

Costruire appartenenze. La ritualità funebre e il cimitero nella Guajira colombiana

di Ana Cristina Vargas

La penisola della Guajira, all'estremo nord del Sud America, ha come limite a nord, est e ovest il mare dei Caraibi ed è una regione che alterna zone semi desertiche a complessi montagnosi ricchi e fertili. Si tratta di un'area eterogenea in termini geografici e demografici, in cui risiede la più grande comunità indigena della Colombia: i Wayuu.¹

Fin dal periodo coloniale i Wayuu (allora chiamati *guajiros*) erano descritti come «uomini senza legge», abili guerrieri capaci di difendere il loro territorio e costantemente impegnati in guerre interne. La resistenza armata, ampiamente documentata dai cronisti, impedì alle autorità coloniali spagnole di sottomettere questo popolo e permise alla comunità di mantenere un certo livello di indipendenza e di controllo sul proprio spazio territoriale. Oggi l'autonomia faticosamente conquistata è minacciata da grandi progetti internazionali di sfruttamento delle risorse ambientali, che stanno compromettendo la sopravvivenza stessa di questa popolazione.

La presente *tanatografia* è il risultato di un percorso di riflessione sulla ritualità funebre wayuu iniziato dieci anni fa, durante la ricerca etnografica condotta per l'elaborazione della mia tesi di dottorato. In quel momento il mio obiettivo prioritario era quello di documentare la storia del massacro di Bahía Portete,² avvenuto nell'ambito del conflitto armato colombiano.

¹ Secondo il censimento del 1992, realizzato in modo congiunto da Colombia e Venezuela, la popolazione wayuu era di 297.454 abitanti, 128.727 dei quali dal lato colombiano e i restanti nella parte venezuelana (W. Guerra Curvelo, *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad wayuu*, Mincultura, Bogotá 2002, p. 31).

² Avvenuto il 18 aprile 2004.

Questo massacro fu uno dei più drammatici eventi di violenza estrema ai danni dei Wayuu durante l'espansione dei gruppi paramilitari nell'Alta Guajira. Il bilancio delle vittime non è mai stato chiarito ufficialmente, ma si parla di oltre cinquanta morti, i cui cadaveri vennero sottoposti a brutali mutilazioni e torture. Durante l'aggressione furono anche bruciate le capanne di alcune *rancherías*³ e fu profanato il cimitero. I superstiti fuggirono, abbandonando il villaggio di Bahía Portete senza sapere se avrebbero mai potuto farvi ritorno. Questo ritorno, infatti, è iniziato solo l'anno scorso, 11 anni dopo la tragedia.

Nel clima di forte negazione che caratterizzava quegli anni, la commissione che curò l'indagine escluse ogni responsabilità dello Stato e identificò come causa del massacro «le dispute tra le famiglie e le lotte per il controllo del business del contrabbando e, in seguito, per il traffico di benzina, droga e armi».⁴ Le vittime, insomma, vennero colpevolizzate in virtù della loro storia di autogestione e di regolazione autonoma dei conflitti interni. Per contrastare questa lettura, nel mio lavoro (come in quello di altri studiosi e attivisti che si sono concentrati su questo caso) divenne prioritario conoscere in profondità l'organizzazione sociale wayuu e, in particolare, il sistema giuridico tradizionale e le modalità di gestione del territorio.⁵

Poco dopo l'inizio di questo percorso di approfondimento mi resi conto che non era possibile comprendere appieno il modo in cui si articola il legame tra i Wayuu e la loro terra senza tener conto del ruolo della ritualità funebre. Il rito funebre ha infatti una funzione di primaria importanza in questa società, che si evidenzia soprattutto in quello che potremmo chiamare un processo di «costruzione di appartenenze».

³ Il termine *ranchería* indica un insieme di capanne, spesso delimitate da una recinzione e occupate da un gruppo domestico allargato.

⁴ *Informe de los Alaulayuu de Portete víctimas de la masacre del 18 de abril del 2004 sobre los hechos*, atti del processo giuridico, 2004 (Bogotá). Sul tema si è espressa anche la Organización Nacional Indígena de Colombia nel rapporto del 2004, *Las verdades ocultas: que hay detrás de la masacre contra el pueblo Wayuu*, «Boletín del Área de Derechos Humanos y Consejo Nacional Indígena de Paz», 12 dicembre 2004, INIPU (Bogotá).

