



Boletín de Antropología Universidad de
Antioquia
ISSN: 0120-2510
bolant@antares.udea.edu.co
Universidad de Antioquia
Colombia

Nájera Nájera, Mildred; Lozano Santos, Juanita
Curar la carne para conjurar la muerte. Exhumación, segundo velorio y segundo entierro entre los
wayuu: rituales y prácticas sociales
Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, vol. 23, núm. 40, 2009, pp. 11-31
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55715428002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

L n v e s t i g a c i ó n

Curar la carne para conjurar la muerte. Exhumación, segundo velorio y segundo entierro entre los wayuu: rituales y prácticas sociales

Mildred Nájera Nájera

Programa de Antropología

Universidad de Antioquia (Colombia)

Dirección electrónica: mildrednajera@yahoo.com

Juanita Lozano Santos

Programa de Antropología

Universidad de Antioquia (Colombia)

Dirección electrónica: juanitalozano@gmail.com

Nájera Nájera, Mildred y Lozano Santos, Juanita (2009). "Curar la carne para conjurar la muerte. Exhumación, segundo velorio y segundo entierro entre los wayuu: rituales y prácticas sociales" En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 23 N.º 40, pp. 11-31.

Texto recibido: 12/05/09; aprobación final: 03/08/09.

Resumen. El texto presenta y analiza las más importantes manifestaciones rituales relacionadas con la muerte entre los indígenas wayuu. Se describe en detalle un primer entierro y su posterior y necesaria exhumación; se evidencia además, la manera en que las prácticas alimenticias y los rituales expresan sus creencias sobre la muerte al tiempo que fortalecen y estructuran los vínculos sociales.

Palabras clave: Colombia, Venezuela, indígenas wayuu, muerte, alimentación, rituales y regulación social.

Heal the flesh to Ward off death. Exhumation, second wake and second burial among the Wayuu: rituals and social practices

Abstract. The paper analyzes the more important ritual manifestations related to death among the indigenous Wayuu. It describes in detail the first burial and its subsequent exhumation. As well, it discusses the manner in which the alimentary practices in these rituals express the beliefs about death at the same time that it reinforces and structures social relations.

Keywords: Colombia, Venezuela, indigenous wayuu, death, nutrition, rituals and social regulations.

Introducción

El presente artículo es resultado de la investigación titulada “El valor simbólico de los alimentos en el ritual del segundo velorio y entierro wayuu” financiada por el Grupo de Investigación Religión Cultura y Sociedad, adscrito a la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, de la Universidad de Antioquia; la Corporación Cultural Jayeechi; y por la Universidad de la Guajira bajo la asesoría de la profesora Aída Gálvez. Así mismo la investigación contó con el especial apoyo de Cristina Pimienta Barros, joven wayuu del clan Pushaina, y de las comunidades indígenas de Ishain, Wrraichi y Morrokosira.

Fue precisamente gracias a la invitación de una amiga wayuu, que se hizo posible conocer el terreno y establecer contacto con las comunidades indígenas del área de estudio, en inmediaciones del casco urbano de Riohacha, en la Media Guajira. De esta manera, no solo obtuvimos la aprobación de los grupos familiares respectivos para realizar las posteriores actividades investigativas, sino también el apoyo logístico, metodológico, lingüístico y humano de ella y sus allegados.

Durante este primer acercamiento, surgieron varias preguntas: ¿por qué los indígenas wayuu acompañan la exhumación de los restos óseos de sus difuntos con un segundo velorio? ¿Qué hace que este ritual, entre todos los demás, tenga tanto poder de convocatoria? Y si bien no es común en la cotidianidad wayuu el consumo de carne caprina, vacuna y ovina¹ y en cambio, en este ritual su preparación, reparto y consumo es abundante y constante, ¿cuál es el papel de este y otros alimentos en del ritual?

La posterior observación de cinco de estos rituales, celebrados en diciembre de 2005, enero de 2006, 2007 y 2008, en diferentes comunidades wayuu de la Media Guajira colombiana, permitió indagar sobre la preparación, repartición y consumo de alimentos, sobre el sistema de prescripciones y prohibiciones presentes en el ritual e igualmente sobre las creencias y respuestas que esta cultura ofrece ante la muerte y las dinámicas sociales que se generan a partir de ellas.

Una primera aproximación a la simbología de la carne en este contexto ritual, devela asuntos estructurales de la sociedad wayuu tales como los vínculos, las compensaciones y el reposicionamiento de las jerarquías y estatus sociales de los individuos. Es necesario anotar que esta propuesta se encuentra en un proceso inacabado de análisis, en el cual una pretensión más amplia, nos anima a intentar comprender el valor simbólico de los alimentos en este ritual fúnebre.

La mayoría de estudios etnográficos sobre los wayuu que habitan la península de La Guajira, territorio dividido política y administrativamente entre Colombia y

1 En el caso de poseer ganado, no es común que estos indígenas consuman cotidianamente la carne de sus ejemplares vacunos, caprinos y ovinos, pues al tenerlos vivos pueden proveerse de otros productos alimenticios (leche y derivados), además porque estos animales son considerados por los wayuu como importante patrimonio económico y social. Sobre este punto se ampliará más adelante.

Venezuela, han coincidido en sus análisis sobre la importancia que tiene la muerte en esta cultura. Para los wayuu, el ciclo vital enlaza vida y muerte en un continuum donde la última influye y determina a la primera. Esto se evidencia en diferentes ámbitos de la cultura, incluso en las representaciones territoriales en las cuales el cementerio define la patria guajira, pues el lugar de los muertos es la prueba de pertenencia y adscripción a un lugar en el mundo de los vivos.

De manera general, las creencias en el más allá y en los muertos ejercen una regulación sobre la vida de los wayuu; lo que los muertos digan a través de los sueños se toma como algo irrefutable; lo que pidan no se cuestiona y lo que indiquen hacer es lo correcto. Así, sanciones individuales y sociales, prescripciones, prohibiciones y la forma de ser y actuar en sociedad, pueden estar determinados por la creencia en la voluntad irrefutable de los difuntos. Además, la muerte influye en el ámbito económico de estos indígenas, pues ellos acumulan sus rebaños, evitando venderlos o consumirlos; se preservan para sus funerales y su posterior disfrute en el más allá (Perrin, 1980; Goulet, 1981; Saler, 1986; Guerra, 2002; Rivera, 1990-1991).

