

EL ENDOCANIBALISMO EN LOS RITUALES FUNERARIOS DEL PUEBLO YANOMAMO

Endocannibalism in the funeral rituals of Yanomamo's people

JESÚS MARÍA APARICIO GERVÁS¹
(UNIVERSIDA DE VALLADOLID)

CHARLES DAVID TILLEY BILBAO²
(UNIVERSIDAD DE SALAMANCA)

Resumen

El pueblo yanomamo se configura como una sociedad con una rica y compleja cosmovisión, que origina un modo peculiar de entender e interpretar el mundo. Dentro del sistema cultural de este pueblo, los rituales funerarios se articulan como una práctica compleja mediante la cual, la sociedad yanomami establece una conexión entre diversos aspectos relacionados con sus creencias sobre la vida y la muerte. Uno de los elementos centrales de estos rituales funerarios, lo constituye la práctica del endocanibalismo, articulándose ésta como un hecho clave que facilita la comprensión del significado cultural de la muerte en el interior de la sociedad yanomami. La ingesta del "principio vital" presente en el individuo (*pei ke mi amo*), esencia del ritual funerario durante la ceremonia intercomunitaria (*reaho*), constituye no sólo la sublimación espiritual del grupo, sino también la génesis de vínculos materiales, alianzas políticas e intercambios comerciales imprescindibles para la propia subsistencia del grupo. Y es precisamente, desde esta nueva perspectiva sociocultural, desde donde realmente cobra especial importancia su significado en los rituales funerarios.

Palabras clave: Yanomamo, rituales funerarios, endocanibalismo, *reaho*.

Abstract

The yanomamo people are configured as a society with a rich and complex world view, which causes a peculiar way of understanding and interpreting the world. Within this cultural system, the funeral rituals are articulated as a complex practice whereby the ya-

¹ Departamento de Didáctica de las Ciencias Experimentales, Sociales y de la Matemática. Facultad de Educación y Trabajo Social. Universidad de Valladolid. aparicio@sdcs.uva.es

² Instituto de Iberoamérica (USAL). tilixanadu@hotmail.com

nomami society, establishes a connection between various aspects of their beliefs on life and death. One of the central elements of these funeral rituals, is the practice of endocannibalism, a key fact which facilitates the understanding of the cultural meaning of death, within the yanomami society. This practice is done during an intercommunity meeting, where various political alliances and trades are conducted. In our work, through the analysis of yanomamo's endocannibalism, we aimed to address in depth, the study of funeral rituals carried out by this society. The intake of "vital principle" present in the individual (*pei ke my amo*), which is the essence of the funeral ritual ceremony during intercommunity meeting (*reaho*), is not only the spiritual sublimation of the group, but also the genesis of material ties, political alliances and trade essential to the very survival of the group. And it is from this new sociocultural perspective, that the meaning of endocannibalism in funeral rituals of the pueblo yanomamo acquires importance.

Key Words: Yanomamo, funeral rituals, endocannibalism, *reaho*.

1. Introducción

La práctica de los rituales funerarios del pueblo yanomamo, se configura como un hecho cultural complejo y apasionante, pero que necesita mostrar su verdadero significado. Es pues, desde esta perspectiva, desde donde pretendemos enfocar nuestra investigación y poder ofrecer un conjunto de respuestas, desde un análisis objetivo y pormenorizado, que favorezca una mejor comprensión y posterior interpretación del suceso. De igual manera, se pretende también demostrar cómo el significado atribuido a la muerte dentro de un determinado sistema cultural, se encuentra intrínsecamente relacionado con la cosmovisión que emana del propio sistema. Cosmovisión que no sólo permite comprender el significado cultural que presenta la muerte en una determinada sociedad, sino también algunos de los aspectos culturales relacionados con ella, como son los propios rituales funerarios.

Dentro de las prácticas funerarias realizadas por el pueblo yanomamo, podemos observar que los rituales se estructuran en diversas fases o momentos. Una de estas fases consiste en la realización de un encuentro intercomunitario, denominado *rehao* o *rehau*. Esta fase de los rituales, se caracteriza por la consecución de diversos acuerdos políticos y comerciales y por la realización de un acto de endocannibalismo. Dicha práctica, objeto central de nuestra investigación, se configura como un elemento de vital importan-

cia para poder comprender y analizar correctamente el conjunto de los rituales funerarios llevados a cabo por este pueblo.

La realización del canibalismo¹ ritual es un hecho bastante infrecuente en las diferentes sociedades, culturas y grupos humanos actuales, tal vez por ello, su interés ha crecido de forma exponencial entre los investigadores y antropólogos que buscan las razones, o cuando menos alguna explicación, sobre las causas que originan dicha práctica. Así, en el campo del conocimiento científico de la Antropología, el canibalismo ritual ha sido investigado en los más diversos contextos culturales y desde aquellos enfoques metodológicos, a veces tan distintos y diversos, como pudieran ser el materialismo cultural, el estructuralismo o el funcionalismo, por citar algunos ejemplos. En este sentido, nuestra investigación no surge desde un enfoque metodológico concreto y determinado, más bien al contrario, pretende desarrollarse como una aproximación interdisciplinaria al hecho cultural, enriquecido por la diversidad y los diferentes puntos de vista que pueden alcanzarse desde distintas posibilidades metodológicas.

Respecto al canibalismo cultural, somos conscientes de que éste se configura como una práctica que sólo puede ser entendida en el seno de aquel grupo humano que la lleva a cabo, es decir, en su propio contexto cultural.

2. Marco conceptual: endocanibalismo y exocanibalismo

Queremos comenzar realizando algunas consideraciones previas sobre nuestro objeto de estudio, con el propósito de delimitar su praxis. Entendemos pues el endocanibalismo, como aquella práctica cultural que se enmarca dentro del canibalismo ritual, consistente en el consumo de carne u otras sustancias de procedencia humana, llevado a cabo de una manera ritual. El canibalismo ritual, por tanto, tiene lugar dentro de un contexto determinado, se practica en el marco de un sistema de creencias y se articula a través de unas pautas concretas de realización, en contraposición a otros tipos de canibalismo, sujetos a situaciones de supervivencia, o a contextos derivados de patologías o enfermedades mentales.

