

ENTRE LA MEMORIA Y EL OLVIDO

Observaciones sobre los ritos funerarios en las tierras bajas de América del Sur

Jean-Pierre Chaumeil*

Resumen

Si se realiza un examen detenido de los datos empíricos sobre las formas de duelo en la Amazonia, se revelan finalmente dos tipos contrastados de tratamiento funerario. Mientras que por un lado varios grupos humanos se esfuerzan por borrar toda traza y memoria de los muertos, por otro se busca mantener una relación de continuidad con ellos. Las investigaciones realizadas invalidan en parte la tesis común aceptada según la cual la forma arquetípica del duelo en las tierras bajas pasaría por una ruptura radical con los muertos. La existencia de estos dos tipos de tratamiento invita, por otra parte, a reflexionar sobre la producción de formas diferenciadas de memoria histórica en esas sociedades.

Abstract

BETWEEN MEMORY AND FORGETTING. OBSERVATIONS ON FUNERAL RITES IN THE SOUTH AMERICAN LOWLANDS

A detailed analysis of the empirical data concerning Amazonian mourning reveals two types of contrasting funeral treatment. While various human groups make efforts to erase all memory of their dead, others seek to maintain continuing relationship with them. Pertinent research invalidates partially the commonly held thesis of an archetypal form of mourning in the Amazonian lowlands according to which there is a radical break with their dead. The existence of the two types of treatment also invites to reflections about the production of different forms of historical memory in these societies.

Recientes investigaciones han revelado la extrema complejidad de los conceptos vinculados a la muerte en las sociedades de las tierras bajas de América del Sur. Otros pocos trabajos dedicados a los rituales funerarios, en cambio, han manifestado la impresión opuesta, es decir, la de prácticas relativamente sencillas, e incluso despreciables en comparación con las que están vigentes en el mundo andino: ausencia de culto, de cementerio y aún de un lugar visible asociado a los muertos, corta memoria genealógica de los lazos involucrados, olvido frecuente de los muertos (tendencia a eliminar el recuerdo de los lazos genealógicos entre los vivos y los muertos), o tabú sobre su nombre, características que, entre otras, indican la ausencia de un culto a los muertos. Todo este aparente desinterés y la falta de prácticas funerarias visibles tendrían su compensación en construcciones metafísicas sobre la muerte de gran complejidad.

Al estudiar el tema con más detenimiento, es preciso cuestionar la validez de tales afirmaciones: ¿existe en el área que nos ocupa una tendencia unitaria en materia de tratamientos funerarios que exprese un tipo particular de relación con los muertos o es preciso orientarse hacia una mayor diversidad de formas funerarias y de relación con ellos? En el presente artículo nos dedicaremos a describir los aspectos visibles de los rituales funerarios antiguos y actuales en las tierras bajas de América del Sur (en particular la región Orinoco-Amazonas), así como los mecanismos de olvido y memorización de los muertos con o sin tratamiento de las reliquias. Por lo tanto, dejaremos de lado conceptos y discursos indígenas sobre la muerte, los cuales serían objeto de un estudio diferente, así como las prácticas reservadas a los despojos de enemigos o extraños (v. g. bajo la forma de trofeos), aun cuando resulte difícil disociar de modo terminante

ambos fenómenos. En efecto, algunas sociedades tienden a tratar a sus parientes muertos, o a algunos de ellos, como enemigos y viceversa, lo cual se expresa en ritos funerarios parecidos, v. g. la analogía en el tratamiento de los parientes muertos en combate y de los enemigos caídos en el campo de batalla, en los Mundurucu del Brasil.

En términos generales, las reliquias supuestamente perpetúan la continuidad del grupo, del clan o de la familia. Un gran número de sociedades de las tierras bajas practicaban una forma de guerra que consistía en tomar al enemigo trofeos investidos de propiedades parecidas. Estos trofeos eran esenciales no solamente para la reproducción social del grupo, sino también para la reproducción generalizada del mundo con vistas a garantizar la permanencia del orden cósmico. Esta importancia para el hombre y el cosmos convierte al trofeo en algo más que el despojo de un enemigo vencido o señal de victoria. Existe una diferencia, observada en muchos lugares, entre reliquia y trofeo, ya que este último, a menudo abandonado e incluso vendido después de su uso, rara vez es objeto de un entierro secundario, mientras que las reliquias, generalmente se conservan dentro de la casa o son inhumadas nuevamente. Este hecho explica también la relativa facilidad para conseguir mediante trueque despojos de enemigos por parte de algunos viajeros del siglo XIX, siendo mucho más difícil obtener los de los parientes difuntos.

Debido a ello, es recomendable tomar algunas precauciones al ocuparse de lo tratamientos funerarios. En efecto, es poco frecuente encontrar un tratamiento uniforme para todos los muertos en una cultura dada, variando mucho su destino en función de edad, sexo, status social, lugar del deceso y forma de morir (muerte en casa o en otra parte, lenta o violenta, etc.). El hecho de disponer de un cuerpo entero o de una de sus partes modifica la celebración del ritual funerario en sí y la clase de relación que se va a establecer con el individuo muerto (muerto "peligroso" o no, cohabitación vivo/muerto). Algunas formas de muerte violenta acentúan la ruptura de esa relación, mientras que otras la atenúan. Cuando es imposible la recuperación del cuerpo, se hacen grandes esfuerzos para rescatar una parte o, en su defecto, se emplea un sustituto, a fin de cumplir con los "funerales". Se puede apreciar entonces lo difícil que resulta, en algunos casos, hacer prevalecer una forma sobre otra.