⁵ Sul sistema giuridico wayuu, che non possiamo in questa sede approfondire, si vedano i lavori di W. Guerra Curvelo, *La disputa y la palabra* cit. e di M. Perrin, *La 'Ley guajira'. Justicia y venganza entre los guajiros*, «Cenipec», 9 (1984-85), pp. 83-118.

Tale processo implica l'iscrizione della memoria e della parentela nel territorio attraverso la collocazione del luogo dei morti. La presenza del cimitero del matrilineaggio, infatti, non solo definisce in senso lato la proprietà della terra, ma è anche essenziale nella produzione di un senso soggettivo di appartenenza al territorio e al gruppo familiare. Spesso nella Guajira si dice che «los Wayuu son de donde son sus muertos» («i Wayuu sono del luogo in cui giacciono i loro defunti»). Non si tratta di un'affermazione retorica: alla domanda «Di dove sei?», un Wayuu risponderebbe menzionando non il luogo in cui è nato, e nemmeno quello in cui ha trascorso la sua vita, ma il luogo in cui è localizzato il cimitero che accoglie i resti del suo matrilineaggio o *apushi*.

Il cimitero è dunque il luogo in cui si concretizza il legame tra il singolo e il gruppo familiare e tra il gruppo familiare e il territorio: uno spazio culturale permeato di valenze simboliche, nel quale si stabilisce un insieme complesso di interazioni tra l'uomo, la sua rete di relazioni, l'ambiente e la sfera della sacralità.

La doppia morte dei Wayuu

Il termine *wayuu*⁶ è un etnonimo e viene tradotto dagli indigeni bilingui come «persona», ma il significato del termine è più complesso. Questa parola è composta da due radici lessicali: il prefisso *wa*, che significa «noi», e il suffisso *yuu*, che si aggiunge per generare il plurale nei nomi collettivi. Il termine *wayuu*, dunque, fa riferimento diretto all'idea di un «noi»: la «persona» per i Wayuu, prima che come individualità, è definibile e nominabile attraverso la dimensione collettiva.⁷

Il carattere relazionale della persona *wayuu* si evidenzia anche nella rappresentazione del corpo e degli elementi che lo costituiscono: la carne, le ossa, il sangue, i fluidi vitali e lo spirito *a'in*. Il sistema di parentela è strettamente collegato a questa rappresentazione. La discendenza è di tipo matrilineare e il matrimonio è esogamico e poliginico. Durante

⁶ È ancora diffuso il termine *guajiro*, dal quale deriva anche il nome della regione. È con questo appellativo che i primi colonizzatori chiamarono in modo generico gli abitanti indigeni della penisola.

⁷ Sul concetto di «persona» in antropologia, si veda il recente volume di C. Capello, *Antropologia della persona. Un'esplorazione*, Franco Angeli, Milano 2016.

la procreazione la donna apporta al nascituro la carne, l'elemento per eccellenza che accomuna tutti i membri del clan. Il padre, invece, fornisce il seme e il sangue, ma non ha un legame di 'carne' con i propri discendenti. I figli dello stesso padre si riconoscono solo come «fratelli di sangue», un legame più debole rispetto a quello che caratterizza la relazione con i fratelli uterini. I 'veri parenti' sono, infatti, i parenti materni, in particolare le tre (a volte quattro) generazioni che fanno parte del matrilineaggio ristretto o *apushi*. Oltre al legame di 'carne', all'interno dell'*apushi* sussistono dei vincoli di carattere sociale quali la condivisione del territorio; un articolato sistema di scambi; una salda rete di cooperazione tra i membri del gruppo e una forte solidarietà interna.⁸

Il ciclo della ritualità funebre wayuu è articolato in due funerali. Il primo funerale è un evento sociale che coinvolge un gran numero di persone di tutta la Guajira e delle vicine aree costiere. Più grande è il prestigio del defunto o del suo gruppo familiare, più persone saranno chiamate a partecipare ai funerali: i funzionari *alijuna* («bianchi») delle città vicine, i *leader* delle altre comunità indigene e persino i turisti vengono invitati.

Dopo un lasso di tempo di circa sei-sette anni, quando si sono conclusi i processi di decomposizione e sono stati radunati i soldi per la seconda cerimonia, viene realizzato il secondo funerale e le ossa vengono trasferite al cimitero dell'*apushi*. È questo cimitero che, come abbiamo già avuto modo di sottolineare, sancisce pubblicamente il legame tra un *apushi* e il suo territorio.