¹ Aunque en ocasiones, los términos canibalismo y antropofagia se utilizan como sinónimos, estos designan prácticas diferentes. El canibalismo consiste en la práctica de alimentarse de miembros de la misma especie. Por su parte, el término antropofagia hace referencia al hecho de comer carne humana. Aunque los dos términos, canibalismo y antropofagia, utilizados en un contexto apropiado, son válidos para referirse a la ingesta de carne humana por miembros de nuestra especie, en este trabajo utilizaremos preferentemente el término canibalismo, dando por sobreentendido que se trata del acto de alimentarse de miembros de la misma especie, realizado por seres humanos.

Fuentes antropológicas tradicionales, atendiendo a la procedencia de la carne o a las sustancias a consumir, hacían ya una clara distinción entre endocanibalismo y exocanibalismo, entendiéndose el primero como aquél ritual en el que las sustancias que se consumían provenían de los miembros del grupo de pertenencia; mientras que en el segundo, procedían de miembros ajenos al grupo.

Otra diferencia importante entre estos dos conceptos, deriva del tipo de cadáver utilizado en el ritual funerario. Así, en los rituales en los que se practica el endocanibalismo, la procedencia de los cadáveres se corresponde con miembros fallecidos del propio grupo (canibalismo funerario); mientras que en los rituales exocanibalistas (también conocidos como canibalismo bélico), su procedencia derivaba de la práctica violenta desarrollada contra individuos ajenos al grupo de pertenencia, como podemos observar, en síntesis y para una mejor comprensión, en la tabla siguiente:

Canibalismo ritual	En base a la producción (obtención) de la carne o sustancias
Endocanibalismo o canibalismo funerario	La carne o sustancias a ingerir se obtienen de los cuerpos fallecidos de los miembros pertenecientes al propio grupo
Exocanibalismo o canibalismo bélico	La carne o sustancias a ingerir se obtienen de los cuerpos de individuos ajenos al propio grupo, mediante la violencia

TABLA 1. *Clasificación del canibalismo ritual.* (Elaboración propia)

Compartimos la afirmación de M. Harris (2008:251), cuando señala que “el endocanibalismo es un aspecto de los rituales funerarios”, enmarcando su estudio en el ámbito cultural religioso. Es pues, en este contexto, tan diferente y complejo dependiendo de cada cultura, desde donde realmente debe comprenderse esta práctica ritual. Va a depender, por tanto, del sistema de creencias religiosas y de la cosmovisión de los pueblos que practican este tipo de rituales, quienes den un significado propio a este hecho cultural.

3. Marco referencial y contextual: el pueblo yanomamo

No va a ser hasta bien entrado el siglo XVIII, concretamente en el año 1758, cuando una expedición realizada por la comisión encargada de delimitar las fronteras entre

Brasil y Venezuela, aporta la primera referencia bibliográfica de la que tenemos constancia sobre la existencia del pueblo yanomamo. En los años posteriores, comerciantes del caucho y exploradores ávidos por realizar nuevos descubrimientos, protagonizarán nuevos encuentros con los yanomamo. Así, Pablo Anduce (Bello, 2009: 19), señala que “...la expedición de Hamilton Rice tuvo contacto con ellos y su fracaso influyó en que se considerara a los indígenas [...] como salvajes antropófagos que huían de todo contacto.”

De todos modos, estamos seguros que existieron otros contactos previos, pues es bastante probable que los yanomamo hayan sufrido previamente algunas de las consecuencias de la colonización portuguesa y de su expansión colonial en el área amazónica, (Kelly y Carrera, 2007: 326), como también así lo señala Marcus Colchester (Bello, 2009: 19):

Su sobrevivencia, es en gran medida el resultado de su relativo aislamiento del resto de la Amazonía [...] No obstante, su aislamiento no ha sido completo, [...] Nuevos cultivos introducidos al continente por los españoles y portugueses, pueden haber entrado en el área Yanomami en el siglo XVII. Establecieron contacto con comerciantes del caucho en 1930. Las herramientas de acero comenzaron a reemplazar las hachas de piedra hacia la mitad del siglo XIX.

Si bien es cierto, que hasta la década de 1940, el pueblo yanomamo se mantuvo en una situación de relativo aislamiento respecto a la sociedad no indígena, a partir de este momento, se establecieron en su territorio las primeras misiones religiosas, formadas por católicos salesianos y evangelistas de Misiones Nuevas Tribus, junto con el Servicio Estatal de Protección de los Indígenas (S.P.I.).

Treinta años más tarde, concretamente durante la década de 1970, diversos proyectos de desarrollo orquestados por Brasil y Venezuela provocaron en la población yanomami grandes epidemias que causaron importantes pérdidas demográficas, degradación sanitaria y, en algunas áreas geográficas, graves fenómenos de desestructuración social (Albert, 1999)². A partir de 1975, el Proyecto de Relevamiento de los Recursos Amazónicos (R.A.D.A.M.), detecta la existencia de importantes yacimientos minerales en el territorio yanomamo. Este hecho desencadena una invasión de buscadores de oro o *garimpeiros* que encuentra su punto álgido en la década de 1980 y que continúa hasta nuestros días. Este flujo de trabajadores del oro, provocó nuevos contagios y enfermedades

² Véase <http://pib.socioambiental.org/es/povo/yanomami/print>

que, según algunas estimaciones, llegaron a causar la muerte al 20% de la población en tan sólo siete años³.

Finalmente y tras una larga campaña en defensa de sus derechos, en el año 1992 se crea en Brasil el denominado “Parque Yanomamo” y los *garimpeiros* fueron expulsados. No obstante, los buscadores de oro en la actualidad continúan adentrándose en su territorio, generando tensiones y conflictos entre las diferentes comunidades.