Acorde con lo anterior, los wayuu se sumergen en un ámbito ritual con el fin de asimilar las transformaciones sustanciales, que en el tiempo y en el espacio opera la muerte. Tras el fallecimiento de un individuo se celebra un primer entierro y ritual fúnebre; después de algunos años, un familiar voluntario (generalmente una mujer) exhuma el cadáver, acción que los wayuu denominan *anajanaa* (acomodar, poner en orden): se trata de una apología en memoria del difunto, acompañada de un nuevo velorio y entierro; preparada con varios meses de anticipación, los familiares del difunto planean la celebración de este último velorio y las invitaciones se hacen extensivas a familiares y amigos, cumpliéndose así el segundo y último ritual funerario.

Cuando el wayuu muere, emprende un viaje hacia otra vida

Algunos autores afirman que los wayuu² provienen de la cuenca amazónica y habitan la península de La Guajira desde hace aproximadamente 4.000 a 5.000 años (Ardila, 1990: 120). Se trata de uno de los grupos indígenas más numeroso del país, se organiza en clanes matrilineales (descendencia por línea materna) que comparten una condición social y un ancestro común (Guerra, 2002: 66-78). En la actualidad, se han extendido a zonas urbanas en Colombia y Venezuela; de modo general combinan la economía del pastoreo, labores agrícolas, la pesca y el tejido con el trabajo asalariado y actividades comerciales. Su lengua, sistemas de salud, regulación social y patrones de residencia, se pasean sobre las dunas cambiantes del

2 Palabra que en la lengua wayuu traduce persona. No obstante, fue con la palabra *Guajiros* con la que inicialmente los designaron los españoles que llegaron al territorio al momento de la conquista.

diálogo establecido con la sociedad alíjuna³ y los demás grupos indígenas⁴ con los cuales interactúan en el territorio guajiro.

¿Qué piensan los wayuu acerca de la muerte? ¿Qué pasa cuando un wayuu muere? El antropólogo francés Michel Perrin, realizó estudios etnográficos entre estos indígenas a finales de los años 70 y principios de los 80 del siglo pasado lo cual le permitió afirmar que al ocurrir la muerte de un wayuu, le sucede una existencia como *yoluja*, es decir como formas que toman los indios muertos en *Jepira* (Perrin, 1980: 31).

Para los actuales wayuu, Jepira “es una parte donde se reúnen las almas de los muertos. Eso queda en la Alta Guajira [...] es un sitio que es más allá del mar, donde se va a encontrar el difunto con toda su familia que se ha muerto y con los animales que se han muerto, los va a encontrar allá”. (Entrevista con hombre wayuu durante un segundo velorio en la media Guajira, enero de 2008). A su vez, cuando muere en Jepira, ingresa al estatuto de muerto antiguo, el cual vuelve a la tierra ya sea en forma de lluvia o de *wanulüi*, ser mitológico asociado a los principios de muerte y enfermedad por un lado, pero también al de la caza y provisión de animales por el otro (Perrin, 1980: 198-199).

Es común escuchar entre los pobladores de La Guajira, que para el wayuu lo más importante es su velorio y que incluso todo lo que trabaja durante su vida es para este ritual. Acaecido el óbito de una persona, se lleva a cabo un primer ritual funerario, *Alapajaa* (o velorio propiamente dicho), reunión en la cual el llantos, la repartición de alimentos y bebidas, se incorporan como elementos del velorio y el entierro. Durante esta celebración, se considera que los asistentes deben consumir todos los animales que pertenecían al difunto para que así renazcan con él en Jepira, donde constituirán su sustento; adicionalmente, los parientes depositan al lado de la urna “provisiones alimenticias” para el viaje que se emprende hacia la otra vida (Perrin, 1979, 1980 y Ramírez, 1999).

Al respecto, unas mujeres wayuu manifiestan: “es que en el primer velorio es que se hacen todas esas cosas. Preparar el alimento para que se lo lleve, su ropa, o si no a veces uno sueña que él pide la ropa, que la necesita para el viaje, entonces pide que se la entierren al lado del cementerio donde está enterrado, a veces. Ellos piden las cosas que ellos utilizaban, en sueños” (Entrevista con mujer wayuu. Segundo velorio en la Media Guajira, enero de 2008).⁵

3 Con la palabra *alijuna*, los wayuu nombran a quienes no son indígenas.

4 Los kogui y los wiwa asentados en La Sierra Nevada de Santa Marta.

5 Si bien los sueños tienen un lugar central en la comunicación que mantienen los wayuu con sus muertos, esta temática es amplia y requiere un estudio detallado y de mayor profundidad, que desborda los objetivos de la presente investigación. Por lo anterior, este tema no será tratado con detalle en el desarrollo de este artículo. Para ampliar información al respecto, véase Michel Perrin (1997). *Los practicantes del sueño: el chamanismo wayuu*. Monte Ávila Editores Latinoamérica-

En su etnografía, Perrin explica que el *alma* es para los wayuu el principio constitutivo de la persona, que se separa temporalmente del cuerpo durante el sueño y la enfermedad y de manera definitiva, tras la muerte cuando emprende el camino hacia Jepira: “Ella es como un pedazo de algodón blanco, como el humo. Pero nadie la puede ver” (Perrin, 1980: 29-31).

Según esto, el viaje del alma hacia otro lugar donde habitará, es la imagen de los wayuu sobre la muerte como “otra vida”. Siendo de todas formas este viaje emprendido un cambio radical en la existencia, rompe con la situación anterior de wayuu y se elabora la imagen del *yoluja*, alma separada del cuerpo que viaja a Jepira: “A nuestra muerte, por lo tanto, nuestra alma no se pierde. Solo nuestros huesos se pierden. Nuestros huesos y nuestra piel. Nuestra alma se va, eso es todo” (ibid.: 31). Así, las acciones que se realizan en el primer velorio, ratifican el nuevo estatus del muerto, como alguien que emprende un largo camino para dejar esta vida.

Para Arnold Van Gennep (1986) la sucesión de etapas por las cuales pasa un individuo a lo largo de su vida (nacimiento, pubertad, matrimonio, paternidad, especialización de oficio y muerte) suelen marcarse con ceremonias o “ritos de pasaje”, clasificados como: de *separación o preliminares* (el individuo se aparta o rompe con la situación anterior); de *margen o liminares* (el individuo cruza entre ambas situaciones viviendo una situación marginal) y de *agregación o posliminares* (el individuo se incorpora a una nueva situación). Así, proponemos que para el muerto, el primer ritual fúnebre comporta una fase de *separación* del mundo de los vivos.