Le due fasi del ciclo rituale rispecchiano l'idea di una morte che avviene in due fasi. La morte fisica è considerata la «prima morte» del soggetto, durante la quale si verifica una separazione dello spirito *a'in* dal corpo del defunto. Poche ore dopo il decesso, lo spirito diventa *yoluja* e inizia a percorrere il «sentiero degli indiani morti»⁹ che porta a Jepirra, il luogo dei morti. Sebbene 'sopravviva' alla separazione dal corpo, lo spirito, per i Wayuu, non è immortale.

⁸ Una descrizione dettagliata del sistema di parentela ce la offre J.G. Goulet, *El parentesco guajiro de los apüshi y de los oupayu*, Universidad Católica Andrés Bello-Instituto de Investigaciones Históricas-Centro de Lenguas Indígenas, Caracas 1978.

⁹ M. Perrin, *Le chemin des indiens morts*, Payot, Paris 1976 [trad. it. *Il sentiero degli indiani morti. Miti e simboli guajiro*, Franco Angeli, Milano 1986].

La «seconda morte» o la «morte definitiva» della persona è la morte del *yoluja* e la sua trasformazione in *wanulu*. Mentre il *yoluja* è uno spirito che conserva un legame diretto con il defunto e una parte delle caratteristiche della sua individualità, il *wanulu* è, invece, una potente forza impersonale.

La trasformazione del *yoluja* in *wanulu* è associata a due eventi che non necessariamente coincidono o, meglio, che coincidono solo nel loro significato sociale: il secondo funerale e il sopravvento dell'oblio. Mentre il secondo funerale avviene a distanza di qualche anno dal decesso, la scomparsa di un individuo dalla memoria dei vivi è un processo molto più lungo, che spesso comprende più di una generazione. In entrambi i casi, comunque, abbiamo a che fare con la scomparsa dell'unicità del singolo, che si dissolve in una dimensione collettiva dell'essere. La morte definitiva corrisponde dunque alla fine dell'individualità.

Il primo funerale

Quando un Wayuu muore, la sua anima si allontana. È qualcosa di naturale, perciò cerchiamo di non farci sopraffare dalla tristezza. È come un uccello che abbandona la sua gabbia per andarsene. Il suo spirito è il *yoluja*, e va verso Jepirra, il luogo in cui abitano i morti, i nostri antenati.

Il funerale è un momento importante, bisogna chiamare tutti, invitarli ad accompagnare il defunto nel suo ultimo viaggio. Un tempo gli uomini prendevano i cavalli, ora in genere vanno nei fuoristrada, in macchina o a piedi... alcuni vanno ancora a cavallo... vanno ad avvertire tutti: prima tutti i parenti, poi tutti gli altri. Allora tutti quelli che sono stati chiamati si preparano e partono per raggiungere la *rancheria* dove si terrà la veglia. Man mano arrivano gli uomini con le donne e i bambini; arrivano gli anziani; arrivano anche le persone che abitano lontano, a Riohacha, a volte arrivano anche gli *alijuna* (i «bianchi»), e questo è un bene perché così a poco a poco si riunisce tutta la gente.

Chi rimane nella *rancheria* prepara la veglia. Se il defunto era un uomo previdente, allora avrà tenuto da parte i soldi e le capre per il funerale, avrà invitato per tempo tutti coloro che voleva fossero presenti e avrà dato tutte le disposizioni per il suo funerale. È giusto così. È così che deve essere.

Le donne della famiglia cominciano a preparare la *chicha* e la carne e preparano le amache per la gente in arrivo. Anche le donne che arrivano portano le pentole e gli attrezzi per cucinare. Quasi tutti portano le loro amache perché nei funerali di solito ci sono duecento, trecento persone... bisogna arrangiarsi.

I parenti del defunto sacrificano delle capre, tutte quelle che possono, e fanno portare la *chicha* e il *chirrinchi*. La carne delle capre, delle mandrie del defunto, è destinata a essere offerta alle persone che partecipano alla veglia, ma i parenti non devono mangiarle: sarebbe come mangiare una parte di se stessi.