En la actualidad, el pueblo yanomamo se asienta mayoritariamente en el estado venezolano de Amazonas, en los afluentes del Orinoco y a ambos lados de la frontera entre Venezuela y Brasil. Tiene una población estimada de 25.000 individuos (Kelly y Carrera, 2007). Habitan tradicionalmente en aldeas abiertas denominadas *shabonos*, construidas en forma circular y en las que pueden vivir cincuenta o sesenta personas y, si son grandes, pueden llegar a estar habitadas incluso por más de trescientos individuos, en grupos de familias. Los *shabonos*, se constituyen como unidades económico-políticas con un alto grado de autonomía, manteniendo a su vez, relaciones comerciales y políticas con las aldeas vecinas, y conformándose de esta manera entre ellas, redes de alianzas. La cosmovisión construida por este pueblo es de una gran riqueza y complejidad, por lo que creemos necesario destacar a continuación, dentro del marco contextual de nuestro artículo, algunos aspectos de la misma, que consideramos de suma importancia para poder comprender posteriormente, el significado cultural de la muerte en esta sociedad.

4. Cosmovisión del pueblo yanomamo

En nuestro análisis, no pretendemos profundizar en el conocimiento ni la dinámica cultural del pueblo yanomamo, sino interesarnos y acercarnos a aquellos aspectos y singularidades culturales que de alguna manera, resulten relevantes para el estudio de sus prácticas funerarias. Y va a ser, desde la propia cosmovisión del pueblo yanomamo, desde donde emerjan de manera especial dos aspectos destacados de su cultura que, estamos seguros, se vinculan perfectamente a sus rituales funerarios. Nos estamos refiriendo, a la estructuración del cosmos y a la concepción del individuo, como describimos a continuación:

³ Datos de Survival internacional. <http://www.survival.es/indigenas/yanomami/intrusos#main>

4.1 La estructuración del Cosmos

La cosmovisión del pueblo yanomamo (Chagnon, 1997), se estructura en cuatro regiones o capas, situadas en forma de estratos. La capa superior o *Duku kä Misi*, se configura como la más antigua y en la que se originó el cosmos, que posteriormente cayó sobre las inferiores. La capa intermedia, o *Hedu kä Misi*, se encuentra diferenciada en dos niveles: superior e inferior. En el nivel superior, se localizan las aldeas, cultivos, plantas, animales,..., y es el lugar donde moran las almas de los difuntos. En el nivel inferior, que es visible desde la tierra, es donde se encuentran todos los cuerpos celestes. El *Hei kä Misi*, cuya génesis se debe a la ruptura y caída de un trozo de *Hedu kä Misi*, es el lugar donde habitan los yanomami y en el que se origina la vida terrenal. Por último, la región inferior, que recibe el nombre de *Hei tä Bebi*, es una zona estéril donde habitan los seres más despiadados, *Amahiri-theri*, que capturan las almas de los niños para devorarlas. Para Lizot (2007), existe aún otro nivel, denominado *hetu misi suwë pata*, situado en el estrato más inferior, es decir, debajo del *Hei tä Bebi*, y es donde residen enormes lombrices, configurándose como un espacio relacionado con la putrefacción.

4.2 El individuo

Dentro de la cosmovisión del mundo yanomamo, también creemos que es necesario prestar atención a la compleja concepción metafísica que se tiene del individuo y en especial, a aquellos aspectos relacionados con las prácticas funerarias. Así, y siguiendo las investigaciones de Lizot (2007: 290-291), el individuo se encuentra conformado por el *noreshi*, al que define como el “*doble animal de una persona*”, cuyo destino es idéntico al del individuo. El *noreshi* vive, crece y muere, paralela y separadamente al individuo. Por otro lado, el elemento sustancial y más importante, que además forma parte inseparable de la persona, lo constituye el *pei ke mi amo*, al que Lizot (2007: 291-292) define como “*el principio vital*” presente en el individuo, y que tan sólo los seres humanos poseen. Por último, el autor menciona la existencia del *pei no uhutipi*, un reflejo inmaterial del individuo, pero que, a diferencia del *pei ke mi amo* no es exclusivo de los seres humanos, sino también de cualquier otro animal. Cuando el individuo muere, el *pei no uhutipi* se transforma en un espectro denominado *pore*, que recorre errante la tierra. Este espectro puede ser agresivo y causar enfermedades, especialmente contra sus enemigos. Para Lizot, el *pei ke mi amo* constituye la esencia de la vida y en consecuencia, su desaparición, provocaría irremediablemente la muerte del individuo. El *pei no uhutipi*, en cambio, representa “*una fuerza*

que se proyecta fuera del ser” (Lizot, 2007: 293), que con la muerte, se transforma en *pore*.

Daniel de Barandiarán (Delgado, 2009: 12-13), configura al individuo desde cuatro estructuras: tres internas y una externa. Así, desde la visión interior, define al *noreshi* como “*el espíritu inmortal o verdadero Yo*”, que una vez muerto el cuerpo material y a través del ritual de la cremación, retornará con los antepasados, ascendiendo a la región donde habitan las almas. Las otras dos estructuras las define como: *no-porepi* o *nobolebé*, que representan el calor interno que se genera en la persona y le otorga la vida, y el *toholilí*, que constituye “*el soplo vital, sustanciado en la respiración como manifestación interna del calor interno*” (Delgado, 2009: 13). Además de estos tres elementos internos, existe el *hekura*, encargada de suministrar la energía al cuerpo y al espíritu desde el exterior. El *hekura* es el doble animal que anima al *noreshi*. No obstante la figura del *hekura* es mucho más compleja y amplia, tratándose de una esencia del espíritu-energía progenitor de todos los miembros de una misma especie. (Delgado, 2009)

