

#012 DEL MIEDO

A LA

RITOS MORTUORIOS Y PRÁCTICAS TRADICIONALES DEL DUELO EN TIEMPOS DE PANDEMIA

PAULO ILICH BAGGA,
JULIÁN GUTIÉRREZ-MARTÍNEZ,
DIANA QUIGUA,
JOHNATTAN GARCÍA RUIZ,
DAVID MURILLO

ACCIÓN

1. INTRODUCCIÓN	3
2. PRÁCTICAS CULTURALES TRADICIONALES FÚNEBRES Y RITUALES DEL DUELO EN COLOMBIA	11
VAUPÉS	11
LITORAL PACÍFICO	13
LA GUAJIRA	14
3. EXPERIENCIAS COMPARADAS CON OTRAS EPIDEMIAS: EL TRATAMIENTO DEL ÉBOLA EN ÁFRICA OCCIDENTAL	16
4. ALGUNOS IMPACTOS Y RESPUESTAS RECIENTES ANTE LA COVID-19	17
5. DUELO Y COVID-19: ESTÁNDARES Y RECOMENDACIONES INTERNACIONALES	18
6. RECOMENDACIONES PARA COLOMBIA	19
7. AGRADECIMIENTOS	21
8. REFERENCIAS	21

Ritos mortuorios y prácticas tradicionales del duelo en tiempos de pandemia

Paulo Ilich Bacca
Julián Gutiérrez-Martínez
Diana Quigua
Johnattan García Ruiz
David Murillo¹

1. INTRODUCCIÓN

Las prácticas de duelo y ritos mortuorios de los pueblos indígenas y afrodescendientes deben valorarse considerando las cosmologías y la praxis de los conocimientos ancestrales en relación con los territorios (1). Las cosmologías amerindias, como cualquier otro sistema de pensamiento, son formas de entender el mundo. Aunque estas cosmologías producen filosofías y antropologías únicas, una rama de la teoría antropológica y etnográfica ha establecido que una de sus características generales es la de ser *perspectivistas*. Se trata de la noción, en primer lugar, “de que el mundo está poblado por muchas especies de seres (además de los humanos propiamente dichos) dotados de conciencia y de cultura” y, en segundo lugar, “de que cada una de esas especies se ve así misma y a las demás especies de un modo bastante singular: cada una se ve así misma como humana, viendo a las demás como no humanas, esto es, como especies de animales o de espíritus” (2).

En efecto, las conceptualizaciones dominantes de las cosmologías indígenas han reconocido la importancia del derecho de libertad de cultos, olvidando, sin embargo, el pluriverso de seres orgánicos, inorgánicos y espirituales con los que las comunidades negocian la forma de entender la vida y la muerte. Como lo ha señalado Arturo Escobar, la existencia de cosmologías no occidentales supone la exploración de un

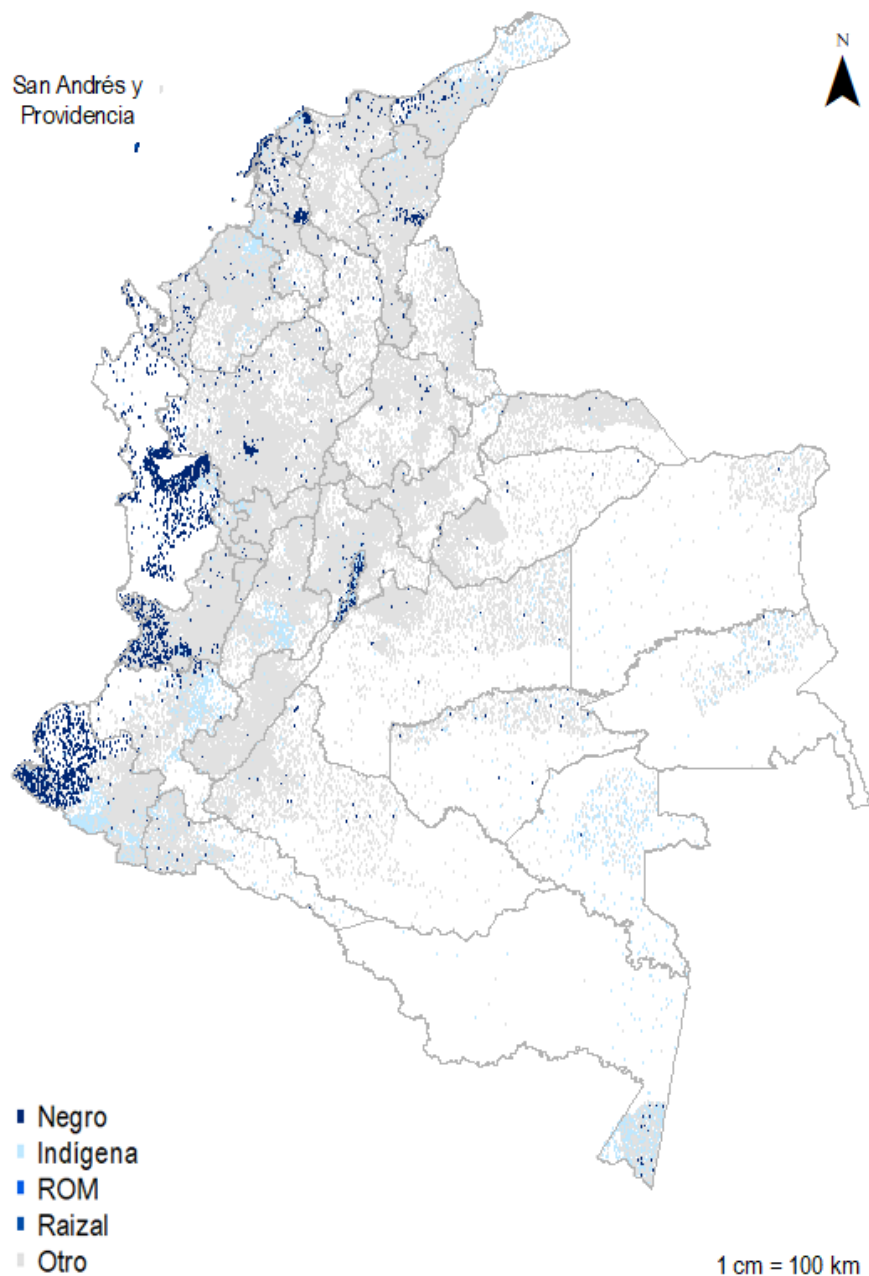
¹ Investigadores de las Líneas de Justicia Étnica y Racial y Justicia Económica de Dejusticia.

‘pluriverso conceptual’ en el que se gestan diferentes formas de ser en el mundo (3). En este sentido, el primer paso para entablar un diálogo intercultural entre prácticas de duelo y ritos mortuorios disímiles supone tanto el reconocimiento de las múltiples representaciones del mundo, como la posibilidad de cambiar los imaginarios de las ciencias y religiones occidentales mediante los conocimientos ancestrales (4).

En un primer nivel, es importante señalar que este tipo de traducción intercultural precisa la posibilidad de interactuar con las palabras y cosmologías no occidentales, como las indígenas, negras, afrodescendientes, raizales y palenqueras, cada una de ellas con sus singularidades y referentes territoriales, para transformar y enriquecer los conceptos de la tradición occidental. En tal sentido, no se trataría de hablar en nombre de los pueblos indígenas y afrodescendientes sino de tomar en serio sus propias cosmovisiones y sistemas de conocimiento (5). En este contexto, y considerando tanto que la Corte Constitucional de Colombia ha establecido que al menos 36 pueblos indígenas estarían en riesgo de exterminio físico y cultural (6), como la vulnerabilidad manifiesta que han mostrado los pueblos indígenas y afrodescendientes en el curso de la pandemia de la COVID-19, una de las principales preocupaciones de este tipo de diálogo es la lucha contra la desigualdad y el racismo estructural en los territorios indígenas y afrodescendientes (7).