Le donne fanno a turni, alcune cucinano mentre le altre vanno a piangere il morto, e piangono, piangono molto e piangono forte. Per nove giorni e nove notti. Poi, quando arriva il momento, si accompagna il defunto al cimitero e lì, di nuovo, si piange.¹⁰

Maria Apushana, anziana e *piache* del suo gruppo familiare, descrive così lo svolgimento del primo funerale, che è vissuto da tutti come un evento importante della *propria* vita sociale. È molto frequente che una persona cominci a preparare con largo anticipo il proprio funerale, che faccia tessere la *sheii*¹¹ e, se si tratta di un capofamiglia, che tenga da parte un numero consistente di capre per l'occasione.

Invitare qualcuno al proprio funerale è infatti un segno di cortesia, ospitalità e amicizia. Nei funerali, più che in qualsiasi altra occasione, è essenziale dimostrare la generosità del gruppo domestico. Offrire, donare e accogliere sono le priorità quando si organizza una veglia o quando si pensa a come, giunto il momento, si vorrebbe che fosse il proprio funerale.

Dopo il decesso è necessario aspettare qualche ora, in modo da dare all'anima il tempo giusto e non affrettare la sua separazione dal corpo. Trascorso questo lasso di tempo, le donne, le uniche che possono avere un contatto con il cadavere, cominciano a preparare il corpo, che viene lavato e abbigliato accuratamente e infine avvolto in una *sheii* o nell'amaca. La salma si depone in una bara o in un'urna

¹⁰ Intervista a Maria Apushana, Rio Rancheria, 10 settembre 2006.

¹¹ La *sheii* è una grande stoffa rettangolare intessuta in vari colori con una tecnica simile a quella usata per la confezione delle amache utilizzata per avvolgere il defunto.

di legno aromatico insieme a cibi e oggetti personali che potrebbero risultare utili durante il viaggio. Un falò è costantemente acceso per illuminare il cammino del defunto.

Durante la veglia la famiglia sacrifica degli animali la cui carne verrà mangiata dai presenti, ma non dai parenti stretti: la carne di questi animali (*eiruku*) è simbolicamente e lessicalmente associata al clan (chiamato, appunto, *eiruku*) e alla parte del corpo, la «carne» (di nuovo *eiruku*), che è condivisa dall'*apushi*. Mangiare la carne *eiruku*, per riprendere le parole di Apushana, sarebbe infatti come «mangiare una parte di sé».

Il pianto femminile accompagna tutta la cerimonia ed è l'attività che caratterizza la veglia, il cui nome in wayuunaiki è *alapajaa*, appunto, il «pianto». Si tratta di un lamento fortemente codificato, cadenzato e rumoroso, che si esprime ininterrotto intorno al cadavere.

Il pianto rituale è un modo socialmente riconosciuto per porgere le condoglianze e, soprattutto, per trasmettere al defunto stesso la propria partecipazione emotiva. Per i parenti «piangere insieme» rafforza l'unità del gruppo e ha il valore di rendere collettiva la sofferenza. Questo pianto non è solo una modalità espressiva, è anche una modalità comunicativa non-verbale, messa in atto anche da chi non conosceva il defunto.

Non è raro che assistere a un pianto rituale susciti negli osservatori esterni una forte perplessità. La presenza di numerosi elementi codificati, che agli occhi di chi non appartiene alla cultura wayuu può creare una sensazione di finzione o di teatralità, è letta talvolta come sinonimo di una scarsa 'autenticità' del dolore. Il coinvolgimento emotivo delle donne che partecipano al pianto, invece, è tanto alto quanto frainteso:

A volte gli *alijuna* (i «bianchi») chiedono: «Ma, se non lo conosceva nemmeno, forse non lo aveva mai visto, allora perché piange? Se lei fosse la sorella o la moglie allora sì che avrebbe un senso il suo pianto...». Il fatto, però, è che si piange perché in quel defunto uno vede i propri genitori e fratelli, o i propri figli morti, ed è per questo ricordo che si piange. Se è un parente è per lui che si piange, ma se non lo è, allora è per la morte che si piange, per la morte e per il ricordo dei propri morti.¹²

¹² Intervista a Maria Apushana, Rio Rancheria, 10 settembre 2006.