¿Qué nos muestran los estudios comparativos al respecto? A menudo muy generales, como todo trabajo de compilación, presentan la ventaja de reunir material bastante disparejo y desigual, recuperado de crónicas antiguas y de la etnografía contemporánea. Roth (1924) presenta la primera síntesis concentrándose en los rituales funerarios de las Guayanas. El autor enumera la mayor parte de las prácticas funerarias conocidas en las tierras bajas: endocanibalismo, inhumación directa o en urnas (entierros primarios o secundarios), cremación, diferentes formas de momificación y preservación de los huesos, tanto conservados en cestos funerarios como en "necrópolis" ubicadas en abrigos rocosos, o distribuidos entre los parientes del muerto (lo que hace recordar las prácticas de repartición de la carne o de las cenizas en el exo y endocanibalismo). Asimismo se hace hincapié en los mecanismos específicos de memorización reservados a los jefes y grandes chamanes fallecidos. Karsten (1926) continúa esta línea de investigación destacando las pinturas funerarias como modo de conservación de los restos. Tal como Nordenskiöld (1979 [1920]), Linné (1929) elabora un mapa sobre la extensión de las prácticas de cremación funeraria, endocanibalismo y momificación en el mundo amerindio. A él se debe el primer estudio detallado sobre las prácticas de endocanibalismo en América del Sur.

En 1947, Métraux publica un estudio, considerado hoy en día como un clásico y probablemente el mejor realizado hasta la fecha. En él subraya la gran difusión y la importancia del entierro secundario en urnas en América del Sur y rectifica el mapa de Linné respecto a la incineración, fijando el límite más al sur, en las zonas habitadas por los grupos Gê meridionales. Su interés por el entierro secundario, que nace de sus trabajos sobre los Guaraní, se concentra en el estudio del tratamiento de los huesos humanos (conservados, exhibidos, transferidos, inhumados, exhumados, nuevamente inhumados, destruidos o distribuidos según los casos), aunque más allá del simple tratamiento tipológico no llega a implicancias etnológicas mayores.

Los estudios de carácter más sociológico de Boglar (1958 a, b, 1959) y de Zerries (1960) plantean interrogantes sobre los vínculos que pudieran existir entre los rituales funerarios y ciertas prácticas socioculturales. De este modo, Boglar asocia el endocanibalismo a la práctica de la quema en el desbroce (tratamiento "agrícola" del cuerpo en el cual se observa el mismo trata-

miento para el muerto y las plantas). Sin embargo, muchos desbrozadores en las tierras bajas no practican explícitamente esta forma funeraria en la actualidad. Por su parte, Zerries extiende la analogía al relacionar el endocanibalismo con el conocido ritual del Yurupari. Según una versión difundida en las mitologías del noroeste amazónico, Yurupari es el nombre de un héroe cultural sacrificado por el fuego, que luego resucita de sus cenizas (huesos calcinados) bajo la forma de flautas sagradas, llamadas frecuentemente "huesos" de Yurupari. A éstas se les toca en los grandes rituales de iniciación, de intercambio de alimentos o a veces en las ceremonias funerarias. La hipótesis de Zerries resulta atractiva, ya que se permite establecer un nexo entre la presencia de las "flautas-huesos" de tipo Yurupari (que simbolizan a los muertos antiguos) y la práctica funeraria de recuperación de los huesos de los difuntos, ya sea por medio de los dobles funerales (huesos enteros), o por endocanibalismo (huesos molidos e ingeridos). Por otro lado, los etnólogos han demostrado ampliamente la analogía en el plano conceptual de estas dos formas funerarias (Thomas 1980). Añadamos un detalle importante relativo a las flautas sagradas: una vez acabados los rituales, los instrumentos son destruidos o abandonados, salvo una parte, generalmente la boquilla, hecha de madera imputrescible, la cual es cuidadosamente guardada de un ritual para otro, envuelta en corteza y escondida en lo profundo de la selva o en las nacientes de pequeños brazos de río, como si se tratara de verdaderas reliquias que aseguran una continuidad entre las generaciones. Más adelante volveremos sobre el tema.

Pétesch (1983) estudia la relación con los muertos con los principios de organización social en el caso de los funerales de las sociedades Gê y Bororo del Brasil central. El autor desarrolla la hipótesis de un paralelismo entre la ideología unilineal y la permanencia de los lazos de consanguinidad con los muertos, lo que no llega a la ancestralidad en el caso de los grupos mencionados. De manera contraria, los muertos serían condenados a la exterioridad (desvinculados del mundo de los vivos) en los sistemas con ideología cognática, más frecuentes en las tierras bajas.

Finalmente, existen dos compilaciones más recientes: la de Rostain (1994) y un trabajo colectivo publicado bajo la dirección de Cipolletti y Langdon (1992). Este último indaga sobre un aspecto nuevo acerca del trabajo de refuerzo del lazo con los muertos en las reivindicaciones territoriales actuales en la Amazonia, es decir, la búsqueda de un lazo "ancestral" con el territorio a través de los muertos.