La llegada de la COVID-19 hizo más evidente la fragilidad del sistema de salud público y el olvido institucional de los sistemas de salud tradicionales y, en consecuencia, la falta de diálogo intercultural. En este escenario, la ausencia de un enfoque diferencial para atender a los pueblos indígenas y afrodescendientes rurales y urbanos sigue poniendo en riesgo eslabones culturales que pueden ser considerados patrimonio inmaterial de la humanidad. Si consideramos los indicadores de incidencia, mortalidad, casos activos y letalidad presentados por el Instituto Nacional de Salud (INS), la Amazonía, el litoral Pacífico y el departamento de la Guajira, áreas geográficas caracterizadas por su riqueza cosmológica, lingüística y biocultural, aparecen altamente afectadas en el curso de la pandemia, como lo muestra la gráfica 1. Así, desde el punto de vista socioeconómico, la COVID-19 acentuó la marginalización y el riesgo de exterminio físico y cultural ya existente en estos territorios, mientras, desde una perspectiva sociocultural, se ha vuelto a generar un choque entre perspectivas occidentales y no occidentales de la vida y la muerte (7).

Gráfica 1. Distribución de los casos reportados de COVID-19 hasta el 25 de enero de 2021 por autorreconocimiento en los municipios del país²



Fuente: INS (8, 9) analizadas por Diana Carolina León Torres.

² El mapa señala una distribución aleatoria dentro de los límites del municipio de los casos reportados allí. No es una georreferenciación exacta a nivel latitud y longitud.

En un segundo nivel, resulta fundamental develar la riqueza epistemológica de las medicinas y antropologías afroindígenas y la importancia de sus narrativas sobre la vida y la muerte, para enfrentar, en consecuencia, el rol colonial desempeñado por la tradición científica occidental en el desmantelamiento de los sistemas de salud tradicionales. No se trataría de ajustar el conocimiento de los pueblos indígenas y afrodescendientes a los términos de la ciencia occidental, sino, más bien, de un intento de reconocer plenamente su derecho a la libre determinación ontológica, es decir, de su modo de ser, existir y percibir la realidad (10). Afrontar los retos metodológicos que supone ubicar los conocimientos ancestrales a la par de la ciencia occidental, supone, de un lado, prestar atención a la forma en la que los sujetos étnicos conciben la territorialidad y, del otro, trabajar solidariamente con sus comunidades de base para avanzar hacia la consolidación de sistemas de salud intercultural centrados en la cogeneración de conocimiento (11).

En el caso de los territorios indígenas y afrodescendientes, considerando su riqueza etnobotánica y de diversidad cultural, cobra especial importancia proteger los derechos a la salud, vida y bienestar de sus pueblos, que han estado históricamente en crisis. En este contexto, es importante anotar el hecho de que en zonas como Tumaco, Chocó, Amazonas y la Guajira —donde hay una mayor proporción de pueblos indígenas y afrodescendientes—, haya disminuido el nivel de contagio del virus pese a que, a inicios de la pandemia, estos lugares eran de alto riesgo. En tal sentido, es pertinente estudiar las medidas de autocuidado que han implementado los pueblos indígenas y afrodescendientes como ejemplos de buenas prácticas. Dentro de estas medidas se encuentra el control territorial junto con la medicina tradicional. Para el Proceso de Comunidades Negras (12), el uso de la medicina tradicional en este tipo de escenarios permite el libre desarrollo de la autonomía de la población y, debido a la falta de personal médico, infraestructura y elementos de bioseguridad, ha hecho que los conocimientos ancestrales se conviertan en el principal mecanismo de prevención de la enfermedad a lo largo del Pacífico. Dentro de los recursos ancestrales utilizados en los pueblos afro se encuentran las plantas, entre otras, el matarratón, la caraña, la mataandrea y brebajes como el anamú, el ron conúesto y la contra.

En el caso de los pueblos indígenas, la medicina tradicional utilizada se ha basado en la prevención y atención de la enfermedad. En este sentido, los pueblos indígenas ven la salud desde un punto de vista integral y holístico donde la mente, el cuerpo, el espíritu y el territorio determinan las condiciones en que viven de manera “sana” las comunidades. En medio de la pandemia, los pueblos indígenas, a partir del mandato de “volver al origen” establecido por autoridades y médicos tradicionales como

Mamos, Taitas, Jaibanas, Payés, sabedoras y sabedores, determinaron suspender actividades comunitarias, fortalecer el control de la movilidad en los resguardos, armonizar los sitios sagrados, exigir el cese al fuego por parte de los actores armados en sus territorios, fortalecer las huertas y cultivos propios con plantas medicinales, y cuidar de la familia, el territorio y la salud.

En los territorios indígenas andinos la estrategia de salud y cuidado contra la COVID-19 se enfocó en fortalecer la autonomía alimentaria base de las comunidades, enfocándose en rescatar alimentos propios como maíz, yuca, batata, ullucos, mejicanos, uvilla y habas. Junto a la guía de los sabedores y médicos tradicionales de las comunidades se desarrolló un proceso de investigación y rescate de las plantas medicinales para preparar baños, jarabes a base de plantas aromáticas deshidratadas y medicamentos homeopáticos para fortalecer el sistema inmunológico (13).

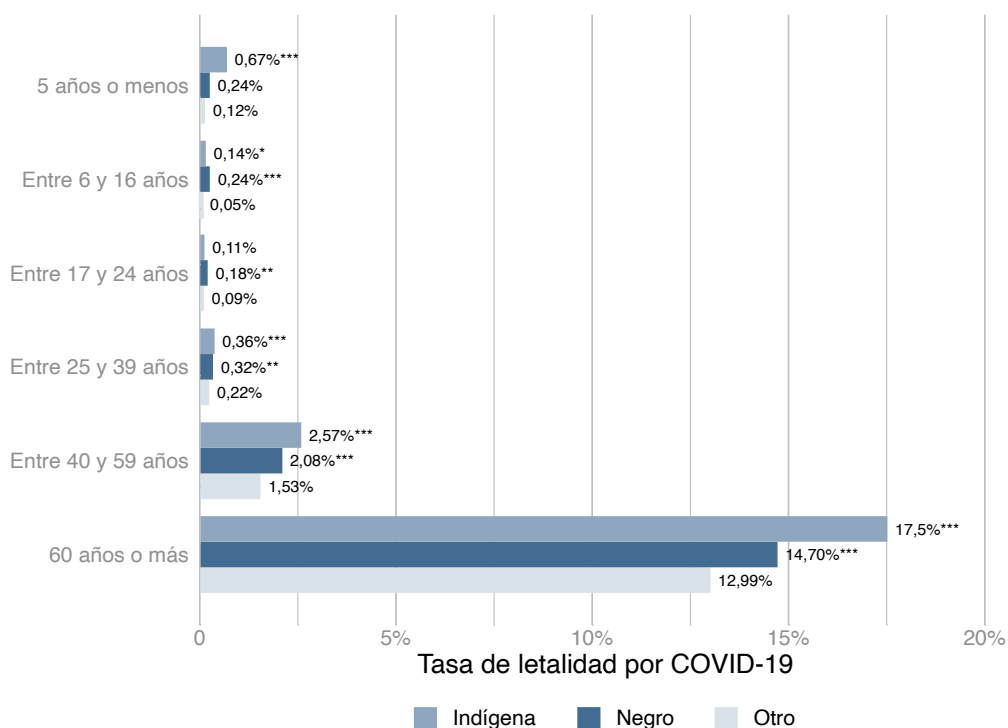
En el caso de la Amazonía, los tratamientos abarcan el uso del tabaco como antiséptico y la hierbaluisa como antiinflamatoria. Estas plantas son usadas en vaporizaciones mezcladas con Vick VapoRub. Los abuelos también hacen uso de los diferentes tipos de ají para purificar las vías respiratorias. Hacen uso del limoncillo, naranjo, guanábana, guayaba y acuden, en algunos pueblos, a las ceremonias de toma de yagé, con el fin de hacer limpieza y curación de la enfermedad a nivel físico y espiritual.