Analizzando il lamento funebre lucano, Ernesto de Martino¹³ ha definito il pianto rituale una «tecnica del piangere» che riplasma culturalmente l'espressione dello strazio e del dolore. Per de Martino la finalità del pianto rituale è quella di proteggere la società dal dolore del cordoglio, che può innescare una «crisi della presenza» mettendo a nudo la precarietà dell'esistenza umana. I gesti codificati, i moduli ritmici, le tonalità della voce sono meccanismi per dare un ordine all'espressione del dolore e per contenerlo, arginando il rischio di esserne sopraffatti.

Al termine delle nove notti di veglia la persona viene seppellita in un cimitero vicino al luogo del decesso e inizia il viaggio dello spirito *a'in* verso Jepirra; lì lo spirito diventa *yoluja* e dimora per alcuni anni, fino al momento in cui sopraggiunge la seconda morte e viene realizzato il secondo funerale.

Questa fase corrisponde al periodo del lutto. Anche se le prescrizioni non sono particolarmente rigide i parenti più stretti evitano di fare la *yonna* (la danza rituale) e si astengono dal partecipare alle festività pubbliche. Vigè la proibizione di menzionare il nome del defunto e la famiglia continuerà ogni anno (talvolta in occasioni importanti) a fare visita al cimitero per passare lì alcune ore, condividere un pasto e piangere insieme.

Il *yoluja* conduce a Jepirra una vita speculare a quella che aveva condotto prima, e potrà stabilire una comunicazione con i vivi attraverso i sogni. Raccontare e interpretare i sogni, una attività quotidiana in ogni villaggio (*rancheria*), genera un sistema complesso di rappresentazioni e significati «che è nell'esatto centro del modo di vivere guajiro».¹⁴ Questo sistema implica un alto livello di interazione tra colui che sogna e racconta il proprio sogno e la collettività, che partecipa attivamente al processo di interpretazione del sogno narrato e, successivamente, a quello dell'interpretazione della realtà alla luce dei contenuti del sogno stesso. Si tratta, in qualche modo, di una forma socialmente condivisa di elaborazione del significato degli eventi e di attribuzione di senso alla quotidianità.

¹³ E. de Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino 1958, p. 57.

¹⁴ J.G. Goulet, *Dreams and Visions in Indigenous Lifeworlds: An Experiential Approach*, «The Canadian Journal of Native Studies», 13 (1993), no. 2, pp. 171-98, in particolare p. 177.

«Saper sognare» significa saper dare la giusta importanza ai segni veicolati dai sogni ed essere capaci di trasmetterli, di collegarli agli avvenimenti quotidiani e di agire di conseguenza. La capacità di sognare, di interagire con i sogni e di usare il sogno come strumento di comunicazione con i defunti, come mezzo per interpretare la realtà e come fonte di informazioni sugli eventi a venire è comune a tutti i membri della società wayuu. Tuttavia, esistono degli «specialisti del sogno»: sono le *ootzuu* o *piachi*, che interagiscono attraverso il sogno con altri piani dell'esperienza, stabiliscono una comunicazione diretta con i *yoluja* e possono usare il sogno come strumento di guarigione attraverso l'intermediazione del *wanulu*.

Tra il sogno e la morte c'è un forte legame simbolico e mitologico che emerge in uno dei testi poetici raccolti dall'antropologo francese Michel Perrin¹⁵ di cui riporto alcuni frammenti:

Tutto ciò che succede nei *sogni*
è quello che avviene nell'*anima* [...]
eppure è l'anima che ci fa morire:
l'uomo che sogna di essere morto non si sveglia più.
L'anima l'ha lasciato per sempre.
È ancora vivo
colui che sogna che gli hanno conficcato un coltello nel petto.
Ma la sua anima è già molto ferita.
La malattia è giunta.
La morte è vicina. [...]
Quando muoiono i *guajiro* diventano degli *yoluja*.
Vanno a Jepirra, per la via lattea,
il sentiero degli indiani morti,
là si trovano le loro case.
Sono le anime dei morti che ritornano sulla Terra,
attraverso i nostri sogni.
Sono loro che le nostre anime incontrano
quando sogniamo i morti.
Qui a volte si possono vedere le loro ombre.

¹⁵ M. Perrin, *Il sentiero degli indiani morti* cit., pp. 22-23.