Sin embargo, estas estimulantes contribuciones no han promovido una verdadera reflexión sobre la cuestión del duelo en las tierras bajas. Por esta razón, las reflexiones más agudas sobre la materia provienen de estudios pormenorizados, a partir de los cuales se viene estableciendo una problemática general sobre los conceptos funerarios en las tierras bajas que consiste en considerar a los muertos como "enemigos". A esta conclusión han llegado varios estudios, como el de H. Clastres (1968) sobre los rituales funerarios de los Guayaki. Al comer la carne (y no los huesos) de los parientes difuntos, costumbre generalmente reservada al exocanibalismo, o al sepultarlos, los Guayaki adoptan una actitud común que consiste en tratar sus muertos como enemigos. A partir de su análisis sobre los Krahó, Carneiro da Cunha (1977, 1978) confirma esta separación entre vivos y muertos y al generalizarla la considera predominante en el mundo amazónico, en oposición con el modelo africano centrado en el culto a los ancestros. Cabe agregar, respecto de sus teorías, que era conveniente apartarse de los paradigmas africanos que durante mucho tiempo marcaron los estudios americanistas, particularmente respecto a la ancestralidad y a la relación con los muertos.

También para P. Clastres (1980) la noción de ancestralidad es fundamental para marcar la distancia que separa el pensamiento andino orientado hacia el culto a los muertos y el pensamiento amazónico que busca sobre todo, siguiendo a este autor, abolir el recuerdo de los muertos para arrojarlos al olvido. Este afán de exclusión de los difuntos se reflejaría, como hemos señalado, en las prácticas frecuentemente observadas de abandono de las tumbas, destrucción de los bienes del muerto y prohibición sobre su nombre. Siendo buen especialista de los Guaraní, el autor se ha visto obligado a anotar una excepción: los cadáveres de los antiguos jefes tupí-guaraníes, sometidos a los dobles funerales en urnas, y sobre todo los huesos de los grandes chamanes, fueron objeto de un culto aparentemente muy elaborado. Conviene recordar que tales prácticas de conservación de los muertos no eran desconocidas en varias sociedades del Amazonas central que probablemente rendían culto a los muertos (por lo menos a algunos de ellos) y a veces los

sepultaban en cementerios o los momificaban, si damos crédito a las crónicas antiguas. Pero evidentemente se trata de prácticas antiguas que ya no existen. Viveiros de Castro (1992) ha suavizado la ecuación muerto = enemigo en los antiguos Tupinambá, al mostrar que no se aplicaba sino a una sola clase de muerte: la de los fallecidos en casa (adornados además con los atributos reservados al enemigo). A los que morían donde el enemigo ("entre los enemigos de sus propios enemigos", según la expresión del autor), se les veneraba como héroes, ya que sólo ellos habían realizado la "bella" muerte (en el vientre de los enemigos). Muchas veces se propuso la interpretación del canibalismo como rito funerario en los Tupí-Guaraní, siendo el propósito de ambas prácticas (exo y endocanibalismo) el "aligerar el cadáver" del peso de su carne y conservar solamente el esqueleto ("los huesos frescos"), requisito para alcanzar la Tierra sin Mal, según el pensamiento escatológico de estos pueblos (Combes y Saignes 1991). El paralelo entre las prácticas caníbales y funerarias como alteridad "*en devenir*", sólo podía conllevar a analizarlas en términos no necesariamente sustantivistas, sino en términos de relaciones o de adquisición de posición. Prueba de ello es el deseo manifestado por esos pueblos de olvidar o borrar cualquier traza material de los muertos, evitar cualquier relación directa con los cadáveres para privilegiar las relaciones de intercambio con el muerto como "interlocutor" especial, por ocupar teóricamente la posición del enemigo. Taylor (1993) ilustra esta idea en un reciente estudio dedicado al duelo jíbaro considerado como mecanismo de olvido de los muertos recientes. La autora se dedica en particular a resaltar el duelo como proceso de transformación de los muertos en "interlocutores de intercambio" a través del *arutam*, la visión de un muerto cuya adquisición da un sentido a la existencia de muchos jíbaros. En este caso el tratamiento físico del muerto resulta secundario con relación a su "materialización" espiritual bajo la forma de *arutam* como destino o trayectoria de vida individual. En estas condiciones no debe sorprender que los muertos sufran las consecuencias de la amnesia colectiva.

Sin embargo, la figura del muerto-enemigo expulsado de la memoria de los vivos, como paradigma general de duelo en las tierras bajas, encaja difícilmente con algunas prácticas funerarias aún vigentes o otras recientemente abandonadas. De este modo la interpretación global de Erikson (1986) acerca del endocanibalismo en los Pano parece contrariar la tesis mencionada anteriormente. El autor subraya que los muertos son integrados a través del endocanibalismo, precisamente para no convertirse en afines o "enemigos". Las prácticas caníbales de los Pano (o por lo menos algunas de ellas) funcionarían en circuito cerrado y no con relación a la alteridad o a algún "otro"; por el contrario, tratarían de evitar la proyección del muerto en la alteridad, resultando una relación de puros consanguíneos (sólo los parientes cercanos comen los huesos molidos). Erikson señala también la importancia ideológica atribuida a los ancestros en algunos grupos Pano, que no asignan necesariamente un carácter peligroso a sus muertos, a tal punto que la ruptura vivos/muertos no aparece tan radical: "no se come al muerto Pano por ser enemigo, como es el caso en los Guayaki. Es exactamente lo contrario: si se come al muerto es precisamente porque no es enemigo, pero corre el riesgo de serlo si no es reciclado (tal como lo será su nombre...)" (Erikson 1986: 200). Pero no todos los especialistas sobre los Pano aceptan las explicaciones del autor. Deshayes y Keifenheim (1994), Kensinger (1995) o Townsley (1988) insisten, a propósito de los Cashinahua y de los Yaminahua, en la disyunción total entre los vivos y los muertos en el banquete endocanibal. Todo depende si se trata el endocanibalismo como rito de destrucción o de conservación de los restos (Thomas 1980).