No obstante, tras el primer funeral, entre los wayuu existen ciertos comportamientos y alusiones de los vivos hacia el difunto, que revelan la creencia que este aún permanece muy cerca de ellos en la tierra de los vivos, a pesar de la conciencia de su muerte, es decir, el inicio de su viaje hacia Jepira.

“Tiene que quedar en huesos. Que esté totalmente seco”

Cuando un wayuu muere, en su funeral se hacen constantes alusiones a su presencia y algunos sucesos ocurridos en él son tomados como pruebas irrefutables de la misma; cuando un plato de comida cae al suelo no se recoge, ya que se dice que el muerto la ha tomado para consumirla; de igual forma, como signo de respeto y temor se prohíbe pronunciar su nombre o dárselo a los recién nacidos. Así mismo, la concepción wayuu, según la cual el muerto habita el cementerio donde fue enterrado y por lo tanto, este lugar es objeto de cuidados y comportamientos especiales, tales como encender fogatas cerca de las tumbas hasta un mes después de ocurrido el fallecimiento “para que él no se sienta en oscuridad”; y adoptar una actitud de recogimiento al llegar o pasar por

na, Caracas, Venezuela y Michel Perrin (1980). *Antropología y experiencias del sueño*, Editorial ABYA YALA, Quito, Ecuador.

un cementerio, y si se está solo, saludar a los espíritus que moran en él, con el fin de identificarse y decir: “ya voy pasando, cuidao conmigo, soy yo”.

Es así como los deudos toman diversas precauciones y actitudes de respeto ante la presencia del difunto y siguen brindando atenciones a la tumba donde yace su cuerpo hasta la exhumación, segundo velorio y entierro, tras cuya celebración expresan que se sienten tranquilos y libres de sus responsabilidades con el muerto.

Pero ¿cuál es la razón principal por la cual los wayuu realizan este segundo ritual fúnebre? Perrin, apoyado en su explicación sobre el ciclo guajiro en el que se enlazan la vida y la muerte —expuesto anteriormente— sostiene que “a los dos más allá sucesivos corresponden entonces dos entierros” (Perrin, 1980: 204) Por su parte, el antropólogo canadiense Jean-Guy Goulet, quien estuvo entre los guajiros al principio de los años ochenta y centró su trabajo en el universo social y religioso de los wayuu, sostiene, que “no todos los guajiros piensan que el entierro final de los restos produzca automáticamente la muerte del yoluja en Jepira”. Por lo tanto, la razón principal que él encuentra para la realización de este ritual, es precisamente “que la parte blanda del cuerpo esté separada de los huesos” y, sin dejar de lado que no basta con que se cumpla este requisito necesario, señala que la gente debe considerar otras condiciones sociales y económicas para la realización de este acto ritual (Goulet, 1981: 362 y 372).

Apoyadas en el planteamiento de Goulet, nos interesó explorar qué aspectos de la cultura wayuu le dan un significado particular a que sea la separación definitiva de la carne de los huesos, el elemento decisivo señalado por este autor a la hora de realizar el segundo velorio y entierro. Dada la importancia de la filiación matrilineal en esta etnia, las ideas sobre la procreación y el parentesco wayuu nos aportan valiosos elementos al respecto.

Eirukü, la carne del clan

El antropólogo wayuu, Weildler Guerra, nos ilumina al expresar que cuando se pregunta a un wayuu ¿de qué clan eres?, literalmente se le está preguntando ¿de qué carne eres?, ya que en la lengua indígena la palabra clan, *eirrukü*, traduce carne (Rivera, 1990-1991: 112). Según las nociones acerca de la procreación wayuu, la mujer es la que aporta la carne, *eirukü*, y una sangre pasiva, *ashá*,⁶ por su parte, el hombre aporta el semen, un tipo de sangre activa, *awasain*, la cual fecunda la sangre pasiva de la mujer y da origen al niño.

En vista de que la muerte afecta directamente la carne del clan y propicia su desaparición, los parientes uterinos se enfrentan al tratamiento de esa “carne de su carne”,

6 *Ashá* es el término utilizado en la lengua para designar de forma general a la sangre y a su vez a una de sus categorías, la pasiva aportada por la mujer en la procreación (Goulet, 1981: 156).

que empieza a dejar de ser tal, para convertirse en *jipü pülastü*, “huesos dañosos”, con rastros de carne en descomposición, ajena y diferente a la carne viva del clan.

Solo tras la exhumación de los huesos secos —su segundo velorio y entierro— cesan las atenciones de los vivos hacia el cuerpo sin eirukü de los muertos, como si con el despojo de la carne —elemento de gran significación en las ideas wayuu de procreación y constitución del ser humano— se produjera de forma definitiva la separación entre el alma y el cuerpo del difunto. Por lo anterior, no es raro pensar para ellos lo propuesto por Hertz (1907), en cuanto “la disolución corporal es la metáfora más importante de la existencia espiritual tras la muerte” (Hertz, citado por Goulet, 1981: 370).

Proponemos entonces, que el ínterin de la descomposición de la carne es una fase de margen tanto para el difunto como para los vivos, quienes solo se sienten liberados de la responsabilidad con el fallecido, una vez se lleve a cabo este proceso. De ahí que la celebración de la exhumación, y entierro constituya una fase *posliminar* para ambos, ya que el muerto finalmente no tiene cuerpo y terminan las atenciones que hacia él obligaban a sus deudos.

Anajanaa: exhumación y limpieza de los huesos

Antes de rayar el alba ella está despierta, es la exhumadora de los restos. Junto con su familia, se dirige al cementerio cercano donde por voluntad propia asumirá la contaminación que los huesos inertes le ofrecen; pero estos no le son ajenos, son los restos de la carne de su madre, de la sangre de su padre, de su hermano, de su abuelo.

Para esta misión es necesario no llorar, no temblar ante la cara de la muerte, pero sí protegerse de ella, de su contacto, de su olor. Con una pañoleta, un tapabocas y unos guantes, ella resguarda la vulnerabilidad de su cuerpo y espíritu expuestos. Las mujeres que la rodean le aplican polvos y ungüentos para asegurar su defensa. Dicha defensa se refuerza con la compañía de amigos y familiares, muchos de ellos procedentes de lugares lejanos; así mismo, las cocineras cesan su intensa actividad, que desde el día anterior había marcado el comienzo de esta celebración ritual, en la cocina de la ranchería sede del evento.

Ahora todos centran su atención en el álgido momento de la exhumación y rodean a la exhumadora con sus cuerpos expectantes, la acompañan para protegerla. Todo debe ser perfecto, nada debe fallar. Aspersiones de un destilado de panela conocido localmente como *yotshi* o chirrinchi, caen sobre la tumba y el cuerpo de la exhumadora,⁷ inmediatamente inicia el contundente sonido de cinceles y martillos golpeando la lápida que esconde el cuerpo del difunto (véase foto 1).