5. Los rituales funerarios del pueblo yanomamo

El proceso de la muerte en las comunidades yanomami, conlleva la realización de una serie de prácticas y rituales funerarios, que en síntesis, podemos estructurar en dos fases diferentes. La primera consiste, principalmente, en la cremación del cuerpo del difunto y en la trituration de los huesos resultantes, recogándose con sumo cuidado todos los restos convertidos en ceniza para su posterior almacenamiento y custodia. La segunda, consiste en la realización de una ceremonia intercomunitaria (*reaho*) en la que se produce un encuentro con todos los familiares y amigos del difunto. A su vez, estas dos fases, podemos dividir las en otras dos subfases diferentes, como podemos observar, en síntesis también, en la tabla siguiente, para su mejor comprensión:

Fases	Subfases
1 Primera fase	1.1 Cremación del cadáver
	1.2 Trituración de los huesos (<i>paushimou</i>)
2 Segunda fase	2.1 Preparativos para el encuentro intercomunitario
	2.2 Encuentro intercomunitario (<i>rehao</i>)

TABLA 2. Estructuración de los rituales funerarios. (Elaboración propia)

5.1 Primera fase de los rituales funerarios

El desarrollo habitual de la primera parte de los rituales funerarios, como ya hemos señalado, consiste en la cremación del cuerpo. Cuando un individuo muere, la comunidad comienza a proferir grandes lamentos y señales de dolor, que tienen como objetivo elogiar y recordar al difunto. Desde ese mismo momento en el que fallece el individuo, su nombre ya no podrá volver a ser pronunciado. Paralelamente, se destruyen todas sus pertenencias personales, bien arrojándolas al fuego, bien dejándolas pudrirse o bien tirándolas a un río⁴. “...*toda huella que pudiera despertar el recuerdo del difunto debe ser destruida...*” (Lizot, 2007: 306).

Al día siguiente, las mujeres adultas que tienen lazos familiares con la persona fallecida, se pintan la cara de negro (el color negro, al igual que para otras muchas culturas, simboliza la muerte), mientras los hombres se adornan con brazaletes hechos con plumas de guacamayo. El cuerpo del fallecido también se prepara con diferentes adornos y pinturas. En el centro del *shabono*, se construye una pira funeraria de forma rectangular, en la que se coloca el cadáver para proceder a su incineración. Mientras el cuerpo se va consumiendo por el fuego y el humo comienza a ascender, se escuchan los lamentos de sus seres más queridos, acompañados por todos los presentes en el ritual. El control de la pira funeraria “*es mantenido a raya por el chamán, para evitar que los demonios de la enfermedad que contiene contaminen a los vivos*” (Lizot, 2007: 307). Normalmente los niños y los ancianos son trasladados fuera de la aldea, para evitar esta contaminación, e incluso los hombres, después de la cremación, suelen también lavar sus arcos y flechas. Posteriormente, se revisa la pira para comprobar que el fuego ha quemado totalmente el cadáver, prestando especial atención al hígado, pues si no se hubiera quemado bien, se consideraría como una señal de que el difunto habría cometido incesto (Chagnon, 1992).

Una vez reducido totalmente el cuerpo a cenizas y huesos, sus familiares masculinos recogen cuidadosa y meticulosamente los restos (incluidos dientes y huesos), para guardarlos en un lugar seguro (que generalmente es un cesto recubierto de hojas), depositándolo después bajo el techo del *shabono*. El siguiente paso consiste en avisar al resto de familiares que habitan en otros *shabonos*, mediante el envío de varios mensajeros. Su llegada a la aldea del difunto, provoca la génesis de un nuevo ritual funerario: *el paushimou*.

⁴ En el caso de que sean materiales de difícil descomposición, o no los consuma el fuego, como por ejemplo los machetes.

El paushimou, consiste en la trituración de los huesos y dientes resultantes de la cremación, que es llevada a cabo también por los familiares masculinos del difunto. Para ello, utilizan un mortero ritual funerario, confeccionado especialmente para cada persona fallecida. Una vez reducidos los restos a un fino polvo, son depositados en unos recipientes, normalmente de calabaza y pintados de rojo con adornos de plumas blancas y sellados con cera de abeja. Finalmente, estos recipientes se reparten entre los familiares del difunto y se depositan igualmente, bajo el techo de sus respectivos *shabonos*. Lizot (2007: 308) señala al respecto que, “...es fundamentalmente un rito de reinserción. Es una manera de decir, por lo menos simbólicamente, que el muerto pertenece todavía a la comunidad, y que va a ser comido por ella”.

Subfases	Características
Cremación del cuerpo	<ul style="list-style-type: none"> - Comienzo del duelo - Adornos y pinturas corporales - Se realiza en el <i>shabono</i> - Debe arder todo el cuerpo - La comunidad evita la contaminación - Recogida cuidadosa de todo el material óseo resultante de la cremación
Trituración de los huesos resultantes hasta obtener un fino polvo (<i>paushimou</i>)	<ul style="list-style-type: none"> - Participan familiares del difunto que viven en otros <i>shabonos</i> - Se realiza en un mortero ritual - Llevada a cabo por familiares masculinos. - Recogida del polvo resultante en un recipiente - Reparto de los contenedores con el polvo resultante de la trituración de los huesos, entre los familiares más cercanos

TABLA 3. Desarrollo de la primera fase de los rituales funerarios. (Elaboración propia)

Una vez realizada la primera fase de los rituales funerarios, la comunidad regresa paulatinamente a sus actividades cotidianas. El tiempo que deben permanecer las cenizas del difunto custodiadas en el *shabono*, dependerá de varias circunstancias⁵, pero

⁵ Los rituales funerarios difirieren, además de en las distancias temporales, también en su forma de realización dependiendo del status de la persona fallecida y de las circunstancias en que acaeció su muerte. Si el fallecido es un hombre asesinado a manos de sus enemigos, sólo las mujeres ingerirán las cenizas provenientes de la cremación y esto ocurrirá en la víspera de un ataque de venganza (que puede demorarse varios meses). En el caso de que el fallecido sea un niño, las cenizas vendrán ingeridas únicamente por sus padres. En nuestro trabajo hacemos referencia exclusivamente a la muerte natural de un adulto.

siempre es necesario que pasen varios días antes de realizar la segunda fase de los rituales funerarios, consistente en un encuentro intercomunitario denominado *reaho* o *reahu*, como ya hemos señalado anteriormente.