Para el pueblo Kankuamo, por ejemplo, es común usar plantas amargas para los rituales y las dulces para los baños y armonizaciones. Cuando las personas no tienen el virus o son asintomáticas toman un té o infusiones de una planta conocida como primavera. Cuando hay síntomas leves, se hacen vaporizaciones con eucalipto, hoja de naranjo, limonaria o jengibre para fortalecer el sistema inmunológico (14). Al estar ante síntomas del virus, el tratamiento contempla el uso del limón con ajo molido en agua y vaporizaciones con cordoncillo, yerbamala, manzanilla, tabaco, yerbaluisa y eucalipto, junto con medicinas alopáticas como aspirinas y naproxeno, recomendadas en el marco de la salud intercultural por los médicos no indígenas (14).

Adicionalmente, es importante mencionar que la pandemia ha tenido un impacto diferenciado y desigual que afecta especialmente a los pueblos indígenas y afrodescendientes. En un ejercicio que sumó el esfuerzo de varias organizaciones aliadas, y utilizando un modelo logit multivariado que considera los casos de COVID-19 registrados en las bases del INS, se pudo establecer que existe una relación entre la desigualdad estructural que padecen los pueblos indígenas y afrodescendientes y la incidencia de la COVID-19 en sus comunidades. El INS ha venido publicando de manera periódica boletines sobre la COVID-19 en la población afrodescendiente e

indígena, resaltando que el correcto uso de la variable étnica depende de tres factores: (i) de su correcto diligenciamiento por parte de los profesionales de la salud; (ii) del autorreconocimiento de la persona cuando se pregunta por esta variable y (iii) del listado censal que haga y tenga debidamente actualizado cada departamento. Sin tener en cuenta estos tres factores, puede presentarse un subregistro de casos de contagio en población étnica. Bajo estos criterios, la gráfica 2 muestra la tasa de letalidad en la población indígena, negra y otra, estandarizado por el grupo de edad.

Gráfica 2. Tasas de letalidad estandarizada por edad según la pertenencia étnica hasta el 25 de enero de 2021³



Fuente: INS (8, 9) analizadas por Diana Carolina León Torres

Tasa estadísticamente superior al grupo 'otro' con p-valores del 0,001***, 0,05** y 0,1*

Al 25 de enero de 2021, el INS reportó 1.972.345 casos, de los cuales el 2,59% había fallecido. Sin embargo, las tasas de letalidad en la población indígena (3,11%) y

³ Se excluye a la población raizal y rom, pues de estos dos grupos solo 9 personas son reportadas como fallecidas por COVID-19.

negra (3,15%) eran estadísticamente superiores a la media nacional en al menos 0,55 puntos porcentuales. Según la gráfica 2, la letalidad en la población negra era estadísticamente mayor a la tasa en la población 'otra' en todos los rangos de edad a excepción de los infantes de 5 años o menos. Para la población indígena, la tasa de letalidad solo no era distinta a la de otros en la población entre 25 y 39 años. En la población mayor de 60 años, estas tasas son entre 1,7 y 4,5 puntos porcentuales mayores para negros e indígenas respectivamente. Es en este grupo poblacional es donde la diferencia en la tasa de letalidad es más acentuada. Cabe resaltar que el reporte del INS solo señala que hay 86.635 casos en total entre la población indígena y negra.

Sin embargo, puede ser un subreporte de las entidades encargadas de informar la pertenencia étnica en las defunciones. En particular, de acuerdo con la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), al 13 de noviembre de 2020 se reportaron 35.012 casos confirmados (15). Señaló, adicionalmente, que 1209 personas fallecieron por este virus y que faltaban 20.177 casos por confirmar, lo cual hace que las cifras actuales del INS no den cuenta de los impactos reales del virus en los pueblos indígenas. En el caso de la Amazonía, al 10 de noviembre de 2020, la Red Eclesial Panamazónica indicó que en los departamentos de Amazonas, Caquetá, Guainía, Guaviare, Putumayo, Vaupés, Arauca, Casanare, Vichada y Meta se identificaron 21.654 casos confirmados de personas indígenas contagiadas y 750 fallecidas. Entre los pueblos más afectados se encuentran: Andoque, Bora, Cocamas, Kubeo, Matapi, Miraña, Tanimuca, Huitoto, Tikuna y Yucuna.

De esta manera, al analizar los factores asociados con la mortalidad se pudo determinar que una persona de la Amazonía tiene 1,53 más probabilidades de morir por COVID-19 que una persona de la región Andina, y 1,31 más probabilidades que en el resto del país (16). Por su parte, el Centro de Estudios Afrodiaspóricos de la Universidad ICESI de Cali determinó que la población afro tiene más probabilidades de morir después de contraer el virus que la población que no pertenece a pueblos indígenas o afrodescendientes. Así, cuatro meses después de detectado el primer caso de COVID-19 en Colombia, se encontró que las personas afro tienen 96% más posibilidades de ser hospitalizadas, 31,6% más posibilidades de ingresar a Unidades de Cuidados Intensivos (UCI), y 28% más riesgo de morir que la población no étnica (17).

Así, en el contexto de esta crisis, la primera tesis de este documento es que la proyección de políticas públicas de salud intercultural debe reconocer que desde la época colonial la ciencia occidental y la religión cristiana han sido la unidad de medida

de los conocimientos y la espiritualidad indígena y afro y, consecuentemente, que el silenciamiento de las medicinas tradicionales, sus cosmologías y sus prácticas de duelo ha sido la norma. La segunda tesis, por su parte, considera imprescindible tomarse en serio los saberes ancestrales. Ello implicaría que las ciencias sociales no se limiten a tomar estos conocimientos como objeto de estudio, sino que avancen hacia interpretaciones que tengan en cuenta la diversidad de cosmovisiones que pueblan el mundo. En este contexto, se podría avanzar hacia el reconocimiento de la paridad epistemológica de distintas tradiciones culturales y, de esa forma, acortar la distancia entre las medicinas occidentales y las medicinas tradicionales (18).

Cabe anotar que es en este escenario donde se ejercitan las representaciones del duelo y donde la eficacia de los derechos a la autodeterminación y a la salud intercultural cobran sentido frente al entendimiento práctico de los mundos de la vida y la muerte. En el actual contexto de pandemia ha aflorado la tensión entre la sacralidad de las prácticas de despedida y el riesgo sanitario de la expansión de la COVID-19, que, como ha quedado claro, no solo sobrepasó las fronteras de los territorios indígenas y afrodescendientes, instalándose en el corazón de ciudades cosmopolitas como Nueva York o Guayaquil, sino que comenzando 2021, rebrotó con intensidad en centros urbanos como Londres y Berlín que ya habían empezado sus campañas de vacunación. En medio del drama e incertidumbre que ha producido el actual momento histórico, las ceremonias de culto mortuario y el acceso a los cementerios ha sido prohibido. Estamos, en efecto, frente a un caso que requiere tanto afianzar la versatilidad con que los pueblos indígenas y afrodescendientes han acogido y transformado estándares de derechos humanos, como reafirmar el potencial epistemológico de sus cosmologías para afrontar la crisis global que estamos viviendo.