7 En los velorios, esta bebida se usa para lavar las manos y pies de las personas que entran en contacto con los restos, con el fin de espantar a los malos espíritus: “Si alguien no se lava con



Foto 1. Mujer iniciando la exhumación

Familiares y amigos se apretujan para lograr un lugar privilegiado de observación, pero cuando se extrae el primer fragmento de la lápida y queda un agujero considerable en ella, el movimiento lento y pujante de los cuerpos hacia la tumba, se convierte en una rápida avalancha de retroceso ante el unívoco hálito de la muerte encerrada.⁸

Una vez liberado el ataúd y dispuesto sobre una manta previamente acomodada en el suelo, la exhumadora es roseeada nuevamente con chirrinchi y tras apurar un trago del mismo líquido, inicia la exhumación retirando los pedazos de madera podrida de la tapa del ataúd y la tela de las vestiduras que cubren el conjunto óseo. En este momento, las personas más cercanas a ella permanecen en silencio, algunas lloran, otras comentan en voz baja sobre lo que va sucediendo y, algo más distantes del lugar, algunos hombres forman pequeños grupos bebiendo chirrinchi y café, a la par que dialogan sobre el acontecimiento y otros temas diversos.

chirrinchi, atrae al yoluja hasta la casa donde perturbará y hará daño a los niños” (Goulet, 1981: 307).

8 Perrin y Goulet explican que la actitud de retirarse lejos de la tumba, una vez abierta, se debe a la creencia de los wayuu sobre los *marüla* o “yolujas de mal olor”, que son seres encerrados en los ataúdes y a los cuales se asocia con la insalubridad unida a la putrefacción de los muertos, de cuyo contacto se cuidan los indígenas (Perrin, 1980: 219; Goulet, 1981: 265).

El ambiente se llena de expectativas sobre el estado en el cual se encontrarán los huesos, ya que se confía que estén secos y la presencia de coloración oscura o fluidos no esperados en ellos, se suele adjudicar a posibles maleficios sobre el muerto. La primera pieza ósea en sacarse del ataúd es el cráneo, seguido de las extremidades o huesos largos, las costillas, caderas y finalmente los huesos pequeños. Se limpian con retazos de tela que una mujer provee a la exhumadora, mientras con una pequeña y delgada rama, le ayuda a remover los restos de tela en el cajón. Esta ayudante o auxiliar de exhumación deposita en una bolsa de tela blanca, los huesos que se van limpiando.

Una vez que la exhumadora y su ayudante se aseguran de retirar hasta el último hueso del ataúd se dirigen, junto a la muchedumbre expectante, a las siguientes tumbas —por lo general una o dos más— donde reposan los restos de otros difuntos, a quienes también han decidido exhumar en esta ocasión. Finalmente, la osamenta de todos los muertos se lleva a la enramada destinada para su velorio y se depositan en un chinchorro. Inician entonces los llantos rituales de hombres y mujeres que cubren sus rostros con mantos y pañolones y muy cerca del chinchorro, de pie, sentados o agachados emiten altos lamentos que envuelven el lugar en una atmósfera de duelo. Estos llantos, no cesarán durante los días y noches que permanezcan ahí los restos de los difuntos.

La metáfora de la curación de la carne

Barceló (1984) define la muerte como una dimensión extraña, irracional, inferencial, arreferencial y absurda que no se puede dominar; una amenaza continua que genera incertidumbre y ansiedad; para él, la ansiedad genera angustia, el miedo favorece la adaptación, por lo cual se hace necesaria la transformación de esa ansiedad en miedo. El miedo a la muerte resalta en la comunidad los vínculos de amistad y solidaridad tendientes a reducir la soledad; la muerte entra en el espacio colectivo y el muerto —objeto de temor— pasa del dominio de la realidad objetiva al de los valores simbólicos. Así, el miedo ritualizado ante el muerto pasa de una idealización subjetiva a la objetivación definitiva en su integración en el corpus ideológico. Por su parte, el rito crea una conciencia y un modo de representación del mundo y permite la interrelación del colectivo en un tiempo que rompe la rutina, propicia catarsis y facilita la asimilación de las transformaciones en el ciclo vital, en el caso de los ritos fúnebres, las que opera el hecho de la muerte.

Siguiendo las ideas de Barceló sobre la muerte, podemos decir que el segundo velorio y entierro wayuu cumple la función de todo ritual fúnebre: “registra la ultra significación de la muerte y su emotividad, e intenta reducirla progresivamente a los niveles impuestos por el comportamiento del grupo” (Barceló, 1984: 12). Todo lo que sucede en el momento de la exhumación, comprueba la destrucción de la carne del que alguna vez fue humano, familiar, amigo, es una dura experiencia que

enfrenta a los vivos a la realidad de que al momento de la muerte, la carne de su propio cuerpo y la carne de su clan, su eirukü —es decir, en su sentido individual y colectivo— sufrirá tal destrucción. Ciertas prácticas que suceden en este ritual, ayudan a menguar tal impacto y a conjurar el advenimiento de esa destrucción de la carne, de manera que se procure y reafirme lo vital tanto en cada uno de los individuos allí presentes, como en su clan y en la cultura en general.

En el ritual del segundo velorio y entierro confluyen de manera particular, la carne destruida del muerto, que es manipulada por quien ha decidido exponer la carne de su propio cuerpo al realizar la exhumación, y la carne del clan que se congrega para presenciar tal evento. Pero a estas dos se une ahora una tercera categoría: la carne animal transformada en alimento, es decir, la carne del ganado vacuno y caprino que como principal alimento se sacrifica, reparte y consume, de manera abundante y constante entre los asistentes al ritual.

Teniendo en cuenta que si bien el alimentarse está ligado en primera instancia a una necesidad biológica del ser humano, este además le otorga significados, representaciones y emociones a los alimentos. Así, en un nivel ideológico el alimento se posiciona como un símbolo que remite a un orden trascendente, a algo inasible pero real del ser humano: los aspectos profundos de su existencia (Cruz, 1991: 14).

La “curación de la carne” —en el sentido del proceso culinario que al salarla o ahumarla la transforma para que pierda su humedad y se conserve por mucho tiempo—, en el segundo velorio y entierro, la metáfora de la curación de la carne de los vivos con el consumo de la carne curada como alimento, y la curación de la carne del cuerpo social, el clan, el eirukü, a partir del reparto de esa misma carne se traducen finalmente en prácticas culturales que ayudarían de manera simbólica a conjurar la destrucción de la carne corporal y a reafirmar y perpetuar la vida social de esta etnia.