Il secondo funerale

Chi muore in una terra lontana deve essere trasferito dopo qualche anno al cimitero dei suoi parenti, della sua casta.¹⁶ A volte bisogna viaggiare tanto, andare a Cartagena, o addirittura a Bogotá. Quando i resti dei defunti sono stati riesumati si lavano le ossa: è una cosa che facciamo solo noi donne. Poi si fa una nuova veglia. È una veglia più piccola, c'è solo la famiglia che si riunisce di nuovo per nove giorni e nove notti, ma è un momento importante perché si piange, si mangia e si ricorda insieme il defunto. Quando una persona muore lontano, spesso bisogna seppellirla nel cimitero più vicino, ma dopo alcuni anni è necessario portare le ossa alla terra alla quale apparteneva il defunto, perché stia nel posto che gli spetta. Altrimenti la gente comincia a dire: «Perché non ti sei ancora portato via il morto? È già ora che lo porti dove deve stare». Quando mia madre morì fu seppellita qui, vicino a Riohacha. Dopo sette anni, dato che non eravamo ancora riusciti a fare la seconda veglia, la gente aveva cominciato a pensare che noi stessi tentando di occupare quelle terre. La situazione era piuttosto tesa, ma dopo il secondo funerale, le cose sono state chiarite. Comunque anche se uno muore vicino al cimitero della propria terra, dopo qualche anno bisogna riesumare le ossa, lavarle e fare di nuovo una veglia.¹⁷

Durante il secondo funerale (*anaajawaa*) i resti vengono riesumati e trasferiti al cimitero dell'*apushi*. L'importanza sociale dell'*apushi* si manifesta in modo particolarmente chiaro in questa occasione,¹⁸ sia dal punto di vista dell'organizzazione e della partecipazione alla cerimonia, sia dal punto di vista simbolico.

Nella narrazione emerge l'idea che portare via le ossa dal cimitero in cui il cadavere era stato temporaneamente deposto per ricollocarle nel cimitero dell'*apushi* non sia solamente un dovere rituale, ma anche un obbligo sociale.

I territori su cui sono insediati i Wayuu, di fronte allo Stato appartengono in modo collettivo alla comunità. Nelle aree rurali tutelate

¹⁶ Spesso il termine «casta» viene usato dagli indigeni bilingui al posto della parola «clan», che è più appropriata da un punto di vista antropologico.

¹⁷ Intervista a Blanca Epinayuu, Riohacha, 12 settembre 2006.

¹⁸ W. Guerra Curvelo, *La disputa y la palabra* cit., p. 76.

legalmente in quanto proprietà collettiva di una minoranza indigena, le terre non rientrano nei circuiti commerciali e non possono essere vendute né cedute se non all'interno del gruppo. La suddivisione della terra tra i vari gruppi familiari non è dunque riconosciuta dai documenti pubblici, ma è sancita dalla presenza del cimitero di un *apushi*. Se si tratta di aree urbane, invece, i diritti di proprietà si organizzano sulla base dell'economia di mercato e il possesso è stabilito attraverso un pubblico catasto.

Nei casi in cui si presentano dei conflitti legati all'uso o allo sfruttamento delle risorse di un territorio tra i diversi *apushi*, la presenza delle ossa degli antenati è una dimostrazione socialmente riconosciuta del fatto che quei territori corrispondono di diritto all'*apushi* che ha il proprio cimitero in essi.

I membri di un *apushi* possono vivere anche in territori altrui, stabilendo accordi verbali di usufrutto. In questi casi, durante il secondo funerale i resti *dovranno* essere trasferiti al luogo di origine: non farlo equivarrebbe a un tentativo di occupare in modo permanente il territorio nel quale si risiede.

Essendo la società wayuu caratterizzata da una forte mobilità individuale, seppellire insieme le ossa dei membri dell'*apushi* contribuisce a ricollocare territorialmente l'insieme del gruppo familiare e a mantenere i legami tra i membri dell'*apushi* che risiedono lontano e quelli che, invece, occupano e sfruttano le risorse dei propri territori. Oltre ad avere un forte valore nella costruzione del territorio, il trasferimento delle ossa che avviene durante il secondo funerale ha un ruolo decisivo anche nella costruzione di un senso di appartenenza all'*apushi* (il «noi»).

È consuetudine dissepellire anche i resti di chi muore ed era stato temporaneamente seppellito nel cimitero del proprio *apushi*. Il secondo funerale, quindi, oltre ad avere un valore territoriale, ha altre valenze simboliche e sociali che vale la pena esaminare.