5.2 Segunda fase de los rituales funerarios

La segunda fase de los rituales funerarios, se inicia con un ciclo de visitas llevado a cabo por mensajeros pertenecientes a la comunidad del fallecido, quienes se desplazan hasta los *shabonos* vecinos, con el objeto de, además de anunciar la muerte del individuo, invitar, no sólo a los familiares del difunto, sino también a todos sus amigos y allegados, a participar en el *reaho*.

Mientras tanto, en el *shabono* donde ha perecido el individuo, los hombres realizan una expedición de caza, denominada *heniyomou huu*, con el fin de abastecerse de carne previamente a la llegada de los invitados. Esta cacería, cuando se realiza por motivos fúnebres, viene precedida por el *heri*, que consiste en la realización de una serie de cantos y bailes por los jóvenes de la comunidad y se desarrolla durante cinco o seis noches. Posteriormente se desarrolla la expedición de caza *henoyimou huu*, que suele durar en torno a cuatro o seis días, finalizando en el momento en el que los cazadores han conseguido suficiente carne para agasajar a los huéspedes que vendrán con motivo del encuentro funerario intercomunitario (Lizot, 2007). Las mujeres, por su parte, durante este tiempo, se dedican a preparar el *shabono* de cara al encuentro (principalmente en tareas de limpieza, ornamentación, preparación del *carato*⁶ de plátano,...).

Algunos días después de que se haya realizado la invitación a los amigos y familiares del difunto de otros *shabonos*, estos parten hacia la comunidad donde se realizará el *reaho* en la fecha indicada. Al llegar, acampan a las afueras del pueblo a la espera de una invitación "formal" para iniciar el ritual. Cuando todo está dispuesto, los visitantes entran en el *shabono* dando comienzo en su plaza central a un tipo de baile ritual conocido como *praiiai*. Finalizado el baile, los invitados son agasajados, desarrollándose en toda la aldea un interesante período de descanso, que a la vez, se complementa con intensas prácticas sociales, mientras se come, se bebe y se toma *yakoana*⁷.

⁶ El *carato* es un alimento similar a una sopa.

⁷ El alucinógeno, llamado *yakoana*, está formado por la resina seca y pulverizada de la cáscara interna del árbol *Virola*. También es conocido como *yopo* o *epená*.

Posteriormente tiene lugar la ceremonia en la que se produce la ingesta de las cenizas del cadáver. Los hombres (familiares y amigos del difunto), se colocan en círculo en el centro del *shabono* y beben el *carato* de plátano, donde previamente se han vertido y mezclado las cenizas.

Pronto, los sollozos redoblan, hombres y mujeres se agrupan alrededor del fogón en donde se desata la totuma funeraria; se destapa quitando la cera, el polvo es cuidadosamente vertido en una olla llena de sopa de plátano, el responsable mezcla todo lentamente con la punta de la mano derecha, los llantos, el ruido de los arcos y de las flechas entrecuchadas se amplifican. Calabazas de sopa con las cenizas se ofrecen sucesivamente a los parientes cercanos del difunto, ya sean hombres o mujeres. [...] La sopa, a veces muy caliente, debe ser ingerida de una sola vez. Ninguno de los que consuman las cenizas del difunto comerá carne ese día por temor a enfermar. (Lizot, 2007: 316).

Al atardecer, comienza el *wayamou*, consistente en un rito oratorio en el que participan todos los invitados a la ceremonia funeraria. La realización del *wayamou* consiste en una práctica de intercambio y trueque entre dos personas autorizadas del grupo. Estas personas, de reconocido prestigio dentro de la comunidad, se sientan en el suelo, una frente a la otra, y con las piernas entrecruzadas, comienzan a realizar una serie de duetos en los que se suelen tratar intercambios comerciales o cuestiones políticas intercomunitarias de interés para toda la comunidad. Al amanecer del día siguiente, se inician los intercambios (mujeres, puntas de flechas, *yopo*, machetes, tabaco, arcos,...), previamente pactados durante el día anterior. Finalizado este intercambio, los invitados abandonan el *shabono*, dando por finalizada la ceremonia.

Subfases	Características
Preparación del encuentro	<ul style="list-style-type: none"> - Invitación a familiares y amigos del difunto, que viven en otros <i>shabonos</i> - Organización del <i>heri</i> por parte de los jóvenes - Práctica de la caza <i>heniyomou huu</i>, por parte de los hombres - Preparación del <i>shabono</i> por parte de las mujeres (comida, limpieza, ornamentación...)
Realización del <i>rehao</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Encuentro de los amigos y familiares en el <i>shabono</i> del difunto - Ingestión de las cenizas (endocanibalismo) - Realización del <i>wayamou</i> - Desarrollo de intercambios y establecimiento de Alianzas

TABLA 4. Desarrollo de la segunda fase de los rituales funerarios. (Elaboración propia)

6. Análisis de los rituales funerarios

Como hemos podido observar, los rituales funerarios del pueblo yanomamo, se desarrollan y estructuran en dos fases claramente diferenciadas: la inicial (primera fase), de la cremación del cadáver y trituración de los huesos y la final (segunda fase), consistente en la preparación del encuentro y en la realización del *reaho*. Ambas fases, para su mejor comprensión, las hemos dividido en diferentes momentos, en función de sus características.