La curación de la carne como alimento

Tras la exhumación, todos los asistentes regresan a la ranchería. Los invitados o “veloriantes” siguen llegando poco a poco al evento. Se les recibe, saluda, ubica y finalmente se les reparten provisiones alimenticias: en algunos casos, chivos y ovejos vivos que la familia del difunto aporta; en otros, alguna res viva y en algunos más, partes crudas de este ganado sacrificado. Ante esto, uno de esos invitados que recibe las provisiones, comenta:

Si ellos tienen que darnos la carne, nosotros de lo demás nos encargamos y los corotos uno los tiene que traer, [...] que su calderito, que sus olleticas, que sus dos platicos, para no estar neceando, porque a veces la cantidad de comida que cocinan allá no alcanza para todos, entonces por eso se divide la comida, para que cada quien la prepare, y coman como ellos quieran comer (entrevista con mujer wayuu. Segundo velorio en la Media Guajira, enero de 2008).

Tan pronto los veloriantes se ubican en los lugares en que pernoctarán durante el transcurso del velorio, se da inicio a la actividad culinaria. Las mujeres se encargan del montaje de los fogones a ras de tierra y ubican el menaje culinario en las ramas, troncos y superficies del lugar, formándose “cocinas alternas” a la de la familia anfitriona, la cual se encarga de la preparación de los alimentos y bebidas que consumen los familiares cercanos al difunto (véase foto 2).



Foto 2. Cocina “alterna”. Mujeres preparando los alimentos que se reparten en el segundo velorio

En ambas cocinas, los hombres se encargan del sacrificio de los animales convocados para esta celebración, es decir, el ganado vacuno y caprino; colgados en las ramas de algún árbol cercano a cada cocina, chivos (*kaa'ula*), ovejos (*annerü*) y vacas (*paa>a*) son degollados hasta que su sangre se derrama completamente en el suelo; después son despojados de su piel, vísceras y carne.

Pero son las mujeres, las artistas en la cocina ritual, quienes se encargan de la transformación de esta carne sacrificada para su consumo. Conocimiento, creatividad, generosidad, sazón, buena proporción y cálculo, son algunas de las características que deben tener estas mujeres a la hora de asumir esta responsabilidad. Salar la carne es el primer paso en el tratamiento de este alimento, y de esta curación básica se desprenden la diversidad de preparaciones culinarias con que estas indígenas alimentan a sus comensales durante el tiempo que dura el ritual (véase foto 3).



Foto3. Indígena wayuu salando la carne que será repartida

Ciertas partes descuartizadas del animal sacrificado y sus vísceras, son transformadas y enmarcadas dentro de cuatro categorías culinarias que son: lo frito (*juriicha*), lo cocido (*ashujuushi*), lo guisado (*kisaawa*) y lo asado (*asijuushi*). Así, surgen platos como el *friche*, carne de chivo frito, acompañada de bollos (*yajá*), hechos hoy en día con harina de maíz precocido; sopa de carne de chivo, ovejo o res con yuca (*ai*), ahuyama (*wüirü*) y bollos; y carne asada, servida con arroz (*roo*) y otros tubérculos.

Pero como las mujeres saben que este ritual durará varios días y que seguramente les tocará emprender un largo viaje hacia el otro cementerio donde entierren los restos exhumados, ellas curan otras porciones de carne, en el sentido estricto de esta palabra, y la convierten en *siina* (cecina) sobre los cactus, ramas de árboles o cualquier otra superficie que les permita su exposición al aire y al sol. Es además esta *siina*, materia prima de viandas que pueden ser consumidas ya bien durante los últimos días del ritual o una vez finalizado este, al regreso en sus propias casas.

Curar la carne para curar el cuerpo vivo

Entendiendo la preparación de los alimentos como un acto básico cultural, ya que los seres humanos son las únicas criaturas que eligen de forma deliberada sus alimentos y además, los transforman mediante ciertas prácticas para hacerlos digeribles y asimilables a su organismo y a sus preferencias gustativas (Goody, 1995: 35), ampliamos

en este sentido la acción de “curar la carne” hacia todas las preparaciones (cocinar, fritar, guisar, asar) que permiten su consumo durante el ritual y no sólo para la acción explícita de salarla y conservarla para un posterior consumo. Así, el alimentarse con estas carnes curadas, permite la ingesta de aditamentos nutricionales que generan y sustentan la vida; entendiéndolo desde la metáfora que proponemos, los wayuu, en el segundo velorio y entierro, curan la carne del cuerpo para prolongar su existencia.

En el caso particular de los wayuu, la búsqueda cotidiana y constante de los alimentos en medio de las vicisitudes históricas, culturales y ambientales que los han acompañado desde tiempos milenarios, habla de esa clara intención humana por sobrevivir y perpetuarse biológicamente (véase Rivera, 1990-1991; Vásquez y Correa, 1993). Si bien algunos wayuu son pastores y aún teniendo ganado en cantidades no consumen su carne, ya que el tenerlos vivos les permite proveerse de otros productos alimenticios como su leche y derivados, estos animales, además de representar un bien alimenticio, son también un importante patrimonio económico y social; no es común encontrar la carne entre los alimentos que componen la dieta diaria de los wayuu:

Los rebaños actúan como un banco, una cuenta de ahorros de los wayuu. Por eso un wayuu no acaba su rebaño. Decía Michel Perrin que el rebaño es la imagen de la familia y la familia es la imagen del rebaño, como esté tu rebaño está tu posición social; entonces por lo tanto, cuando llega una visita de alto rango le sacrifica un chivo, lo hace en los pagos de las disputas, en los eventos sociales más importantes de los wayuu que son tres: funerales, disputas y matrimonio (entrevista con Weildler Guerra, antropólogo wayuu. Riohacha, enero de 2008).

Insertos en el tiempo extraordinario que posibilita el ritual fúnebre, los wayuu conjuran con el consumo abundante y constante de carne —opuesto al de la cotidianidad— el advenimiento de la muerte, que en términos alimentarios sería la inanición aniquiladora de su existencia.

Contagiada por los huesos está su carne: los peligros de la exhumación

En esa zona, pues las personas no acostumbraban a sacar los restos de sus mismos familiares, me explico, en esa zona la gente estaba muy acostumbrada a que los restos los sacaran alijunas, siempre buscaban alijunas; ya esa tradición se había perdido, hace mucho se hacia, pues los mismos wayuu sacan sus restos, pero entonces se habían acostumbrado mucho en esa zona a que los alijunas los sacaran [...]