Por su parte, Viveiros de Castro (1992) constata que los Araweté (de origen tupí), pese a que comparan sus muertos recientes con los enemigos, no sienten el deseo de olvidarlos, ni tampoco de borrar las trazas materiales (tumbas y esqueletos) que podrían traerlos a la memoria de los vivos. Se evocan sus nombres (que servirán además para designar los senderos que conducen a las tumbas) y sus bienes no se destruyen, sino que se heredan. En este caso, la memorización del muerto, mediante la permanencia del nombre y de los bienes heredados atenúa la separación que le confiere su condición de extraño o de enemigo. Asimismo, los Xavante (Gê) consultan a los espíritus de los muertos de su clan a través de los sueños para sus actividades cotidianas relacionadas a las enfermedades, la caza o el viaje (Pétesch 1983).

El autor (Chaumeil 1992) ha mostrado el doble movimiento de los muertos hacia la afinidad y la "ancestralidad" en los Yagua del Perú, según los tipos de muerte y de sepultura. En este caso se pareció evidenciar un proceso de ancestralización (transformación de una categoría de muerto en ancestro) reservado a personajes eminentes de esa sociedad, en particular a los gran-

des guerreros cuyos nombres eran inmortalizados en cierto género de relatos épicos. El tratamiento funerario de esos individuos contrastaba con el de la gente común, sometida a un reciclaje de sus elementos vitales y condenada al anonimato.

Considerando lo anteriormente expuesto, se hace necesaria una revisión del tema funerario en las tierras bajas. Examinaremos seis grandes tipos de tratamiento funerario: inhumación simple y doble, incineración, momificación, endocanibalismo, entierro en plataforma (“sepultura aérea”) y las posibles combinaciones entre ellos. El abandono del cadáver como práctica funeraria se ha atribuido a muy pocos grupos; y no parece constituir un carácter sistemático, ya que ocurre siempre en asociación con una o varias otras prácticas funerarias. Por ejemplo, los Machiguenga del Perú suelen abandonar a sus muertos en frágiles canoas entregadas a la corriente de los ríos (F. M. Casevitz, comunicación personal), aunque practican también la inhumación directa. De todas formas, el abandono del cadáver expresaría la manera más radical de ruptura entre los vivos y los muertos. La inmersión del cadáver practicada por los Bororo y los antiguos Saliva al término de funerales complejos es poco frecuente en las tierras bajas.

El cadáver preservado: la inhumación

Se trata del modo funerario más difundido en las tierras bajas de América del Sur. La inhumación puede ser simple o primaria (ya sea directamente en la tierra o en una urna) o doble/secundaria (con un lapso de tiempo entre el primer entierro y el segundo, considerado como definitivo e indicando el fin del duelo).

La inhumación simple

La inhumación bajo tierra se practica en algunos grupos Tupí como los Araweté y en varios grupos Carib (v. g. los Yecuana y los Taulipang). Los antiguos Tupinambá combinaban dos modos de sepultura; una directa en la tierra, la otra en una urna. En el primer caso se acondicionaba una cámara funeraria para impedir que la tierra cayera directamente sobre el cadáver, recordando así el principio del recipiente (“urna”) (Figs. 1-3). La inhumación tiene lugar en la casa (a menudo pero no siempre abandonada), en la plaza o en el bosque (una choza en miniatura señala a veces el emplazamiento del entierro). Cuando los Tupinambá abandonaban sus aldeas, solían depositar hojas de una palmera llamada pindo sobre las tumbas, para que se pudieran ubicar el sitio y conservar la memoria de los muertos (Métraux 1947, citando a Jean de Léry).

La costumbre del entierro directo en recipientes (“urnas”) es común en los Guaraní, entre los cuáles se habría originado este modo de tratamiento funerario. Esta costumbre también es frecuente en el Chaco y en numerosos grupos del Amazonas (ver la relación en Nordenskiöld 1979 [1920] y en Boglar 1958a). Los Chiriguano del Chaco (Fig. 4) sepultan a sus muertos de este modo al interior de las viviendas, las mismas que siguen siendo habitadas: “Estos indios pasan su vida en medio de las tumbas de su familia; cuando hay gran cantidad de ellas en la choza, es frecuente que haya que abrir una de las urnas para colocar otro cadáver en ella” (Nordenskiöld 1912: 190). Esto hace pensar que pueblos que entierran a sus difuntos en la choza habitada mantienen con sus muertos una relación muy diferente de la que establecen aquellos que destruyen o abandonan las viviendas después de la inhumación. Según Nimuendaju (1952), los Ticuna del Amazonas practicaban el entierro primario en urnas hasta fines del siglo pasado. Estos recipientes a veces eran adornados con collares de dientes humanos (trofeos tomados al enemigo); las tumbas eran visitadas regularmente y se hacían ofrendas de bebida a los muertos. Por otra parte, en el río Japurá se descubrieron numerosas urnas funerarias (Fig. 5), tal vez vestigios de antiguos cementerios (Métraux 1930). Grupos como los Cocama del Alto Amazonas combinaban la sepultura directa en urnas con los funerales secundarios en urnas más pequeñas donde se conservaban los huesos de algunos muertos (Figuroa 1986 [1661]; Maroni 1988 [1738]). Otros, como los Cubeo del noroeste amazónico, han abandonado progresivamente las urnas, utilizando en su lugar “ataúdes” confeccionados con antiguas canoas. Si bien la naturaleza del receptáculo cambia, se mantiene el principio de protección del cadáver. En varios grupos Tucano y Arawak de las Guayanas, la ceremonia del duelo aún da lugar a representaciones importantes con música sagrada y baile de máscaras, sobre todo luego de la muerte de hombres eminentes, como también fue el caso de las suntuosas exequias celebradas por los Saliva en honor a sus caciques y a las que Gumilla asistió a mediados del siglo XVIII (Gumilla 1758).