Le riflessioni di Robert Hertz a proposito della doppia sepoltura tra i Dayak del Borneo forniscono una chiave di lettura che può essere in parte utilizzata per l'analisi della ritualità funebre nella società wayuu. Presso i Dayak, dove il ciclo rituale prevede una doppia sepoltura, Hertz colse l'esistenza di una connessione simbolica tra le trasformazioni del corpo del defunto, il percorso che lo spirito deve compiere prima

di essere definitivamente accolto nel luogo dei morti e la progressiva elaborazione del lutto da parte dei vivi.¹⁹

Anche nel caso wayuu le trasformazioni del corpo *post mortem* sono investite di un significato sociale che si rispecchia nel ciclo rituale. Le ossa sono «ciò che rimane»²⁰ della persona una volta conclusi i fenomeni di decomposizione che aggrediscono il corpo: un resto minerale e permanente che viene associato in modo esplicito alla 'materia' che accomunava i membri di uno stesso *apushi*. Come spiega Michel Perrin, durante il secondo funerale «unire ai resti degli antenati anonimi del matri-clan o del matrilinearità i resti di un morto più recente, significa sottolineare simbolicamente il passaggio dell'individuale al collettivo».²¹ Anche la trasformazione del *yoluja* in *wanulu* implica un movimento da una spiritualità riconducibile all'individuo vivente a un'entità collettiva: lo spirito dei Wayuu morti da tanto tempo, i cui nomi e i cui volti sono ormai dimenticati.

Il passaggio che segna la fine dell'individualità, pur conclusivo, non è affatto consolatorio o privo di complessità. Lo spirito *wanulu* è caratterizzato da una forte ambivalenza ed è associato alla malvagità, alla paura, alla solitudine, ma anche alla forza della vita e al potere di guarigione delle *ootzuu* o *piache* durante gli interventi terapeutici.

Per comprendere la polisemia della parola *wanulu* è utile collegarci brevemente alla sfera della mitologia. Juyà è la grande stagione delle piogge ed è il principale personaggio mitico maschile, considerato, appunto, signore della pioggia. Pulowi è l'essere mitico femminile, moglie di Juyà. Con il termine *pulowi* vengono designati anche dei luoghi specifici, ritenuti particolarmente pericolosi, nei quali risiedono i *wanulu*: è importante tenersi lontani da questi luoghi ed evitare di avvicinarsi

¹⁹ R. Hertz, *Contributo a uno studio sulla rappresentazione collettiva della morte*, in *La preminenza della destra e altri saggi*, a cura di A. Prosperi, Einaudi, Torino 1994, pp. 53-136.

²⁰ Come scrive Francesco Remotti, «decidendo cosa debba o possa scomparire/rimanere/riemergere, le società decidono di se stesse, del loro essere, della loro specificità. Ma per decidere della loro identità e specificità esse non possono fare a meno di selezionare "ciò che scompare", "ciò che rimane", "ciò che riemerge"» (*Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 82).

²¹ M. Perrin, *Il sentiero degli indiani morti* cit., p. 157.

per non essere inghiottiti. *Pulowi* e *wanulu* sono, dunque, strettamente collegati in termini simbolici.

Le caratteristiche di Juyà riconducono agli attributi del genere maschile: il coraggio, la forza e la mobilità. Le caratteristiche di Pulowi sono invece associate all'universo femminile: la fissità, la molteplicità (ci sono molte Pulowi, un unico Juyà) e la capacità di metamorfosi. Juyà e Pulowi sono una coppia. Lui, unico e mobile, è lo sposo wayuu in perenne movimento tra le sue mogli, i suoi *putchi* e le sue mandrie. Lei, molteplice e fissa, è la sposa che ha il potere di riprodurre, trasformare (quindi guarire) e trasformarsi.