(entrevista con joven wayuu exhumadora. Segundo velorio en la Media Guajira, febrero de 2008)

Las exhumadoras corren el riesgo de quedar contaminadas. Su cuerpo se expone al contagio y al peligro de contraer una enfermedad, *kapülainrü jiipu*, “contagio por los huesos” tras el contacto directo con la osamenta del difunto.

Con cuidado de no tocar a nadie, incluso ni a ella misma, la exhumadora se retira del lugar donde ha cumplido su papel como mediadora entre los miembros vivos de su clan y el difunto, del que ya no quedan más que los huesos. Ha realizado su misión, pero ahora una nueva responsabilidad le deviene consigo misma, con su cuerpo y su espíritu, a los que debe el reparo de los daños que el contacto directo con la muerte les ha infligido. Dicen los wayuu que después de la exhumación, ella contamina todo lo que toca. Casi en su totalidad, las prendas que le dieron protección son arrojadas junto al féretro y demás objetos del difunto, en un hoyo excavado en la tierra, cerca de las tumbas.

En el cementerio, un joven wayuu hace un alto en la repartición de *yotshi* a los hombres presentes, para verterlo cuidadosamente sobre la cara y los brazos de la exhumadora. De manera inmediata y para proseguir con la purificación, ella ingiere sorbos de otro *yotshi* mezclado con plantas medicinales. Con paso lento ella se distancia de la muchedumbre y se dirige hacia un lugar menos público, en donde auxiliada por otras mujeres, llevará a cabo un primer baño ritual de todo su cuerpo.

Mientras la exhumadora se desnuda, la mujer que fue su auxiliar en la exhumación procede a preparar lo necesario para esta purificación: agua y la pulpa suave y babosa del *yosu*, uno de los cardones más comunes en La Guajira, usado eventualmente por los wayuu en la limpieza de su cuerpo y de sus ropas. Con el fin de evitar que se le arrugue la piel a la exhumadora “no se baña con jabón sino con cardón; se coge el cardón y se pela y ese es el jabón. Pa’ que no quede mojosa, ella tiene que tener el cutis bien, como lo tiene antes, porque si no lo cuidan [...]” (entrevista con mujer wayuu. Segundo velorio en la Media Guajira, enero de 2008).

Con ayuda de las demás mujeres allí presentes, la exhumadora cubre su cuerpo desnudo y limpio con una manta nueva. No obstante, ella conserva la que vistió durante la exhumación, la cual no desechará sino hasta realizar el posterior enterramiento de los huesos exhumados en el cementerio al cual serán trasladados.⁹

Aquellas mujeres parten con dirección a la enramada donde son velados los restos óseos. Allí, la exhumadora tiene un lugar reservado durante el tiempo que dure la velación. Colgado de las vigas que sostienen esta estructura, yace dispuesto en forma de silla, un pequeño e incómodo chinchorro. Durante las siguientes 24 horas ella debe evitar caer presa del sueño, para que así los espíritus de los difuntos exhumados no se posen en su cuerpo. Sentada en aquel chinchorro, ella se acompaña de sus allegados para que entre ruidos y anécdotas le ayuden a distraer la somnolencia.

Durante los días que dura el ritual y en un tiempo posterior que por lo general no excede el mes, esta mujer recibe de sus familiares múltiples cuidados que según las creencias wayuu, deben disolver la contaminación a la que ha estado expuesta,

9 Por lo general los segundos velorios wayuu, suponen que los restos exhumados del difunto sean trasladados desde el cementerio de su primer entierro, hasta el cementerio del *apiüshi* (parientes uterinos) del difunto, donde finalmente vuelven a ser enterrados (Goulet, 1981: 293).

y así, purificar su carne viva. Siguiendo cuidadosamente las prescripciones y prohibiciones tanto corporales, como alimenticias y espirituales que su cultura le señala, la exhumadora cura su carne, en el sentido metafórico de esta expresión, y busca salir del estado liminar en el que ha entrado tras la exhumación:

Pues empecé a sacar los restos, después de eso tuve una dieta, que me pusieron ellos, por ejemplo la dieta de la comida, la dieta también del cuerpo, para cuidarse la piel y la dieta era pues no consumir leche, no acercarme al fuego, por el humo, porque ellos dicen que la leche pues dañaba mucho en cuanto a la vista, igual el humo; no rascarme la piel con mis uñas, con mis manos sino con un palito; comer comida baja en sal, baja en azúcar, eh, incluso no comer carne, eh, nada de dulce... una dieta pues superestricta (entrevista con joven wayuu exhumadora. Segundo velorio en la Media Guajira, enero de 2008).

Procurar seguir tales cuidados es curar su carne para asegurar el retorno a una vida sin temores. Pero esto no le garantiza el “volver a ser ella misma”, pues dicen los wayuu que quien exhuma unos restos, alberga de por vida el espíritu del muerto en su cuerpo, y a través de él, lo alimenta. Tanto así que cuando de manera inusual, esta persona pide gustosa uno de los alimentos de preferencia del muerto que ella exhumó, se dice que tiene “un antojo del muerto”, y se hace lo posible por complacerla.

Además, parece que el haber decidido emprender tal labor en representación de su familia, tiene implícita una compensación en el plano social. El grupo le devuelve con acciones sociales positivas, lo negativo que afrontó en la exhumación: la contaminación. De esta manera, su posición en la sociedad y en su familia cambia drásticamente, adquiriendo un nuevo status que le otorga prestigio y respeto al interior de su comunidad. Es así como ahora su palabra tendrá fuerza en las decisiones familiares, muchas veces por encima de la palabra de los hombres, ya que se cree que en ciertas ocasiones, cuando esta persona habla, está manifestando la voluntad del difunto. Pero la fuerza de su palabra trasciende el plano de lo social, y muchos le llegan a conferir un poder sobrenatural. Por ello, los deseos, augurios y maldiciones que expresen estas personas, son tomados como algo que sucederá inevitablemente:

Desde que yo saqué esos restos mi vida como que cambió, yo sentí que cambió mucho porque en mi familia yo adquirí como que un cierto respeto. Ya a Josefa no la trataban como a la niña de antes; ya a Josefa la saludaban las personas adultas y decían: Josefa fue la que sacó los restos. Ese tipo de cosas que me enriquecían como que a mí, que yo dijera ¡huy bien! Me hace sentir bien, hay un respeto, eh, y ahí empezó como que todo [...] (entrevista con joven wayuu exhumadora. Segundo velorio en la Media Guajira, enero de 2008).