Fig. 1. Entierro de los Tupinambá del Brasil (según Staden 1557).



Fig. 2. Entierro de los Tupinambá del Brasil (según Thevet 1558).

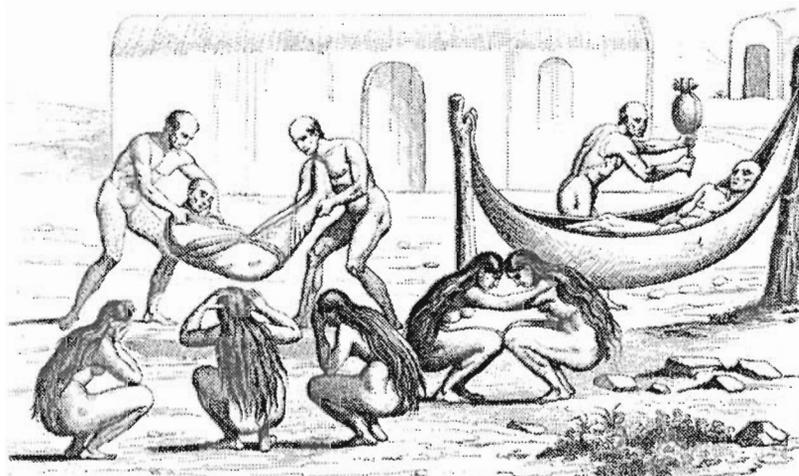


Fig. 3. Funeral de los Tupinambá (según lámina del siglo XIX).

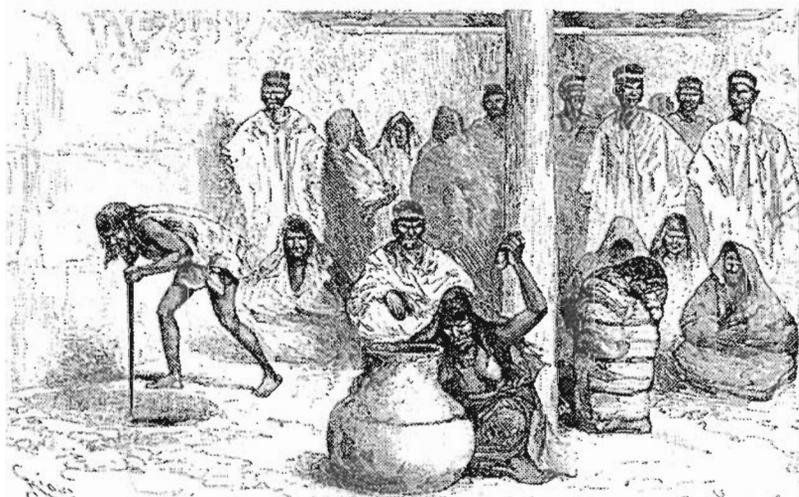


Fig. 4. Entierro de los indios Chiriguano (según A. Thouar 1891).



Fig. 5. Urna funeraria del área del río Japurá.

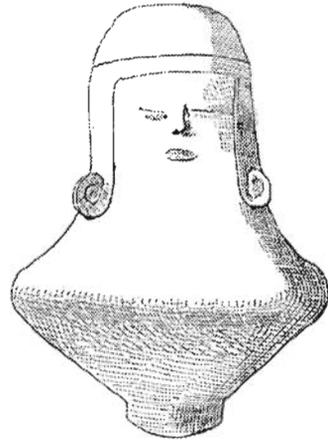


Fig. 6. Urna funeraria del área del río Napo.



Fig. 7. Urnas funerarias de la isla de Marajó.

Los dobles funerales

La inhumación doble (secundaria) en urnas, cuya frecuencia en América del Sur ha sido subrayada por Métraux (1947), es característica sobre todo de los grupos Arawak (Antillas, Orinoco, norte y sur del Amazonas, Juruá-Purús, Mojo), pero se encuentra con múltiples variantes en un gran número de otras sociedades no pertenecientes a esa familia lingüística. Los huesos (enteros o reducidos a cenizas), o bien son inhumados nuevamente, o son depositados en urnas o en cestos funerarios. Estos recipientes se conservan generalmente en la choza del difunto o se colocan en cementerios comunitarios. Como muchas otras prácticas ancestrales, la conservación de los huesos de los difuntos en el domicilio ha ido desapareciendo debido al contacto con la cultura occidental, siendo remplazada en nuestros días por el entierro cristiano en sepulturas individuales. Se han señalado cestos funerarios en los Warao de la desembocadura del Orinoco, en los antiguos Carib, entre otros. Acerca de los primeros, el Padre Gumilla (1758: 315) relata: "Colocan los huesos en una cesta adornada que cuelgan de los pisos de sus casas, y como hay varias, si el tiempo no redujera estos huesos a polvo, llegaría el momento en que no se sabría dónde colocar-