Dividido en cinco partes, este documento combina un enfoque antropológico que replica la descripción densa de trabajos etnográficos de largo aliento que han analizado los rituales de duelo del Vaupés, el Litoral Pacífico y la Guajira, con una perspectiva de derechos humanos que reivindica la interculturalidad y la diversidad cultural como piedra angular de la nación colombiana. En tal sentido, es importante mencionar que la exposición de las prácticas culturales tradicionales fúnebres en Colombia apela a herramientas heurísticas que explican los rituales de duelo. Somos conscientes, entonces, tanto de los problemas de plantear generalizaciones culturales, como de la necesidad de avanzar en la consolidación de políticas públicas interculturales. En el primer apartado se analizan las honras fúnebres del Noroeste Amazónico en las que hay una relación entre seres humanos, no-humanos y espi-

rituales, que interactúan en el rito del lloro (*Oino*) y que son representados por un atuendo ritual de máscaras-vestidos. En la segunda parte se introducen las prácticas mortuorias de los pueblos afrodescendientes del litoral Pacífico y se hace énfasis en la cosmología de los cantos que acompañan las diferentes ceremonias de duelo. En la tercera parte se presentan los ritos de paso con que el pueblo Wayúu une la vida con la muerte y lo individual con colectivo en su entramado cosmológico y social. La cuarta parte examina algunas experiencias comparadas de epidemias con el objetivo de precisar protocolos de buenas prácticas, con lo que se abre camino a la quinta parte, que cierra con una compilación de estándares internacionales sobre duelo y COVID-19 y de recomendaciones particulares para el caso colombiano.

2. PRÁCTICAS CULTURALES TRADICIONALES FÚNEBRES Y RITUALES DEL DUELO EN COLOMBIA

La muerte y el duelo son parte constitutiva de la forma en la que las culturas humanas proyectan la relación entre su mundo cotidiano y espiritual. En el caso de las comunidades étnicas en general y de sus eslabones en Colombia en particular, se puede afirmar que, de la misma manera que sus cosmologías no conciben la separación entre naturaleza y cultura, sus ritos mortuorios y ceremonias de duelo no contemplan la separación entre la vida y la muerte (19). En esta sección, acudiendo al repertorio de las antropologías de pueblos indígenas y afrodescendientes del Vaupés, el litoral Pacífico y la Guajira, respectivamente, se presentan aspectos generales de la forma en que estos puntos de vista repercuten en el entendimiento de la muerte y el duelo: las relaciones entre humanos, animales y espíritus en el plano cotidiano y cosmológico, las resonancias entre lo sacro y lo mundano por medio del canto y la danza y el fortalecimiento político de los lazos comunitarios en medio de las tradiciones fúnebres. Se trata, en efecto, de prácticas de apropiación y reapropiación cultural en las que los pueblos indígenas y afrodescendientes dialogan y luchan con la religión y la medicina que llegó en el curso del largo e inacabado proceso colonial.

VAUPÉS

En los pueblos indígenas amazónicos se pueden diferenciar tres momentos de los rituales fúnebres del proceso de transformación del estado del ser en el cosmos —todos articulados y complementarios (20)—. Estos rituales fúnebres para los pueblos indígenas como el Tukano, Makuna y Kubeo o Pamiva permiten asegurar la transi-

ción de la muerte como camino hacia la maloca ancestral del clan del difunto y liberar a sus familiares de las enfermedades que motivaron su fallecimiento. Para el pueblo Pamiva o Kubeo, el proceso se vive en tres momentos, en el primero se logra que el mundo orgánico de la ‘carne’ asentado en la genealogía materna sea disuelto. En el segundo se garantizan los lazos solidarios entre parientes, neutralizando tanto la sospecha de potenciales victimarios humanos como el peligro que puedan representar animales y ‘diablos’, seres espirituales encarnados en las máscaras. En el tercero las máscaras son quemadas y sus almas se desplazan a sus malocas ancestrales, al mismo tiempo, se incineran los huesos del difunto que, vertidos en chicha, transmitirán su sabiduría a sus parientes y liberarán su alma hacia las malocas ancestrales. En este ciclo, animales y humanos retornarán de sus malocas ancestrales a ‘nuestro’ tiempo-espacio garantizando la proliferación de la vida de la siguiente manera:

- (i) Al momento de la muerte (*Yaino*) se realiza un entierro primario. En esta etapa solo participa la autoridad espiritual (*Payé*) y los familiares y parientes cercanos. El cuerpo se acomoda en posición fetal, se envuelve dentro de una hamaca o en una canoa y se cubre la cara con una cuya o totuma. Posteriormente, en el centro de la maloca, lugar donde se intercambian saberes y se practican las ceremonias, se excava una tumba donde se depositan a los difuntos con sus pertenencias.
- (ii) Luego de 10 años después del enterramiento, se lleva a cabo la ‘ceremonia del lloro’ (*Oino*) en la que participan las máscaras que representan a animales y ‘diablos’ para que el alma pueda viajar a la maloca de sus ancestros. Esta ceremonia se realiza en tres días y como parte de ella se obliga a abandonar e incinerar la casa del difunto para deshacer las trazas de su presencia. En la ceremonia participan los parientes cercanos, miembros de los clanes del pueblo indígena y el Payé. Durante el rito, los hombres visten, danzan y cantan cubiertos por las máscaras. En esta ceremonia se liberan las almas, de manera que las de los ‘diablos’, animales y el difunto irán a sus propias malocas. El camino de tránsito a sus lugares en el cosmos implica dejar la expresión material de los seres en la tierra para darle paso a liberar la parte inmaterial o almas que viajan a las malocas (21).
- (iii) Alrededor de un mes después de la ceremonia del (*Oino*), se realiza la exhumación e incineración de los huesos del difunto que pulverizados y vertidos en chicha (*kuan-coro*) son consumidos por los familiares y se procede a la quema de las máscaras.

Actualmente, como consecuencia de la colonización de las misiones católicas y evangélicas en toda la Amazonía, y particularmente en el Vaupés, la práctica de estos rituales se ha transformado, de modo que una especie de sincretismo ha mezcla-

do los rituales católicos con los tradicionales. Sin embargo, los procesos de resistencia y fortalecimiento organizativo han llevado a volver a retomarlos y, con la guía de los mayores y sabedores, tratan de mantener la su práctica. En tiempos de pandemia este proceso se encuentra amenazado debido a las medidas de control estatal que restringe el acceso de los familiares a los difuntos y que difícilmente adaptan sus protocolos a estas prácticas culturales sobre el duelo y la muerte, que no solamente son necesarias para el tránsito de los difuntos sino para prevenir las enfermedades y amenazas de toda la comunidad, lo cual amenaza su pervivencia.

LITORAL PACÍFICO

Los alabaos y los gualíes o chigualos son géneros de la música sacra del Pacífico colombiano que hacen parte central de los rituales mortuorios de las comunidades negras. Los alabaos (canto para los adultos) y gualíes (canto para los niños y niñas) son recitales y cantos de alabanza y exaltación que se dan en torno a la velación de una persona que hace parte de la comunidad. El sentido ritual de los cantos se fundamenta en los diferentes tonos de la voz (22) y el tambor (23), que juntos o separados configuran una sofisticada conversación con el mundo de los difuntos, el de su familia y el de sus allegados. La liturgia de duelo afrodescendiente se conoce con el nombre de *Velorios* y *Santos Vivos* y consta de varios procedimientos y ceremonias, entre ellos:

- (i) *Agonía*. Momento en que el saber comunitario identifica la inminencia de la muerte, activando, en consecuencia, la solidaridad con el entorno de quien se prepara para el tránsito a una nueva vida.
- (ii) *Muerte*. Va más allá del deceso e incluye las preparaciones mortuorias que abonan el camino para la velación, rezos, cantos y/o bailes en honor al difunto.
- (iii) *Velorio*. Empieza en la intimidad del entorno familiar y termina junto a la comunidad en el cementerio.
- (iv) *Entierro*. Tiene lugar en el tránsito de la salida del féretro del velorio y su sepultura en el campo santo.
- (v) *Novena*. Son los nueve días posteriores a la sepultura que comienzan cuando los deudos retornan al hogar honrando al ausente con rezos, alabaos y un altar en su nombre.