Repartir la carne como alimento para curar la carne del cuerpo social

Una vez se lleva a cabo la exhumación, los miembros masculinos del clan que se encargan de este velorio, recorren cada uno de los lugares donde ya se han ubicado

los veloriantes con sus chinchorros y demás pertenencias. Uno detrás de otro, los hombres saludan estrechando las manos de cada uno de los demás hombres y con un toque suave en el hombro, a las mujeres de mayor edad de cada familia invitada.

Los hombres anfitriones finalizan la ronda de saludos en el corral de los chivos. Allí constatan que la cantidad de animales que han reunido correspondan con el número de invitados y escogen de forma diferenciada la cantidad y calidad de los mismos para repartirlos entre aquellos veloriantes. Finalmente, los chivos elegidos son trasladados afanosamente sobre los hombros de algunos jóvenes, hasta el lugar donde se encuentran sus nuevos dueños (véase foto 4).



Foto 4. Anfitriones repartiendo chivos a sus invitados

Con el reparto de los chivos a las familias invitadas se intensifica la actividad culinaria en todo el velorio; mientras que en la cocina de los familiares anfitriones se cura carne de res; “las cocinas alternas” de los invitados hacen lo suyo con la carne de los chivos. En ambas cocinas, las mujeres encargadas de la preparación de los alimentos los reparten primero a los hombres adultos, luego a las demás mujeres, seguidas de los niños y niñas presentes, para en última instancia, servirse a ellas mismas.

Antes que el último chivo salga del corral, los hombres allí reunidos son abordados por mujeres que, con paso ligero, les traen desde la cocina anfitriona, alimentos que previamente les han preparado. Con ollas, platos, vasos y cubiertos,

estas mujeres irrumpen en el lugar de la repartición de estos animales vivos y lo convierten en el sitio del convite de la carne curada de res, la cual ha sido sacrificada horas antes para el consumo exclusivo de toda la familia organizadora del evento (véase foto 5).



Foto 5. Mujeres wayuu en la repartición de las viandas

Las mujeres están atentas a proveer de jabón y agua a los hombres que van finalizando el consumo de los alimentos, y proceden con la limpieza de sus manos y boca. Una vez limpios, ellas se dirigen hacia la cocina y en sus alrededores consumen a su vez, los alimentos que han quedado.

Estos repartos de carne curada se suceden durante la velación de los restos exhumados en el lugar y solo finalizan una vez se realice el entierro en el cementerio a donde todos se trasladan, para culminar así con esta celebración ritual que durante varios días los ha congregado.

Las despedidas de los familiares y amigos se marcan nuevamente con un reparto de carne, el de la cecina que, curada para procurar su máxima duración en el velorio, no se alcanza a consumir en su totalidad y es entonces redistribuida entre los miembros de cada familia, quienes la llevan consigo hasta sus viviendas. Es solo este tipo de carne, la que no ha pasado por el tratamiento del fuego, la que se considera apta para consumir fuera del contexto del ritual:

La carne si no se la consumen toda en un velorio es normal que se la lleven toda pa' su casa [...] pero si tú llevas una carne cocida que te quedó del cementerio, más que todo del cementerio, deben que tener prevenciones, porque se está llevando la comida del muerto para la casa y en cuanto a eso hay ciertas creencias [...] que están compartiendo la comida del muerto y esa comida no la deben consumir sobre todo los niños, porque es prohibido, es prohibido (entrevista con joven wayuu exhumadora. Segundo velorio en la Media Guajira, enero de 2008).

Vínculos, compensaciones y reconfiguración de las jerarquías sociales

Podemos decir que el ritual del segundo velorio y entierro wayuu es un mecanismo de regulación social en tanto permite que se afiancen y creen nuevos vínculos entre sus asistentes; reproduce el sistema de compensaciones tan común en esta sociedad, en el cual las relaciones sociales entre los individuos y sus parentelas se deben a ciclos de cumplimiento de obligaciones sociales, basadas en una cadena de prestaciones y contraprestaciones (Guerra, 2002) y finalmente es un escenario donde se reafirman o reconfiguran las jerarquías sociales mediante continuos (re)posicionamientos de los individuos que allí participan. Por ello, este ritual constituye un complejo sistema de signos que expone la posición social de todos sus participantes.

Por otro lado, es claro que para la realización de este ritual han sido necesarios esfuerzos mancomunados de la familia del difunto en la consecución de los recursos. En especial, en lo que respecta al ganado caprino y vacuno, la familia organizadora reduce el número de sus propios rebaños con el fin de cumplir con la norma de “todo buen velorio wayuu”: la abundancia de alimentos, en especial de carne. En palabras de Perrin, “tout Guajiro rêve d'avoir un bel enterrement, c'est-à-dire un enterrement qui dure le plus longtemps possible avec le plus de monde possible et au cours duquel seront consomées d'énormes quantités de boissons et de nourriture” (1979: 122).

Al respecto, una joven wayuu exhumadora comenta:

Hay una creencia alrededor de eso y es que el wayuu dice que si en un velorio hay hambre, los yolujas se enojan y si ellos se enojan las personas tienden a loquear, que es enfurecerse, a tener rabia. Es como que se maldice el velorio, y tienden a haber problemas incluso problemas muy graves, de muerte o accidentes, de cualquier tipo porque los espíritus se enojan... pierden el estatus inmediatamente cuando hay un velorio, cuando hay hambre y no hay comida. Eh, lo primero que dicen es que era un velorio pobre, si era pobre pues mal que no hubiesen hecho nada. Ese tipo de cosas que para los wayuu eso es muy ofensivo... muy doloroso (entrevista con joven wayuu exhumadora. Segundo velorio en la Media Guajira, enero de 2008).

Retomando los análisis del antropólogo de la alimentación Claude Fischler, podemos decir entonces que el reparto de carne en el segundo velorio y entierro wayuu “es doblemente un sacrificio: simbólicamente, porque es una ofrenda re-

ligiosa; realmente también, ya que la matanza del animal, representa una pérdida económica (se come propiamente hablando un capital)”; repartir la carne es también repartir la responsabilidad de la muerte, y en definitiva, reciclarla simbólicamente, transformarla en vínculo social (Fischler, 1995: 139).

En el sentido del sacrificio religioso, los wayuu creen que los espíritus de los muertos consumen la carne de los animales sacrificados, a través del consumo que de esta carne hacen los asistentes al velorio. Así, comparten con los comensales invitados la responsabilidad de la muerte del animal, ya que es a través de sus cuerpos vivos como el espíritu del difunto se alimenta.