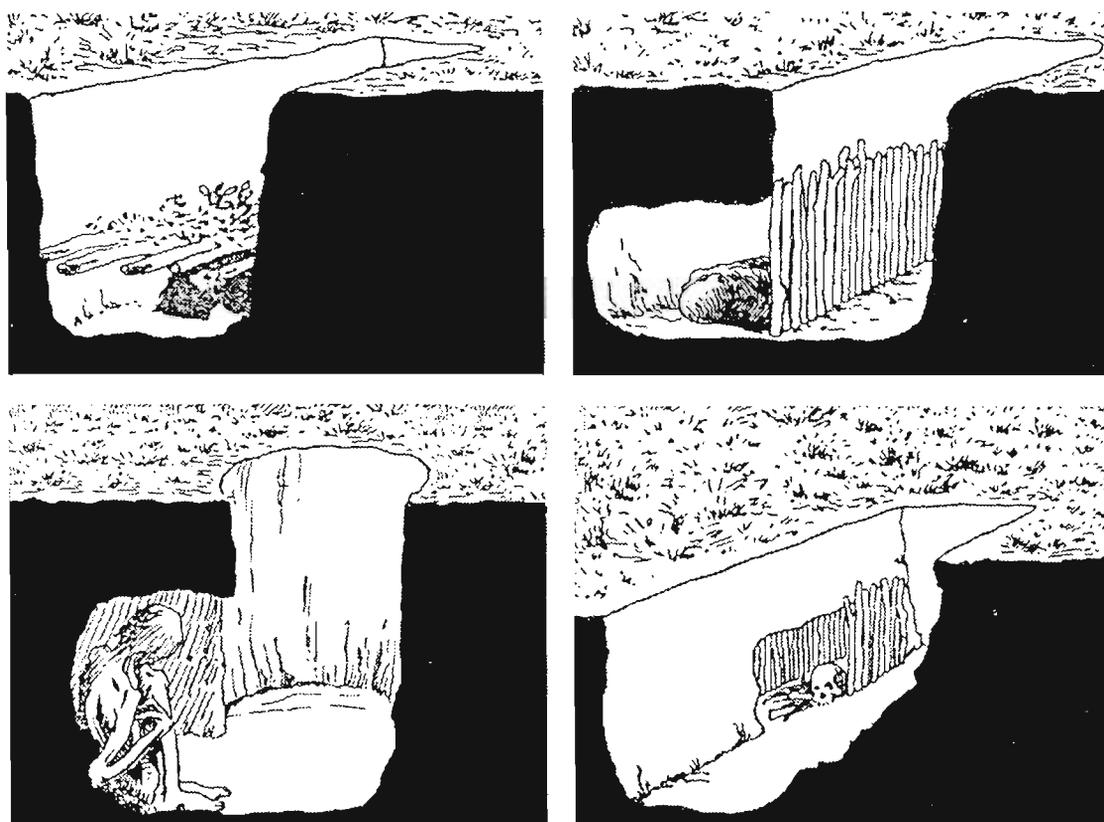


Fig. 8. Diversos tipos de sepulturas chaquenses (según Palavecino 1944)

los”. Acerca de los segundos, el mismo autor sigue contando: “Los Caribes recuperan y conservan los huesos de sus Capitanes (un año después del entierro) en una caja colgada del piso de sus casas para no perder su recuerdo...”. Algunos Arawak y Carib de las Guayanas preferían distribuir los huesos a los familiares de los difuntos, quienes los guardaban en forma separada. La conservación de los huesos en urnas o en paquetes estaba también muy difundida, especialmente los huesos largos y el cráneo, a menudo pintados con bija, tal como los Guahibo de los llanos colombianos.

Los Yuko o Motilonos (grupo Carib de la Sierra de Perijá) tienen un ritual funerario complejo, descrito detalladamente por Reichel-Dolmatoff (1945). En primer lugar, el cadáver se momifica al fuego, se entierra en la casa que es abandonada y se exhuma luego de dos años. Entonces se limpia la momia, se la envuelve en esteras nuevas y se la transporta con gran pompa al pueblo, donde se celebra un baile en su honor, en el cual los parientes bailan con el cadáver momificado envuelto en esteras. Al día siguiente, el hermano o un pariente próximo conserva la momia colgada del piso de su vivienda durante varias semanas; luego le toca a otro miembro de la familia y así sucesivamente. Al término de este “viaje” familiar, la momia es depositada en una gruta-cementerio donde descansan centenares de momias. El episodio del “baile con la momia” nos interesa particularmente como ejemplo de cohabitación festiva con los muertos. Por otra parte, la presencia de “necrópolis” bajo abrigos rocosos en esta parte septentrional de América del Sur ha despertado el interés de los viajeros desde hace mucho tiempo.

Cementerios

Contrariamente a la idea generalizada, la existencia de cementerios indígenas anteriores al periodo colonial no es tan escasa como se pretendía y lo será probablemente menos aún cuando los numerosos sitios arqueológicos, particularmente en la Guyana, hayan sido excavados

sistemáticamente. Se han registrado “necrópolis” antiguas fuera del caso mencionado, a lo largo del litoral guayanés y del Amapá, en la isla de Marajó, en las regiones de Manaos, del Japurá y del Atures, en el Alto Xingú a lo largo del Ucayali central, entre los Guajiro, los Karajá del Araguaia y, más al sur, entre los Kaingang, los Mbayá y los Guaikurú del Chaco, para citar sólo los principales.