6.1 La primera fase: Desde la cremación del cadáver hasta la obtención del *paushimou*.

Para explicar el ritual de la cremación, necesitamos comprender la cosmogonía del pueblo yanomamo, según la cual, la cremación del cuerpo tiene como finalidad liberar al *noreshi* del difunto para que éste se pueda reunir con los antepasados en el *Hedu kā Misi*. Ello se consigue gracias a la fusión del *nobolebé* y el *toholilí*, a través del fuego en el momento de la cremación, lo que provoca el empuje del *noreshi* hacia el *Hedu kā Misi*. (Delgado, 2009: 13). Por lo tanto, la cremación tiene como finalidad liberar esta parte del espíritu del fallecido.

Cuando un miembro del *shabono* perece, todas sus pertenencias son destruidas, incluida su antigua identidad entre los vivos, representada por el nombre del difunto, que no vuelve a ser nombrado. El hecho de pronunciar su nombre, *kamakari waha yuai*, es llamar

a la propia muerte.

La muerte en el pueblo yanomamo, está encarnada en *Kamakari*, un ser terrible y peligroso, que se puede apoderar de la energía vital o *pei ke mi amo* de las personas. El hecho de destruir todas las pertenencias del difunto, responde a que su *noreshi* se dirige al *Hedu kā Misi* y allí dispondrá de todo lo que necesite (caza en abundancia, un gran *shabono*, etcétera), por lo que no tendrá que preocuparse por nada de lo que dejó en vida. Por el contrario, si se hubiera olvidado de algo en el plano terrenal, entonces podría sentir el deseo de volver a recuperarlo y es cuando realmente representaría un gran problema. Por este motivo, el cuerpo del fallecido ha de ser eliminado del mundo terrenal y transformado en una entidad espiritual, ocupando el lugar que le corresponde.

Durante la cremación del cadáver, tuvimos la oportunidad de observar cómo la gente se alejaba de la pira funeraria, por temor a “contaminarse” con el humo que desprendía. Esto lo podemos atribuir al peligro que supone, durante este momento de transmutación, la separación de algunos de los elementos que conforman la totalidad del individuo yanomamo. Baste recordar que el *nobolebé* y el *toholilí* se unen al fuego y proyectan al *noreshi*, o que en el momento de la muerte, el *pei no uhutipi* se transforma en el *pore*, el cual como hemos señalado anteriormente, puede ser peligroso y causar enfermedades.

La muerte trae consigo la posibilidad de establecer nuevos vínculos y estrechar relaciones sociales, como podemos observar en las diferentes subfases en las que hemos dividido el ritual funerario. Así, mientras que en la subfase de la cremación del cadáver, las implicaciones sociales se establecen entre los miembros de la propia comunidad a la que pertenecía el difunto, por el contrario, en la trituración del material óseo resultante del proceso de cremación (*paushimou*), las relaciones sociales se vinculan entre los individuos de los diferentes *shabonos* en los que residían los familiares del difunto. Estos hechos nos confirman que los rituales funerarios, potencian en cierta medida, la cohesión social interna del grupo y la externa intercomunitaria.

6.2 La segunda fase: Desde la preparación del encuentro hasta la realización del *reaho*

Durante la segunda fase de los rituales funerarios y en concreto en el período comprendido en la propia preparación del encuentro, los miembros del grupo se van organizando ocupando el lugar que les corresponde en función de su edad y género. Cada individuo sabe exactamente dónde se encuentra su espacio social y su rol dentro del gru-

po. El canto *heri*, permite a los jóvenes de la comunidad un espacio propio y un papel activo en las festividades. En cuanto a la diferenciación por el género, las mujeres del *shabono* desempeñan funciones completamente diferentes a las de los hombres dedicándose éstos, en exclusividad, a la caza, *heniyomou huu*. Ciertamente, se trata de una práctica de caza diferente a la cotidiana, *rami*. Así, mientras la *rami*, se realiza diariamente y en el entorno próximo al *shabono*, la caza específica del ritual funerario, el *heniyomou huu*, o también por motivos de alguna celebración especial, se practica en zonas alejadas y puede durar varias jornadas.

Durante el *reaho*, el hecho fundamental a tener en cuenta son las relaciones intercomunitarias. En la celebración del *reaho* todo se articula en torno a las relaciones entre dos grupos aliados. Por una parte, podemos observar a un grupo formado por los miembros del *shabono* y por otro, a un grupo constituido por los amigos y familiares del difunto pertenecientes a otras comunidades. Estos dos grupos están claramente diferenciados, y tienen roles distintos y bien definidos dentro del desarrollo de los rituales. Las alianzas intercomunitarias son una estrategia adaptativa fundamental, especialmente dentro de las comunidades que se encuentran inmersas en frecuentes procesos bélicos, como es el caso del pueblo yanomamo. Además, y como bien muestran las fuentes antropológicas existentes, los encuentros intercomunitarios se configuran normalmente como una ocasión especialmente valiosa para intercambiar bienes entre los participantes. Recordemos, que los *shabonos* son unidades económicas prácticamente autosuficientes, por lo que la posibilidad de realizar intercambios de productos escasos o inexistentes dentro de la comunidad, no debe infravalorarse, sino por el contrario, tenerlas muy en cuenta. Podemos concluir, que estos dos aspectos, son, a nuestro juicio, los elementos que definen la lógica del *rehao*. Por una parte, la consolidación de las alianzas políticas, siempre útiles, y muy especialmente en caso de guerras, y por otra, la articulación de una red de intercambios que garantice el suministro de bienes de la comunidad.