Por el lado del “sacrificio” económico, ofrecer carne a los invitados es en primera instancia una pérdida del capital del rebaño. No obstante, la responsabilidad de esta pérdida se extiende a quien la recibe, que es por quien se ha realizado el sacrificio. Según el sistema de compensaciones, este sacrificio se convierte en una ganancia, ya que el acto de dar implicará un posterior recibir no solo de bienes en especie, sino la correspondencia de vínculos sociales positivos.

Como podemos ver, el reparto de alimentos cura la carne de los clanes que se concentran en la celebración al posibilitar las relaciones sociales. De forma particular, “sanciona la jerarquía y la organización del grupo social: procede de ellas y las significa a su vez” (Fischler, 1995: 138). Es así como en la familia anfitriona del velorio, la persona que más capacidad económica tiene termina aportando la mayor cantidad de recursos, lo cual reafirma su prestigio entre los suyos y ante el grupo social con el cual interactúa en el ritual.

De igual forma entre los invitados, quienes más reciben en el reparto de animales son quienes gozan de una posición privilegiada en la comunidad, bien sea por su poder económico o por un prestigio social que deviene del rol que desempeñen, como en el caso de los *putshipü* (palabreros), y de los *piaches* y las *oütsü* (especialistas rituales).

El reparto además, no solo es diferenciado en la cantidad, sino también en la clase de carne y, siguiendo una vez más el principio de la compensación wayuu, en esto se intenta corresponder de forma equilibrada a los repartos realizados anteriormente en otros contextos rituales: “Es que es como un cambio, prácticamente depende de las personas. La categoría de las personas. Porque a veces, cuando le dan una res es porque la persona ha dado reses a uno en un caso de estos. ¿Qué sucede entonces? se le da, y ellos merecen eso porque ellos han dado [...]” (entrevista con hombre wayuu Riohacha, enero de 2008). Siguiendo con esta idea del orden social, tal como pudo apreciarse anteriormente en el texto, el orden de la repartición de los alimentos al interior de cada familia reflejan otro nivel de jerarquías, aquellas referentes al género y a las edades. Tanto en la vida cotidiana como en este tiempo ritual, los wayuu observan de manera estricta una regla: el que las mujeres preparen y sirvan los alimentos a los hombres, siguiendo además un orden de repartición por edades.

Dada entonces la estrecha relación entre el reparto de los alimentos y en especial, el reparto de la carne con el orden social, no es extraño observar cómo ciertos

malestares sociales entre los grupos que lo practican, puedan surgir a partir de él o reflejar aquellos que ya existan. El malestar que surge a partir de lo que los wayuu consideran “un mal reparto de comida” en un velorio, sea porque consideran que es poca o, en el peor de los casos, que no alcance, se generaliza y da a las anfitrionas la fama de mezquinas y malas cocineras y ello afecta a las mujeres del clan anfitrión, a quienes se valora moral y socialmente y se critica sus prácticas culinarias.

Así mismo, los malestares ya existentes se reflejan en las reparticiones de carne en el ritual; familias que venían con divisiones y disputas internas, mucho antes de la organización y celebración del segundo velorio y entierro, se refleja en fallas logísticas durante la preparación y se reflejan notablemente, durante ritual con el establecimiento de dos cocinas principales o anfitrionas, que no coordinaron eficientemente la repartición de alimentos. Todo esto finalmente redunda en su perjuicio social, y suscita severos comentarios sobre la familia en general y la mala organización del evento.

A pesar de estos problemas, la intención de las prácticas del reparto y consumo de la carne en este ritual, demuestran el interés por mantener el orden social que les permita vivir en medio de amigos y aliados, quienes hacen la vida mucho más llevadera, al insertarse en una red de reciprocidades sociales que en definitiva, curan la carne del individuo, del clan y del grupo en general para perpetuar su existencia.

Bibliografía

- Ardila, Gerardo (ed.) (1990). *La Guajira. De la memoria al porvenir: una visión antropológica*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Barceló, Juan (1984). “Elementos para una teoría de la muerte y de los ritos funerarios”. En: *Ethnica, Revista de Antropología*, N.º 20, Universidad de Rioja, pp. 79-102. [En línea] <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1441671> (consultada en julio de 2009).
- Cruz, Juan (1991). *Alimentación y cultura: Antropología de la conducta alimentaria*. Eunsa, España.
- Fischler, Claude (1995). *El (H)omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo*. Anagrama, Barcelona, España.
- Goody, Jack (1995). *Cocina, cuisine y clase*. Gedisa, Barcelona.
- Goulet, Jean-Guy (1981). *El universo social y religioso guajiro*. Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- Guerra, Weildler (2002). *La disputa y la palabra*. Ministerio de Cultura, Bogotá.
- Nájera, Mildred y Lozano, Juanita (2009). *Ekale, el corazón de la minshi. Una etnografía de la cocina wayuu en la Media Guajira colombiana*. Tesis de grado (Antropólogas). Universidad de Antioquia. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Antropología, Medellín, Colombia.
- Perrin, Michel (1980). *El camino de los indios muertos*. Monte Ávila Editores Latinoamérica, Caracas.
- _____. (1979). “Il aura un bel enterrement... Mort et funérailles guajiro”. En: *Les Hommes et la mort. Rituels funéraires à travers le monde. Le sycomore-Objets et Mondes* (Muséum national d'histoire naturelle), Paris, pp. 113-125.
- Ramírez, Azael de Jesús (1999). *Mitología guajira y cultura Wayúu*. Gráficas Norte, Riohacha, pp. 39-47.

- Rivera, Alberto (1990-1991). “La metáfora de la carne sobre los wayuu en la península de la Guajira”. En: *Revista Colombiana de Antropología*. ICANH, Bogotá, Vol. XXVIII, pp. 87-136.
- Saler, Benson (1986). “Los Wayu (Guajiro)”. En: Coppens, Walter (ed.). *Los aborígenes de Venezuela*. Fundación la Salle de Ciencias Naturales; Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Caracas, Tomo III, pp. 25-145.
- Van Gennep, Arnold (1986). *Los ritos de pasaje*. Taurus, Madrid.
- Vásquez, Socorro y Correa, Hernán Darío (1993). “Los wayuu, entre Juya (“El que llueve”), Mma (“La tierra”) y el desarrollo urbano regional”. En: *Colección Quinto Centenario. Nordeste indígena*. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Bogotá, Tomo II, pp. 217-242.