**". En: **Copens, Walter, et al. Los aborígenes de Venezuela. Caracas.** Volumen I. Etnología Antigua. Monografía Nro. 26. Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Monte Ávila Editores, C.A.

Durkheim, Emile. (1992). **Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia. Madrid.** Ramón Ramos. (Traducción y estudio preliminar). Editorial Akal. España. pp. 670.

Finol, José Enrique. (1999). "Etnografía del rito: reciprocidad y ritual funerario entre los guajiros". **Cuicuילו**, volumen 6, número 17, pp. 173-185.

García, E.; López, B. (1996). **La cosmovisión Wayuú a través de los textiles. Caracas.** Colección Canicula, pp. 122.

Gennep, Arnold van. (2008). **Los ritos de paso. Madrid.** Alianza Editorial, pp. 309.

Goulet, Jean-Guy (1981). **El Universo social y religioso guajiro. Caracas / Maracaibo.** Universidad Católica Andrés Bello, Centro de Lenguas Indígenas . Biblioteca Corpozulia.

Guerra Curvelo, Weilder. (1993). "Perfil etnográfico del grupo Wayúu". En: **Vivienda Guajira, Colombia.** Ediciones Carbocol.

Hill, Rowena y otros. (1984). **Pulowi. Caracas.** Editorial Grupo cinco.

Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. (2000). **Geografía Humana de Colombia. Nordeste Indígena. Bogotá.** (Tomo II). Instituto Colombiano de Cultura Hispanica.

Laburthe-Tolra, Philippe; Jean-Pierre Warnier. (1998). **Etnología y Antropología. Madrid.** Ediciones Akal. pp.304.

Lévi-Strauss, C. (1984). **Palabra dada. Madrid.** Espasa Calpe. pp. 256.

Matos Romero, Manuel. (1971). **Juitatay Juyá [Ojalá Iloviera]. La Guajira su importancia. Caracas.**

Matos Romero, Manuel. (1978). **Apuntaciones historiográficas acerca de los segundos colonos de la Guajira. Crónicas Guajiras. Maracaibo.**

Mauss, Marcel. (1991). *Sociología y Antropología.* Editorial Tecno. Madrid. pp.

Metzger, Donald J. y Morey, Robert V. (1983). "Los Hiwi (Guahibo)". En: Coppens, Walter, et al. **Los aborígenes de Venezuela. Caracas.** Volumen II. Etnología Contemporánea. Monografía Nro. 29. Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Monte Ávila Editores, C.A.

Mitrani, Philippe. (1988). "Los pume (Yaruro)". En: Coppens, Walter, et al. (1988). **Los aborígenes de Venezuela. Caracas.** Volumen III. Etnología Contemporánea. Monografía Nro. 35. Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Monte Ávila Editores, C.A.

Morey, Nancy C. y Morey, Robert V. (1980). "Los Sáliva". En: Coppens, Walter, et al. **Los aborígenes de Venezuela. Caracas.** Volumen I. Etnología Contemporánea. Monografía Nro. 29. Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Monte Ávila Editores, C.A.

Morín, Edgar. (1974). **El hombre y la muerte. Barcelona.** Editorial Kairós. pp. 373.

Mujica Rojas, Jesús. (1996) **La Cerámica Guajira. Amüchi Wayuu. Guarero.** A.C. Yanama.

Paz Reverol, C.; Vilchez, J. (2007). Los velorios wayuu: alianza y parentesco. En: Manzur Morales, J.C. **Aportes del Zulia a la Genealogía Nacional. Maracaibo:** Acervo Histórico del Estado Zulia, pp. 742-752.

Perrin, Michel. (1996). **Los practicantes del sueño. El chamanismo Wayuu. Caracas.** Monte Ávila Editores Latinoamericana, pp. 285.

Polanco, José Antonio. (1958). "Noticias Guajiras por un Guajiro. Los Velorios o 'Lloros' (Arapaja y Ayaraja)". En: **Boletín Indigenista Venezolano.** Años III, IV, V, 1955, 1956, 1957; Nro. 1-4. Caracas.

Pushaina, Juan. (2012). **El último velorio. Maracaibo.** Asociación Cooperativa Autogestión Wayuu 38, R.L.

Ruddle, Kenneth y Wilbert, Johannes. (1983). "Los Yukpa". En: Coppens, Walter, et al. **Los aborígenes de Venezuela. Caracas.** Volumen II. Etnología Contemporánea. Monografía Nro. 29. Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Monte Ávila Editores, C.A.

Sahler, Benson. (1986). "Principios de Compensación y el valor de las personas en la sociedad guajira". Traducción de Salas de Lecuna, Angelina Pollak Yolanda, En: **Montalban** Nro. 17. Universidad Católica Andrés Bello. Facultad de Humanidades y Educación. Institutos Humanísticos de Investigación. Caracas p. 53-63.

Segalen, M. (1998). **Ritos y rituales contemporáneos. Madrid.** Alianza Editorial. pp. 186.

Sierra de la Calle, Blas. (1992). **Vida en la selva tropical. Indios amazónicos. Valladolid.** Museo Oriental. Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo. Caja España.

Thomas, Louis-Vicent. (1983). **Antropología de la Muerte. México D.F.** Fondo de Cultura Económica. pp. 640.

Documentales

Aguilar, Ronny. (2012). **Segundo Velorio wayuu. Familia Paz. Cacique Yajaira y Cataure 1994. Ipapure.** Alta Guajira, Colombia.

Chirinos, Anagaly et al. (2016). **El viaje hacia un descanso eterno. Maracaibo.** Proyecto de Trabajo de Grado para optar al título de Lic. en Comunicación Social. Inédito, Universidad del Zulia.

Entrevistas Orales

1. González, C. 2000. Entrevista. Edad: desconocida. Clan: Uriana. Maracaibo, Estado Zulia, 15-08.
2. González, G. 2000. Entrevista. Edad: desconocida. Clan: Uriana. Maracaibo, Estado Zulia, 15-08.
3. Castillo, O. 2016. Entrevista. Edad: 67. Clan: Ipuana. Maracaibo, Estado Zulia, 07-01.
4. Castillo, L. 2008. Entrevista. Edad: 89. Clan: Ipuana. Los Hermanitos, Estado Zulia, 07-01.
5. Castillo, P. 2016. Entrevista. Edad: 45. Clan: Ipuana. Maracaibo, Estado Zulia, 07-01.
6. Paz G., H. 2016. Entrevista. Edad: 72. Clan: Uriana. Los Hermanitos, Estado Zulia, 06-01.
7. Castillo, A. 2016. Entrevista. Edad: 60. Clan: Ipuana. Maracaibo, Estado Zulia, 07-01.

8. Castillo, M. 2001. Entrevista. Edad: 90. Clan: Ipuana. Jarara, Colombia, 07-01.
9. Castillo, B. 2016. Entrevista. Edad: 50. Clan: Ipuana. Campo Alegre, Estado Zulia, 11-01.
10. Castillo, D. 2016. Entrevista. Edad: 57. Clan: Ipuana. Campo Alegre, Estado Zulia, 09-01.