Todo el mundo recuerda la famosa exploración que hizo Humboldt en 1800 en la cueva de Atarupe, cerca de Atures, donde habría contado más de 600 esqueletos pintados con bija o recubiertos de resina y depositados en cestos y urnas. Años después, Crevaux (1883) (Ver Fig. 9) y luego Chaffanjon (1889) visitaron otras “necrópolis” en la misma región, las que, según los autores, serían obra de los antiguos Atures, cuyos datos fueron cuestionados por Marcano (1890) y más recientemente por Perera (1983). Aunque ciertamente Marcano no exploró grutas tan amplias como las que descubrieron sus antecesores, no observó mayor indicio de un culto a los muertos, con excepción de una simple intención de conservar los huesos. No muy lejos de este lugar, los Piaroa también habrían respetado hasta una fecha relativamente reciente la costumbre de conservar a sus muertos previamente inhumados en profundas cavernas que servían de osarios.

Además de la presencia de cementerios en la región de Counany y en la isla de Marajó (Roosevelt 1994), varios grupos Arawak conocían este modo de inhumación colectiva. A mediados del siglo XIX, Marcoy (1869) describió un sitio cerca de Manaos con antiguas sepulturas abiertas que habrían pertenecido a los antiguos Manao y Baré: “El sitio que ocupó la ciudad es reconocible por las excavaciones circulares que se extienden hasta el pie de la fortaleza. Estas excavaciones son sepulturas. Algunas todavía han conservado, intactas o rotas, las tinajas de barro cocido en las cuales los Manaos depositaban a sus muertos” (Ver Fig. 10). Unos años más tarde, estos mismos cementerios fueron visitados por Keller-Leuzinger, quien contó varios centenares de urnas alineadas unas al lado de otras a poca profundidad (Linné 1928). Las urnas habrían contenido esqueletos enteros colocados en cuclillas. Métraux (1930) piensa que todos estos vestigios funerarios que se extienden desde el Amazonas Medio hasta Tefé son obra de poblaciones Arawak. La cadena de urnas continúa hacia el Alto Amazonas con los Tupí (Omagua, Cocama) mientras que se interrumpe en dirección al Bajo Amazonas a la altura de Santarem donde, pese a las excavaciones de Nimuendaju, no se ha comprobado la presencia de urnas (se piensa que los Tapajó practicaban el endocanibalismo como principal modo de tratamiento funerario).

Hasta una fecha reciente los Palikur del Oyapock mantenían cementerios clánicos. Ellos preparaban los huesos, tratándolos por ebullición o acecinamiento, o por putrefacción, en una sepultura primaria; después de un periodo de conservación en la familia del difunto, se procedía a depositarlos en una segunda urna (Grenand 1987). Los huesos de los que fallecieron lejos de su aldea eran repatriados a la “necrópolis” de su clan: “Cuando muere algún Palicour durante un viaje, en un lugar situado a varios días del *karbet*, descarnan y hierven el cadáver para sacar los huesos... Durante todo el viaje cuidan con mucho celo esta valiosa carga, que siempre están vigilando” (Barrère 1743, citado en Rostain 1994 y abajo, carta del Padre Fauque).

Siguiendo con los Arawak, los Guajiro actuales todavía practican los dobles funerales en urnas. Según Perrin (1979: 119) “antiguamente se trasladaban los restos a una única y enorme urna en la cual se amontonan y desagregan los restos de todos los muertos del matrilinaje”. Según la concepción guajira, así mezclados con las osamentas antiguas, los restos de los muertos perdían toda individualidad y sólo regresaban, bajo la forma de lluvia o de enfermedades. La “colectivización” de los huesos anula de hecho cualquier veleidad de supervivencia individual, de acuerdo con la interpretación más común de los dobles funerales como ritual de olvido. Pero también ocurre que la asociación no siempre es tan sistemática, como lo ilustra el caso de los Mbayá (grupo Guaraní), quienes guardaban los huesos durante varios años con el propósito de hacer “revivir al muerto”: “Conservar los huesos de los muertos no era sólo un gesto de piedad, un medio para los vivos de obtener la perfección: se esperaba también poder hacerlos revivir, y las hermosas palabras pronunciadas en honor al muerto debían contribuir a que en él circulara nuevamente la palabra” (H. Clastres 1975: 130). Ciertamente, el tema de la resurrección a partir de los “huesos frescos” aparece en los Guaraní como una constante.

Como muchos otros vecinos suyos de la familia Gê, los Bororo del Brasil central también practicaban la doble inhumación pero, al parecer, en dos modalidades diferentes: las reli-