6.2.1 La práctica del endocanibalismo en el pueblo yanomamo

A través de lo explicado anteriormente, podemos comenzar a analizar el fenómeno del endocanibalismo en los rituales funerarios del pueblo yanomamo. Como hemos señalado, la práctica del endocanibalismo tiene lugar durante el *rehao*. En este sentido, es importante destacar que la ingesta de las cenizas provenientes del cadáver mezcladas con el carato, no es atribuible a la incorporación de elementos nutricionales a su dieta. Y no lo

es, porque en ningún caso, su ingesta, aporta proteínas y calorías. Sí podría suministrar minerales, pero como sabemos, los yanomamo suplen esta posible carencia ingiriendo sal de cenizas de la madera de coro (Harris, 2008). Así las cosas, y con el fin de intentar interpretar el canibalismo funerario en el contexto amazónico y, en particular del pueblo yanomamo, compartimos la tesis de Victor Mora, quien defiende que este canibalismo, generalmente:

“Ofrece un componente simbólico de estructuración y cohesión social así como de regeneración cósmica, continuidad de vida necesaria para la sociedad y el cosmos [...] el canibalismo amazónico se encuentra imbuido en una serie de relaciones sociocósmicas de las que es imposible extraerlo. Son dichas relaciones las que confieren significado al acto simbólico de ingestión de carne humana” (Mora: 2008: 271-291).

Es, por tanto, la cosmovisión del pueblo yanomamo la que permite comprender el significado de la práctica del endocanibalismo. Práctica que con frecuencia, se encuentra asociada con ideas sobre la regeneración de las fuerzas vitales, y el mantenimiento del orden, tanto del universo como del propio grupo. Otros investigadores, dan explicaciones diferentes, que nos parece interesantes tener también en cuenta en nuestro trabajo. Así, para Maderuelo (1986: 94), el consumo de las cenizas tal vez trate de exterminar el espíritu del difunto por temor a su regreso. *“[...] de ahí quizás, el cuidado extremo que ponen los yanomami para evitar que se derrame la mezcla que contiene las cenizas mortuorias, la prohibición de pronunciar el nombre del difunto y la afirmación explícita de que, tomando sus cenizas, favorecen el viaje del alma”*. En este sentido, cabe señalar que el evitar la pronunciación del nombre del difunto, en nuestra opinión, como hemos señalado anteriormente, tiene otro significado y función, que no es otro que el de evitar atraer a la propia muerte *Kamakari*. En cuanto al hecho de que se derramara alguna porción del *carato* que contiene las cenizas, supondría que una parte que conforma al individuo no sería ingerida por los miembros de la comunidad, y por lo tanto el *noreshi* no podría alcanzar el *Hedu Kã Misi*. Para Lizot (2007: 321) *“Consumiendo las cenizas de los muertos, los vivos los asimilan a ellos, y es a través del rito funerario, que la sociedad se perpetúa”*. Según Barandiarán (Delgado, 2009: 12), la lógica del endocanibalismo se fundamenta en *“las virtudes del difunto queden entre todos”*. A este respecto, Reeves (1987: 57) afirma que el endocanibalismo, *“transmite la esencia vital del que acaba de morir, de tal modo que esa*

esencia no se pierda de la reserva general accesible a la sociedad". Woznicki (1998), por su parte, señala que para comprender el significado del endocanibalismo realizado por el pueblo yanomamo, debemos atender al concepto de *Pei ke mi amo*. Este se constituye como el centro interno de vida y se concentra en los huesos del cuerpo. Como podemos apreciar, son múltiples y muy variadas las opiniones de aquellos investigadores interesados en explicar la realidad del endocanibalismo y que, en nuestro artículo, tan sólo hemos querido sintetizar constancia de algunas de ellas.

Tal vez sean los argumentos de Woznicki los que compartamos más directamente, pues nos ofrecen una clara y objetiva explicación a dos de los aspectos que nosotros hemos considerado más importantes. Nos estamos refiriendo, por una parte, al hecho de que los familiares encargados de recoger los restos óseos de la pira funeraria, extremen las precauciones por reunir absolutamente todos los fragmentos óseos que puedan quedar, por pequeños que estos sean y por otra parte, a la precaución exhibida durante el acto de ingestión del *carato* que contiene el polvo procedente de la trituración de los huesos, para que no se derrame ni tan siquiera una sola gota. La respuesta al por qué de estas dos variables conductuales, se encuentra en que el *pei ke mi amo*, la energía vital del individuo, se encuentra concentrada en los huesos. Si una parte del *pei ke mi amo* se perdiese durante alguno de estos dos momentos u otros, el conjunto de los rituales funerarios no se realizaría correctamente, y el *noreshi* no podría alcanzar el *Hedu Kã Misi*.

En este sentido, se hace pues fundamental la subfase de la trituración de los huesos, y por ello, comprendemos ahora el por qué del cuidado que manifiestan en localizar todos los fragmentos del material óseo, e incluso la importancia que adquieren las calabazas que contienen el polvo resultante del proceso de trituración, ya que lo que realmente contienen, no es otra cosa que el *pei ke mi amo*, el "*principio vital*" del individuo, como lo definía Lizot.

Es evidente que el *pei ke mi amo* constituye la esencia del ritual funerario y de ahí, su importancia porque no se pierda ni vierta nada de su contenido. Esencia que, al compartirse entre los propios familiares del difunto y entre éstos y el resto de los participantes pertenecientes a otros *shabonos*, genera, necesariamente, vínculos que van más allá de una mera unión material. Son ligaduras sociales compartidas, de carácter también espiritual, que al compartirse, generan lazos que estrechan la amistad y la interdependencia material y espiritual. Así pues, la importancia de crear vínculos y alianzas políticas entre los diversos *shabonos*, a la vez que facilitar los intercambios de bienes, es, a nuestro jui-

cio, una de las respuestas a los rituales funerarios, desde un punto de vista *etic*.

Finalmente, no podemos tampoco olvidar que la práctica del endocanibalismo yanomamo tiene además como finalidad, completar el ciclo de los rituales funerarios, que comenzaron con la cremación del cadáver, permitiendo que el *noreshi* alcance el *hedu kä Misi*. Mediante la ingesta de las cenizas, el *pei ke amo* es asimilado por sus amigos y familiares, y esto conlleva, como muy bien decía Reeves (1987), la perpetuación de la comunidad. A este respecto, también Lizot (2007: 321) consideraba que “*consumiendo las cenizas de los muertos, [...] la sociedad se perpetúa*”. Pero también, por otra parte, como comentaba Maderuelo, se aniquila una parte del espíritu del difunto, al menos de una forma simbólica, ya que cuándo el *noreshi* alcanza el *Hedu Kä Misi*, el individuo desaparece de la comunidad para siempre, y se reintegra en el lugar que le corresponde. En último lugar observamos cómo, cuando el *noreshi* alcanza al *Hedu Kä Misi*, se culmina un proceso en el que cada elemento (comunidad, *pore*, *noreshi*,...), se ubica en el lugar que le corresponde, siguiendo y manteniendo así, el “orden natural” del ciclo de la vida y de la muerte.