En el contexto de este repertorio ritual, es importante mencionar que las serenatas afrodescendientes encarnan la africanía, es decir, las reapropiaciones y reinterpretaciones de la memoria y el saber ancestral de África, a la postre, el único patrimonio que se le permitió traer a las personas esclavizadas a las Américas (22). Por tal motivo, en este documento se inscriben a los alabaos y gualíes en este marco de referencia, haciendo eco de las aproximaciones teóricas y metodológicas que han cuestionado la forma en que se han invisibilizado los aportes de las comunidades negras, afrodescendientes, palenqueras y raizales a la construcción de la nación colombiana. Particularmente, se retoma la iniciativa de un trabajo interdisciplinario que criticó la forma en que el Museo Nacional de Colombia venía reproduciendo la historia oficial de la nación. Dicho proyecto incluyó la presencia de cantaoras, cantaores, líderes comunitarios y académicos y señaló que la música tanto para los africanos como para sus descendientes “es el lenguaje de la verdad, indispensable para activar el vínculo de la gente con la naturaleza y el pasado” (22).

Visto desde la cosmovisión de las comunidades negras, la constante comunicación y relacionamiento entre los vivos y los muertos en la velación es muy importante, pues son los vivos quienes permiten que el espíritu de la persona muerta pueda llegar a la luz por medio del cumplimiento de todos los rituales ancestrales. Existen cuatro elementos materiales que deben estar presentes siempre en los procesos de velación: (i) velas, que representan la luz que debe seguir el difunto, (ii) cruz, que simboliza el luto, (iii) flores, que armonizan el altar y que aparecen en estado natural y artificial y (iv) una mariposa, que representa el hecho de que el espíritu ha encontrado la luz.

El acompañamiento por parte de la familia y la comunidad inicia desde que la persona se encuentra enferma y finaliza treinta días después de muerta. Durante este periodo, la persona nunca se encuentra sola. Sin embargo, en el marco de la pandemia de la COVID-19, no se puede realizar ninguna de estas prácticas culturales, las personas enfermas y los que fallecen no pueden tener el acompañamiento ancestral, lo que genera una ruptura de la tradición cultural y espiritual en la comunidad negra del Pacífico colombiano.

LA GUAJIRA

La muerte es para los Wayúu el acontecimiento social más importante, pues marca el primer paso en la transformación del alma (aa'in), que prepara su viaje final hacia 'Jepira', lugar donde habitan eternamente los ancestros como 'yolujas'. Por eso, el Wayúu muere dos veces. En su primer velorio y entierro (*Alapajaa*), el alma se separa

de su cuerpo y se convierte en ‘yoluja’; años después, en su exhumación y segundo velorio (*Anajanaa*), el alma parte definitivamente a este espacio de ‘Jepira’ (24).

Para el primer velorio (*Alapajaa*) se corre la voz entre parientes y amigos de la región, quienes acuden a la casa del difunto para acompañarlo durante tres o cuatro días. El cuerpo es preparado, lavado y puesto en el ataúd. A aquellos que llegan se les brinda café, tabaco, plátanos, ron y se sacrifican varias reses, carneros y chivos (25), pues estos alimentos le darán sustento “a su nueva morada en Jepira” (26). En este tiempo, aquel es llorado y rodeado constantemente, de modo que se sienta acompañado y querido en el lento paso hacia la muerte (27). Finalmente, pasado el tiempo de *Alapajaa*, el cuerpo es llevado por todos hacia el cementerio. Allí, los Wayúu lo acompañan una vez más, pues si parten rápidamente el *mülliashi* (difunto) “puede sentirse abandonado, y su espíritu no podrá conseguir la paz” (21).

El segundo velorio (*Anajanaa*) se da años después. Una mujer Wayúu del mismo clan, acompañada nuevamente de familiares y amigos del difunto, exhuma y limpia los restos y los pone en una *Jula’a* o vasija de barro, que descansará sobre un chinchorro. Allí comienzan nuevamente los llantos rituales alrededor del fallecido, un velorio que dura varios días, acompañándolo en su viaje hacia *Jepira*. Finalmente, los restos en el *Jula’a* son colocados en el osario familiar (20).

Estas prácticas fúnebres cumplen múltiples funciones sociales como “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” (22). Pero, además, en la cosmovisión Wayúu el no realizar estos rituales fúnebres puede traer consecuencias. En este viaje hacia el infinito (*Atamuinree*), el *yoluja* puede convertirse en lluvia (símbolo de fertilidad y prosperidad) o en *wanülüü* (enfermedad, hambre o muerte) (22). Sin embargo, “esto es peor cuando es una mujer, porque como nunca se va a *Jepira* puede afectar las siguientes generaciones, los siguientes nacimientos” (23). Por esta razón, es fundamental desde la cosmovisión Wayúu el respeto por el cuerpo, la tradición mortuoria y el duelo, expresados también en las relaciones especiales con el territorio ancestral, que sin embargo se han visto desconocidas por las autoridades sanitarias durante la pandemia por COVID-19. En Colombia, por ejemplo, varios casos de cremación, que fueron denunciados por familiares y autoridades (28), han llevado a buscar proteger sus derechos a sus prácticas mortuorias tradicionales y al duelo mediante acciones judiciales (29).

3. EXPERIENCIAS COMPARADAS CON OTRAS EPIDEMIAS: EL TRATAMIENTO DEL ÉBOLA EN ÁFRICA OCCIDENTAL

Como ya se propuso, en numerosas ocasiones las prácticas mortuorias y del duelo han sido vistas como un obstáculo para la implementación de políticas de control del contagio ante brotes epidémicos (30). Sin embargo, las prácticas tradicionales de los pueblos indígenas y afrodescendientes y diferentes grupos étnicos en el mundo también han sido un aliado importante en su contención (31). Gran parte de la preocupación radica, entonces, en cómo garantizar un tratamiento cultural y tradicionalmente adecuado de los fallecidos, pero minimizando las posibilidades de transmitir la enfermedad.

Un buen ejemplo de manejo respetuoso, que dialogue con las prácticas tradicionales es, precisamente, la estrategia utilizada en África occidental con el brote de ébola de 2014. En su momento, la Organización Mundial de la Salud estableció unas pautas para el tratamiento de los cuerpos sin tener en cuenta las tradiciones de las comunidades en relación con la muerte y el duelo. Algunas prácticas como la cremación o los entierros sin consentimiento de los familiares eran abiertamente contrarias a las tradiciones comunitarias.

En Liberia, la cremación de los fallecidos generó tal desconfianza entre las comunidades que estas terminaron por no reportar los casos, realizar enterramientos secretos o, incluso, sobornar a las autoridades sanitarias y poder así llevar a cabo su duelo (32). En Sudán del Sur las comunidades se rehusaban a tomar las vacunas, a acceder a los puestos de salud y a realizar los enterramientos de acuerdo con lo dicho por el gobierno. No obstante, la estrategia gubernamental giró hacia el trabajo con las comunidades para establecer sistemas de vigilancia basados en los servicios de salud tradicionales —que promovieran, además, el uso de las vacunas— (27), construyendo relaciones de confianza y diálogos interculturales para que “las comunidades piensen como epidemiólogos y los epidemiólogos piensen como las comunidades” (33). Este ejercicio, del que parten la mayoría de intentos de diálogo intercultural, suelen debatirse también entre el éxito o fracaso del trabajo de base y el establecimiento de un diálogo entre iguales donde tomarse en serio el pensamiento del Otro sea una condición *sine qua non*. En últimas, el reto no consiste en interpretar al Otro sino en cambiar la forma de ser mediante el diálogo de saberes (4).

Así, en el caso de Liberia, la respuesta fue ganarse la confianza de líderes e instituciones tradicionales en programas dirigidos a las comunidades, con un trabajo conjunto entre sanadores tradicionales y el personal de salud. La transformación

del imaginario colectivo y cultural acerca de la etiología de la enfermedad contribuyó para el éxito en la contención del brote del Ébola en 2014, sumado al cambio en las posturas de algunos gobiernos sobre las prácticas tradicionales para prevenir el contagio de la enfermedad. Ahora bien, aunque este tipo de ejercicios traductivos son urgentes y necesarios, la distancia entre las prácticas mortuorias de los pueblos indígenas y afrodescendientes y el enfoque científico que analiza a las pandemias desde el punto de vista epidemiológico es aún enorme. En tal sentido, el reto de dialogar entre iguales supone entrar en diálogo con el punto de vista del otro, en este caso particular, la aceptación de los beneficios que ha traído el desarrollo de la medicina occidental y, a la vez, la importancia de la medicina ancestral, no como un sistema de creencias sin validación científica, sino como un punto de vista frente a la propia medicina occidental y la cosmología que la sustenta.