Pulowi è dispensatrice di morte e i fenomeni più temuti sono associati a lei: la fame, il naufragio, la profondità del mare (tra i pescatori) e il vento. Un'analogia rigida Juyà/vita Pulowi/morte, però, può risultare fuorviante perché Pulowi in certi casi è garante della conservazione della vita e, viceversa, Juyà può essere dispensatore di morte. L'origine mitica della mortalità umana a partire dalla quale si innesca un inesauribile ciclo vita/morte è incentrata, al pari del sistema giuridico wayuu, sul meccanismo di compensazione:

Il prezzo delle piogge e dei pascoli
 è la morte dei *guajiro* e di tutti i loro animali:
 gli uomini forniscono morti,
 in cambio, Juyà fornisce la pioggia alle famiglie dei morti.²²

La pioggia, dunque, è il compenso di Juyà alle famiglie dei morti ed è la risorsa che, in primo luogo, permette la sopravvivenza, fertilizza la terra e garantisce la ricrescita dei pascoli dopo la lunga stagione secca. Nel mito, che non possiamo riprodurre interamente, Juyà chiede ai Wayuu di fornire i morti per saldare un debito con Pulowi, ma, nel farlo, contrae egli stesso un debito con le famiglie dei defunti, un debito che compensa fornendo loro la pioggia e assicurando la continuità della vita del gruppo. La morte, la fecondità, la produttività della terra e il potere di guarigione sono dunque in stretta connessione simbolica.

²² Ivi, p. 81.

A modo di conclusione

Nella visione del mondo wayuu le trasformazioni della persona sociale, e le implicazioni rituali delle stesse, non si concludono con la morte biologica. Questa è infatti pensata in termini di «prima morte», un evento che non segna la fine definitiva, ma che apre una fase di margine in cui è ancora possibile mantenere una relazione con i vivi attraverso i sogni. La morte vera e definitiva è la seconda morte, che in molti sensi corrisponde anche alla morte sociale. La figura mitica del *wanulu* – indispensabile per la riproduzione della vita – rappresenta l'impermanenza dell'essere umano in quanto singolo. Poiché non c'è un'anima immortale, la trascendenza è legata inscindibilmente alla memoria che i vivi conservano della persona scomparsa, alla persistenza dell'*apushi*, la cui essenza condivisa rimane integra nonostante la morte dei suoi singoli membri, e alla permanenza delle ossa sepolte, segni indiscussi di un'appartenenza al territorio che trascende la dimensione individuale.

In quest'ottica, la distruzione del cimitero e la profanazione delle tombe commesse nel corso del massacro – al pari della distruzione delle capanne – sono aggressioni rivolte alla sfera simbolica, che, insieme alla violenza diretta, hanno colpito in profondità la comunità di Bahía Portete. Si tratta di una rottura violenta e imposta del corso della vita e del legame con il territorio, aggravata dall'impossibilità di ricorrere agli strumenti rituali condivisi per gestire e dare un senso alla morte. Queste circostanze, accanto all'estrema lentezza dei processi giudiziari e alla mancanza di giustizia, hanno reso quasi impossibile ritrovare un modo per sovrapporsi al dolore, per rielaborare la memoria e per intraprendere il difficile processo di tornare a vivere.

Riferimenti bibliografici

- DE MARTINO E., *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino 1958
- GOULET J.G., *El parentesco guajiro de los apüshi y de los oupayu*, Universidad Católica Andrés Bello-Instituto de Investigaciones Históricas-Centro de Lenguas Indígenas, Caracas 1978
- GOULET J.G., *Dreams and Visions in Indigenous Lifeworlds: An Experiential Approach*, «The Canadian Journal of Native Studies», 13 (1993), no. 2, pp. 171-98
- GUERRA CURVELO W., *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad wayuu*, Mincultura, Bogotá 2002
- HERTZ R., *Contributo a uno studio sulla rappresentazione collettiva della morte*, in *La preminenza della destra e altri saggi*, a cura di A. Prosperi, Einaudi, Torino 1994, 53-136
- *Informe de los Alaulayuu de Portete víctimas de la masacre del 18 de abril del 2004 sobre los hechos*, atti del processo giuridico, 2004 (Bogotá)
- ORGANIZACIÓN NACIONAL INDIGENA DE COLOMBIA, *Las verdades ocultas: que hay detrás de la masacre contra el pueblo Wayuu*, «Boletín del Área de Derechos Humanos y Consejo Nacional Indígena de Paz», 12 diciembre 2004, INIPU (Bogotá)
- PERRIN M., *La 'Ley guajira'. Justicia y venganza entre los guajiros*, «Cenipe», 9 (1984-85), pp. 83-118

- PERRIN M., *Le chemin des indiens morts*, Payot, Paris 1976 [trad. it. *Il sentiero degli indiani morti. Miti e simboli guajiro*, Franco Angeli, Milano 1986]
- REMOTTI F., *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino 1993