7. Conclusiones

La muerte, se configura habitualmente como un hecho que desconcierta a los seres humanos. La falta de respuestas certeras a las cuestiones que surgen de esta realidad, no ha impedido que a lo largo de los siglos y a través de los diferentes sistemas culturales, los individuos hayan construido sus explicaciones con el fin de obtener respuestas satisfactorias a este hecho.

A lo largo de nuestro trabajo, hemos tenido la oportunidad de apreciar como los yanomami, un pueblo con una rica y profunda cosmovisión, ha creado su propia forma de ordenar “esta realidad”, a través de un sistema de comprensión, sobre la vida y la muerte. Las respuestas que esta sociedad ofrece a las cuestiones que plantea la muerte como hecho ineludible, adquieren sentido en el seno de la cosmovisión creada por este pueblo, y que se articula a través de la realización de los rituales funerarios.

No pretendemos, ni mucho menos, realizar un ensayo filosófico sobre la muerte como hecho cultural, sino abrir puertas que permitan explicar de una manera objetiva y científica la realidad del ritual funerario y, en concreto, la práctica del endocanibalismo yanomamo; no obstante, advertimos que, al igual que otros sistemas culturales, la religiosidad yanomami no presenta a la muerte como un fin de la existencia, sino como una etapa

más del ser humano, tras la cual, existe otra realidad que el espíritu humano puede alcanzar. Y para ello, es necesario llevar a la práctica una correcta realización del ritual funerario, que exige unos pasos muy concretos y específicos.

La práctica del endocanibalismo realizada por el pueblo yanomamo, pierde su extrañeza cuando alcanzamos a comprender los diversos elementos culturales que le otorgan un sentido y un significado diferentes. La asimilación del principio vital del ser querido que ha fallecido, la facultad de que el espíritu del difunto alcance el plano de existencia deseado y con ello la inmortalidad y la felicidad y el mantenimiento del orden natural del Universo, se articulan como las principales razones para llevar a cabo esta práctica. Además, y dentro de un sistema más amplio, advertimos que el establecimiento de alianzas, acuerdos políticos y la articulación de una red de intercambios de bienes escasos y por tanto valiosos y fundamentales para su propia existencia, acaban por dar una lógica explicable al conjunto de los rituales funerarios practicados por el pueblo yanomamo, que sin ellos, hacen difícil su comprensión. Esa dualidad espiritual-material que emerge del ritual funerario en la práctica del endocanibalismo, constituye la verdadera esencia socio cultural del pueblo yanomamo.

Bibliografía

- Barandiaran, D. (1967) Vida y muerte entre los indios Sanemá-Yanoama. En *Antropología* N° 21: 3-65. Caracas: Instituto Caribe de Antropología y Sociología de la Fundación La Salle.
- Bello, L. (2009). La situación de los pueblos indígenas aislados o con poco contacto en Venezuela. En *Informe IWGIA*, n° 8. Venezuela: Alejandro Parellada.
- Chagnon, N. (1992). *Yanomamö: The Last Days of Eden*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Chagnon, N. (1997). *Yanomamö, Case Studies in Cultural Anthropology*. Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers.
- Cocco, L. (1972). *Iyewei-teri: Quince años entre los Yanomamos*. Caracas: Escuela Técnica Popular Don Bosco.
- Delgado, A. (2009). Cuerpo y representación en los rituales chamánicos Yanomami. En *Boletín antropológico*. Año 27, n° 75: 7-30. Universidad de los Andes.
- Harris, M. (1995) [1977]. *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*. Madrid: Alianza Editorial.

- Harris, M. (2008) [1985]. *Bueno para comer*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kelly, J. y Carrera, J. (2007). Yanomami. Relaciones con la biomedicina. En *Salud indígena en Venezuela*. Vol I. Caracas: Germán Freire y Aimé Tillett.
- Lizot, J. (2007). El mundo intelectual de los Yanomami: cosmovisión enfermedad y muerte con una teoría sobre canibalismo. En *Salud Indígena en Venezuela*. Vol I. Caracas: Germán Freire y Aimé Tillett.
- Maderuelo, R. (1986). *Los indios de Brasil*. Madrid: Alhambra.
- Mora, V. (2008). *Cuerpos, cadáveres y comida: canibalismo, comensalidad y organización social en la Amazonía*. En *Revista Antípoda*, N° 6: 271-292. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Piera, E., Cabrillana, G., Autuori, J., Alonso, F., Pérez, J., Vinaixa, M. y Vallverdú, J. (2003). *Antropología de la religión*. Barcelona: UOC.
- Ramos, A. (2004). Los Yanomami en el corazón de las tinieblas blancas. En *Relaciones*, Vol. XXV, N° 098: 17-47. Colegio de Michoacán. Zamora: México.
- Reeves, P. (1987). *El canibalismo como sistema cultural*. Barcelona: Lerna.
- Woznicki, A. (1998). Endocannibalism of the Yanomami. En *The summit times*, vol 6, n° 18-19.

Páginas de Internet consultadas

<http://www.funai.gov.br>

<http://pib.socioambiental.org>

<http://www.survival.es>

<http://www.ine.gov.ve>

<http://www.ibge.gov.br/home>

Albert, B. (1999) Yanomami. En *Povos Indígenas do Brasil*. En: <http://pib.socioambiental.org/es/povo/yanomami/print>