4. ALGUNOS IMPACTOS Y RESPUESTAS RECIENTES ANTE LA COVID-19

Las restricciones sociales implementadas para disminuir el contagio durante la pandemia de COVID-19 han generado modificaciones sustanciales en los ritos fúnebres, un fenómeno que ha demostrado afectar la salud de las personas que enfrentan un duelo y que han implicado cambios en la manera como se realizan (34). En Italia, ante un aumento inusitado de muertes por el nuevo virus, únicamente se permitieron cremaciones y se prohibió la participación de personas en los entierros (35). Muchos países implementaron restricciones similares. En la India, muchas familias de tradición hindú se vieron imposibilitadas de llevar las cenizas de sus seres queridos al río Ganges, mientras que en China los familiares debían apartar turnos para recoger las cenizas de los fallecidos que no pudieron ser reclamadas durante dos meses de cuarentena estricta (36). En Estados Unidos aparecieron plataformas como GatheringUs, TribuCast, One Room, Midwest Stream o Viewneral, las cuales se ofrecen como soluciones para que las personas puedan asistir a distancia a los funerales (37). Este tipo de innovaciones, sin embargo, hacen que personas mayores que tienen mayor riesgo de complicaciones por COVID-19 y que por lo tanto no pueden asistir a los eventos, requieran apoyo para descargar y acceder al servicio (38). Pero, especialmente, no responden a las necesidades y cosmovisiones de los pueblos indígenas y afrodescendientes, cuyo acceso a servicios como el internet son sumamente precarios.

La pandemia no solamente ha afectado a los familiares y allegados de la persona que fallece, los trabajadores de los servicios fúnebres también enfrentan un riesgo

alto riesgo de contagio y en su salud mental que limita sus servicios a la comunidad (39). Por ejemplo, en el judaísmo existe una tradición conocida como *tohorah*, la cual consiste en lavar el cuerpo del difunto a mano para purificarlo y prepararlo para ser enterrado (40). Los voluntarios que realizan este trabajo en su mayoría son adultos mayores que han tenido que abandonar esta práctica, mientras que quienes deciden hacerlo tienen que usar implementos de bioseguridad y recortar el tiempo de esta actividad que antes podía tomar una hora y que ahora se realiza en 30 o 15 minutos para disminuir el riesgo (41). En países musulmanes como Pakistán o Turquía, en donde también se realiza una limpieza del cuerpo del difunto, tuvieron que implementar modificaciones a este ritual bien sea con elementos de protección o limitando el número de participantes (36).

5. DUELO Y COVID-19: ESTÁNDARES Y RECOMENDACIONES INTERNACIONALES

Este tema y la necesidad de incluir un enfoque diferencial ha representado, a la vez, una enorme preocupación para diferentes organismos internacionales de protección de derechos humanos, como expertos en materia de salud global, quienes han resaltado la necesidad de hacer compatible el tratamiento adecuado de los cuerpos con COVID-19 con el respeto del derecho al duelo y a la libertad de cultos.

Por un lado, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos se ha pronunciado en múltiples ocasiones sobre la obligación de respetar el derecho al duelo en el marco de las medidas tomadas por la COVID-19. La CIDH llama a los Estados a respetar y garantizar los derechos de familiares de las personas fallecidas, y permitir los ritos mortuorios de manera adecuada, con ocasión de la no entrega oportuna de los cuerpos o la directa cremación y sepultura por las autoridades sanitarias (42). Esta resalta su importancia en relación con los pueblos indígenas y afrodescendientes, ya que la imposibilidad de realizar los rituales fúnebres o de acudir a los sitios sagrados constituyen serios obstáculos al ejercicio de su cosmovisión y religiosidad, que afectan severamente su identidad e integridad cultural (43).

La Organización Mundial de la Salud se ha pronunciado en el mismo sentido en relación con los entierros tradicionales (44). Ha dicho, en específico, que se debe respetar siempre la cultura local. Para su desarrollo, toda persona que prepare al difunto en un entorno comunitario debe ponerse guantes y cubrirse ojos y boca, no debe besar al difunto y debe estar expuesto al cadáver el menor tiempo posible, evitando, en

todo caso, que niños, personas mayores de sesenta años y aquellas que presenten comorbilidades participen en la preparación. Además, los familiares y amigos que participen del entierro, de conformidad con las costumbres locales, deben mantener una distancia mínima de un metro del cadáver y, aunque los entierros no se deben demorar, según el respeto de las costumbres tradicionales que incluyen rituales más prolongados, deberían incluir el menor número de asistentes posible, manteniendo entre ellos el distanciamiento social.

Recientemente, la Sala de Coordinación y Respuesta Oportuna e Integrada a la crisis en relación con la pandemia de la COVID-19 (SACROI-COVID19) y las relatorías especiales (RELE y REDESCA) de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, publicaron una guía práctica donde se preguntan ¿Cuáles son los estándares para garantizar el respeto del duelo, los ritos funerarios y homenajes a las personas fallecidas durante la pandemia de COVID-19? (45). En esta, la CIDH parte de reconocer que las restricciones que se han generado con ocasión del fallecimiento de personas con COVID-19 “pueden afectar el proceso de duelo de sus familiares y seres queridos y pueden vulnerar derechos tutelados en el marco jurídico interamericano”.

En el contexto regional, dice la CIDH, se han presentado al menos dos grandes problemas con las políticas adoptadas con los gobiernos: primero, la imposibilidad de repatriar a las personas fallecidas, cuyos cuerpos son cremados en el país de residencia, inclusive en aquellos casos donde la cremación va en contra de sus creencias y, segundo, que algunas comunidades étnicas no logran acceder a los cuerpos para realizar los ritos de acuerdo con su cosmovisión. En tal sentido, el documento establece la obligación de preservar la dignidad humana en la manipulación del cadáver bajo cualquier circunstancia, respetando las creencias y las culturas de las personas, especialmente aquellas de los pueblos indígenas y afrodescendientes. Asimismo, garantizar el derecho a la consulta previa, libre e informada que tengan en cuenta debidamente las posiciones y tradiciones relacionadas con los ritos funerarios de los pueblos y comunidades, con mecanismos específicos de participación social para garantizar e incorporar las diferentes prácticas tradicionales en los protocolos diseñados para estos efectos (41).

6. RECOMENDACIONES PARA COLOMBIA

Fundamentados en una perspectiva intercultural que se toma en serio la forma en la que las sociedades humanas clasifican y ordenan el mundo, este documento

ha querido retomar la diferencia antropológica entre la posibilidad de ejercer las prácticas de duelo con plena autodeterminación ontológica (“buena muerte”), y las disrupciones de los ritos de tratamiento de los cuerpos de los difuntos durante la pandemia (“mala muerte”). Así, teniendo en cuenta las particularidades de los territorios indígenas y afrodescendientes en Colombia, se presentan las siguientes recomendaciones para esta crisis global como para unas próximas más focalizadas, pero con un impacto similar:

1. Las diferentes instituciones del Estado que participan de alguna manera en las prácticas mortuorias y de duelo deben propiciar diálogos interculturales basados en el principio de igualdad. Entre ellas se incluye al Ministerio del Interior, al Ministerio de Salud y Protección Social, al Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses en el plano nacional, y a las gobernaciones, alcaldías, policía y Empresas Sociales del Estado en el plano territorial. Esto implicaría que sean las organizaciones y comunidades étnicas las que apliquen los protocolos sanitarios a sus prácticas mortuorias y de duelo. En tal sentido, no se debería implementar ninguna medida en el curso de la pandemia, sin obtener el consentimiento libre, previo e informado de las comunidades étnicas.
2. El Estado debe recopilar, analizar y gestionar, en coordinación y cooperación con las instituciones organizativas y representativas de los pueblos indígenas y afrodescendientes, la información para proyectar protocolos de prácticas interculturales de ritos mortuorios y de duelo, información que, además, deberá ser pública en los distintos idiomas de los pueblos indígenas y afrodescendientes. A su vez, se deben hacer todos los esfuerzos necesarios para que estas prácticas sean conocidas por todos los colombianos como parte de su identidad. Eso incluye, por ejemplo, elevar este conocimiento al ámbito de la educación en salud en donde los profesionales en formación amplíen su conocimiento frente al impacto cultural en el estado de salud y bienestar de las diferentes comunidades del país. El aprendizaje debe ser a doble vía.
3. Las instituciones del Estado mencionadas anteriormente, y bajo el liderazgo del Ministerio del Interior, deben adoptar medidas estructurales que generen políticas públicas interculturales partiendo de los derechos de libre determinación y participación que asiste a los pueblos indígenas y afrodescendientes. En tal sentido, es fundamental impulsar y fortalecer los sistemas de salud culturalmente diferenciados y adecuados, considerando a la vez, tanto las particularidades de los ritos mortuorios y de duelo de cada comunidad como la coordinación interjurisdiccional entre el Estado y las autoridades indígenas.

4. El Estado debe fortalecer la interacción entre las medicinas tradicionales y occidentales, considerando las prácticas mortuorias y de duelo de los pueblos indígenas y afrodescendientes, con el fin de garantizar espacios y acciones de diálogo intercultural que conduzcan a tomarse en serio las fuentes de pensamiento de estos pueblos. Esto implica, de la misma forma, una articulación con las instituciones de salud intercultural, que integran ejercicios de medicina indígena y medicina alopática, cuyo trabajo con las comunidades desde el territorio determinará el éxito de las medidas que se tomen.
5. El Estado debe tomar medidas concretas para respetar las relaciones que los pueblos indígenas y afrodescendientes tejen entre vivos y muertos. Dichas medidas deberán incluir reapropiaciones culturales en tiempos de pandemia lideradas por las autoridades tradicionales, entre ellas, se podrían incluir, altares domésticos, entierros diferidos y ritos de solidaridad colectiva a las comunidades étnicas afectadas por la pandemia.

7. AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a Olimpia Palmar y César Arismendi por sus aportes y conversaciones; a Diana León, por su valiosísima colaboración en el chequeo de los datos estadísticos y en las gráficas explicativas que acompañan este documento; y a Juana Dávila y Gabriel Nemogá por sus comentarios y sugerencias, que ayudaron a mejorar este documento tanto en lo formal como en lo sustantivo. El esfuerzo e inteligencia de todas y todos hicieron de esta una verdadera pieza colectiva. Cualquier vacío o imprecisión es, sin embargo, responsabilidad exclusiva de los autores.

8. REFERENCIAS

- (1) Duchesne, W. J. Caribe. *Caribana: Cosmografías Literarias* **86**(1), 121-124 (2018).
- (2) Viveiros de Castro, E. V. *La Mirada del Jaguar: Introducción al Perspectivismo Amerindio*. (Tinta limón ediciones, 2013). Disponible en: <https://circulosemiotico.files.wordpress.com/2012/10/eduardo-viveiros-de-castro-la-mirada-del-jaguar.pdf>
- (3) Escobar, A. *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. (Duke University Press, 2018). Doi: <https://doi.org/10.1215/9780822371816>

- (4) Bacca, P. Indigenizing International Law and Decolonizing the Anthropocene: Genocide by Ecological Means and Indigenous Nationhood in Contemporary Colombia. *Maguaré*, **33**(2) (2019). Doi: <https://doi.org/10.15446/mag.v33n2.86199>
- (5) Vanzolini, M. The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman. *Common Knowledge* **23**(3) (2017). Doi: <https://doi.org/10.1215/0961754x-3988468>
- (6) Corte Constitucional de Colombia. Auto 004 de 2009, M. P. Manuel José Cepeda Espinosa
- (7) Bacca, P., Quigua, D. & Murillo, D. *Pandemia y Territorios Étnicos: colonialismo ayer y hoy*. (Dejusticia, 2020). Disponible en: <https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2020/08/9-PANDEMIA-Y-TERRITORIOS-ETNICOS.pdf>
- (8) Instituto Nacional de Salud (INS). 'Covid-19 en Colombia'. *COVID-19 en la población indígena en Colombia* (INS, 2020). Disponible en: <https://www.ins.gov.co/Noticias/Paginas/coronavirus-poblacion-indigena.aspx>
- (9) Instituto Nacional de Salud (INS). 'Covid-19 en Colombia'. *COVID-19 en la población afrocolombiana en Colombia* (INS, 2020). Disponible en: <https://www.ins.gov.co/Noticias/Paginas/coronavirus-poblacion-afrocolombiana.aspx>
- (10) Viveiros de Castro, E. V. Cannibal Metaphysics. *Common Knowledge* **22**(1), 131-132 (2016). Doi: <https://doi.org/10.1215/0961754x-3323169>
- (11) Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). *¿Qué pasaría si la Escuela...? 30 de Construcción de una Educación Propia* (2013). Disponible en: <http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/files/1014/5615/3700/pebi.pdf>
- (12) Proceso de Comunidades Negras. *Pandemia, conflicto y territorios en la región del pacífico y caribe: un análisis de los impactos a las poblaciones negras, afrodescendientes, raizales y palenqueras* (2020). Disponible en: <https://renacientes.net/blog/2020/12/09/pandemia-conflicto-y-territorios-en-la-region-del-pacifico-y-caribe-un-analisis-de-los-impactos-a-las-poblaciones-negras-afrodescendientes-raizales-y-palenqueras/>
- (13) Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). *Plan de acción ante la peste (COVID-19) en la zona del Norte del Cauca* (2020). Disponible en: <https://www.cric-colombia.org/portal/plan-de-accion-ante-la-peste-covid-19-en-la-zona-norte-del-cauca/>
- (14) Agencia Anadolu. *La medicina tradicional con la que los pueblos indígenas de Colombia hacen frente al COVID-19* (2020). Disponible en: <https://www.aa.com.tr/es/mundo/la-medicina-tradicional-con-la-que-los-pueblos-ind%C3%ADgenas-de-colombia-hacen-frente-al-covid-19/1858464>
- (15) Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). *Boletín 052 Sistema de Monitoreo Territorial – Smt (Onic) Información Para Proteger La vida y los territorios* (ONIC, 2020). Disponible en: <https://www.onic.org.co/comunicados-osv/4081-boletin-052-sistema-de-monitoreo-territorial-smt-onic-informacion-para-proteger-la-vida-y-los-territorios>
- (16) Dejusticia et al.. *Solicitud de Audiencia Temática ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos Sobre “La Crisis Histórica de la Vulneración del Derecho a la Salud, Vida*

- y Bienestar de Pueblos Indígenas Develada por la COVID-19 (Dejusticia, 2020). Disponible en: <https://www.dejusticia.org/organizaciones-de-la-sociedad-civil-le-pedimos-a-la-cidh-una-visita-oficial-a-colombia/>
- (17) Centro de Estudios Afrodiaspóricos. *Sistema de Inteligencia Epidemiológica para Decisiones Informadas en los Territorios* (Siediter, 2020). Disponible en: <https://pacificotaskforce.com/datos-covid-19-quistado/>
 - (18) Wagner, R. *The Invention of Culture*. (University of Chicago Press, 1981).
 - (19) Descola, P. Beyond nature and culture. In *The Vicissitudes of Totemism* (Ed. Lucas, G.) (Routledge, 2015). Doi: <https://doi.org/10.4324/9780429483714-8>
 - (20) Chaumeil, J. P. Bones, flutes, and the dead: Memory and funerary treatments in Amazonia. *Time and memory in indigenous Amazonia: Anthropological perspectives*, 243-283 (2007).
 - (21) Correa, F. Máscaras funerarias pãmiwa (cubeo). *Sobre humanos y animales en el Noroeste Amazónico. Objetos como testigos del contacto cultural: perspectivas interculturales de la historia y del presente de las poblaciones indígenas del alto río Negro (Brasil/Colombia)* (Gebr. Mann Verlag, 2018).
 - (22) Arocha, J., Botero, J., Camargo, A., González, S., Lleras, C. & del Mar Moreno, L. *Velorios y santos vivos: Comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. (Museo Nacional de Colombia, 2008).
 - (23) Barriga Monroy, M. L. Historia del tambor africano y su legado en el mundo. *El artista: revista de investigaciones en música y artes plásticas*, 1, 30-48 (2004).
 - (24) Nájera Nájera, M., & Lozano Santos, J. *Curar la carne para conjurar la muerte. Exhumación, segundo velorio y segundo entierro entre los wayuu: Rituales y prácticas sociales*. (Boletín de Antropología, 2009).
 - (25) Montaña Salas, L. A. Las ceremonias ancestrales y tradicionales de la etnia Wayúu, un estudio a través de su ceremonial y protocolo. *Revista Estudios Institucionales*, 4(6), (2017). Doi: <https://doi.org/10.5944/eeii.vol.4.n.6.2017.18995>
 - (26) Paz Reverol, C. Los ritos de muerte y dobles enterramientos en el pueblo wayuu. *Interacción y perspectiva: Revista de Trabajo Social*, 8(1), 67-92 (2018).
 - (27) Palmar, O. Entrevista con Olimpia Palmar, comunicadora Wayúu (2020, mayo). [Comunicación personal].
 - (28) Semana. Wayúus se oponen a cremación de familiares fallecidos por coronavirus. *Semana* (2020). Disponible en: <https://www.semana.com/nacion/articulo/wayuus-se-oponen-a-cremacion-de-familiares-fallecidos-por-coronavirus/670805/>
 - (29) El Espectador. Líderes wayuu instauran tutela luego de la cremación de tres miembros de su comunidad. (*El Espectador*, 2020). Disponible en: <https://www.elspectador.com/noticias/nacional/lideres-wayuu-instauran-tutela-luego-de-la-cremacion-de-tres-miembros-de-su-comunidad-articulo-920608/>

- (30) Lamin, S. A. & Teboh, C. Situational Analysis of the Emergence and Spread of Ebola in Sierra Leone. *Global Social Welfare*, **4**, 41-49 (2017). Doi: <https://doi.org/10.1007/s40609-016-0049-1>
- (31) Grant, C. *Ebola preparedness and traditional healers in South Sudan*. Helpdesk Report (2018).
- (32) Manguvo, A., & Mafuvadze, B. The impact of traditional and religious practices on the spread of Ebola in West Africa: Time for a strategic shift. *The Pan African medical journal* (**Suppl 1**)9 (2015). Doi: [10.11694/pamj.suppl.2015.22.1.6190](https://doi.org/10.11694/pamj.suppl.2015.22.1.6190)
- (33) Parry, C. M. Ebola: How a people's science helped end an epidemic. *International Affairs* **93**(2) 485-486 (2017). Doi: <https://doi.org/10.1093/ia/iix043>
- (34) Cardoso, É. A. de O., Silva, B. C. de A. da, Santos, J. H. dos, Lotério, L. dos S., Accoroni, A. G., & Santos, M. A. dos. The effect of suppressing funeral rituals during the COVID-19 pandemic on bereaved families. *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, **28**, e3361 (2020). Doi: <https://doi.org/10.1590/1518-8345.4519.3361>
- (35) Ussai, S., Armocida, B., Formenti, B., Palestra, F., Calvi, M., & Missoni, E. Hazard Prevention, Death and Dignity During COVID-19 Pandemic in Italy. *Frontiers in Public Health*, **8**, 509 (2020). Disponible en: <https://doi.org/10.3389/fpubh.2020.00509>
- (36) Frayer, L., Estrin, D., & Arraf, J. *Coronavirus Is Changing The Rituals Of Death For Many Religions*. NPR.Org (2020, abril 7). Disponible em: <https://www.npr.org/sections/goatsandsoda/2020/04/07/828317535/coronavirus-is-changing-the-rituals-of-death-for-many-religions>
- (37) Muturi, I., Freeman, S., & Banner, D. Virtual Funerals: A Feasible and Safer Option During the COVID-19 Pandemic. *Journal of the American Geriatrics Society* (2020). Doi: <https://doi.org/10.1111/jgs.16774>
- (38) Carr, D., Boerner, K., & Moorman, S. Bereavement in the Time of Coronavirus: Unprecedented Challenges Demand Novel Interventions. *Journal of Aging & Social Policy*, **32**(4-5), 425-431 (2020). Doi: <https://doi.org/10.1080/08959420.2020.1764320>
- (39) Van Overmeire, R., & Bilsen, J. COVID-19: The risks for funeral directors. *Journal of Public Health*, **42**(3), 655-655 (2020). Doi: <https://doi.org/10.1093/pubmed/fdaa089>
- (40) Tohorah. En A. Berlin (Ed.), *The Oxford dictionary of the Jewish religion* (2nd ed). (Oxford University Press, 2011).
- (41) Melamed, S. 'We ask forgiveness from the dead': Why Jewish volunteers are washing bodies in a pandemic. *The Philadelphia Inquirer* (2020). Disponible en: <https://www.inquirer.com/news/philadelphia-chevra-kadisha-coronavirus-covid-pandemic-ritual-cleaning-tahara-20200528.html>
- (42) Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). *Pandemia y Derechos Humanos en las Américas* (OEA, 2020). Disponible en: <https://www.oas.org/es/cidh/decisiones/pdf/Resolucion-1-20-es.pdf>

- (43) Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). *Respeto al duelo de las familias de las personas fallecidas en la Pandemia del COVID19* (OEA, 2020). Disponible en: <https://www.oas.org/es/cidh/prensa/comunicados/2020/097.asp>
- (44) Organización Mundial de la Salud (OMS). *Prevención y control de infecciones para la gestión segura de cadáveres en el contexto de la COVID-19* (OMS, 2020). Disponible en: <https://apps.who.int/iris/handle/10665/331671>
- (45) Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). *¿Cuáles son los estándares para garantizar el respeto del duelo, los ritos funerarios y homenajes a las personas fallecidas durante la pandemia de COVID-19?* (OEA, 2020). Disponible en: <http://www.oas.org/es/cidh/prensa/comunicados/2020/254A.pdf>

**RITOS MORTUORIOS Y PRÁCTICAS TRADICIONALES
DEL DUELO EN TIEMPOS DE PANDEMIA**

Paulo Ilich Bacca, Julián Gutiérrez-Martínez,
Diana Quigua, Johnattan García Ruiz y David Murillo

Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad,
Dejusticia

Calle 35 N° 24-31, Bogotá, D.C.

Teléfono: (57 1) 608 3605

info@dejusticia.org

<https://www.dejusticia.org>

ISSN 2711-3701

Este texto puede ser descargado gratuitamente en

<https://www.dejusticia.org>



Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
Atribución - No Comercial - Compartir Igual

Corrección de textos: Alejandra Torrijos Martín

Diagramación: Diego Alberto Valencia

Diseño cubierta: S & Co.

Bogotá, marzo de 2021

Editorial Dejusticia

Bacca, Paulo.

Ritos mortuorios y prácticas tradicionales del duelo en tiempos de pandemia / Paulo Ilich Bacca, Julián Gutiérrez-Martínez, Diana Quigua, Johnattan García Ruiz, David Murillo. -- Bogotá: Editorial Dejusticia, 2021.

25 páginas; gráficas; 24 cm. -- (Del miedo a la acción; 12)

ISSN 2711-3701

1. Ritos mortuorios 2. Covid-19 3. Afrodescendientes 4. Indígenas
5. Marginalización I. Tít. II. Serie.