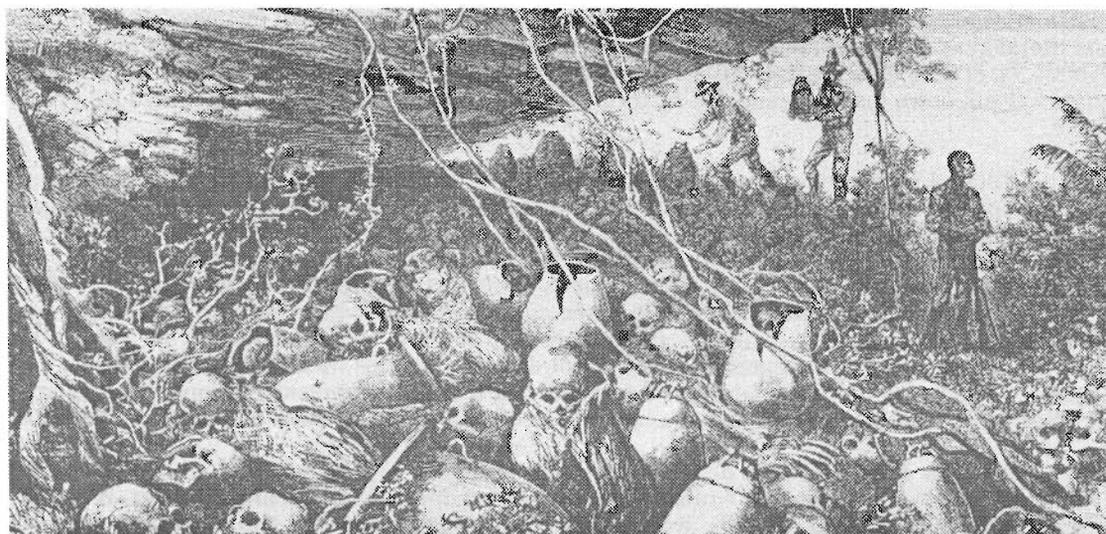


Fig. 9. Necrópolis indígena cerca de Atures (Venezuela) (según Crevaux 1883).

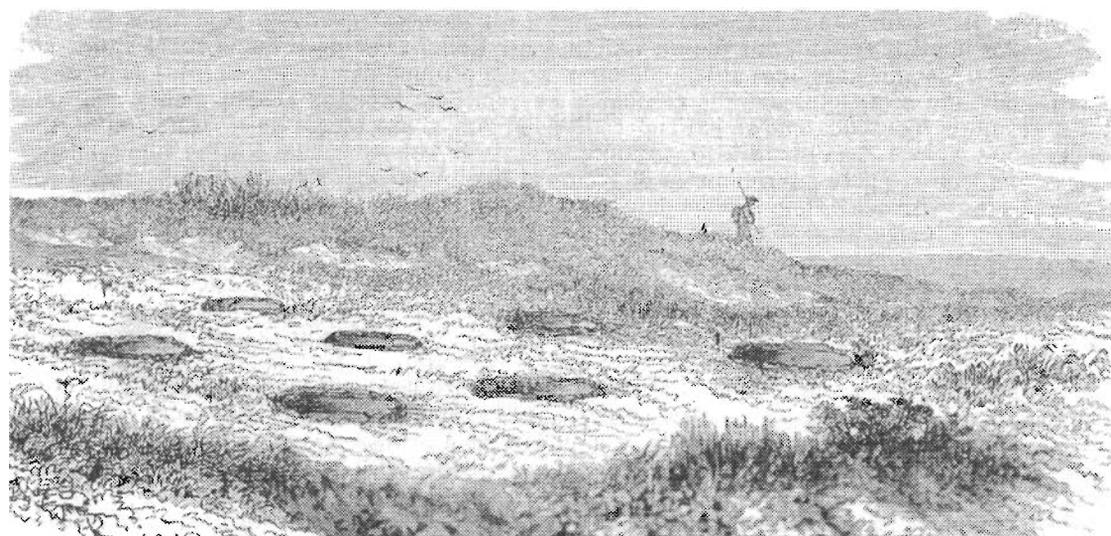


Fig. 10. Sepulturas de los Manaos (según Marcoy 1869).

quias eran sumergidas en el fondo de un río o de un lago o depositadas en las grutas de farallones. Lévi-Strauss (1964) se ha fijado sobre todo en la primera, tomando en cuenta que el agua es el lugar de las almas y la condición indispensable para asegurar su supervivencia según su concepción ideológica. Por su parte, los misioneros salesianos estudiaron la segunda forma, la cual sería la más temprana (Albisetti y Venturelli 1962). En efecto, ellos descubrieron en algunas grutas varios cestos funerarios que contenían huesos decorados de origen Bororo (véase las numerosas ilustraciones en Albisetti y Venturelli 1912) (Ver Fig. 11). De ello dedujeron que en un momento dado los Bororo tuvieron que modificar su sistema de inhumación definitiva de los huesos debido posiblemente a los saqueos de las reliquias en las grutas-cementerios. En todo caso, los funerales Bororo se desarrollan de acuerdo a un ritual complejo. El cadáver, inhumado en la plaza central de la aldea y mojado copiosamente, es sometido a una putrefacción acelerada. Luego los huesos se exhuman, se limpian, se pintan, se adornan con plumas y se colocan en cestos funerarios que son expuestos y finalmente sumergidos de acuerdo a la costumbre actual.

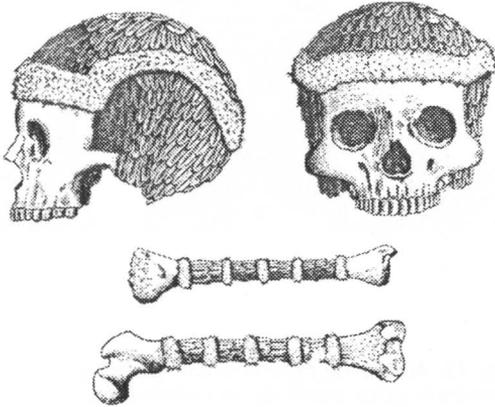


Fig. 11. Aspecto de cómo adornaban los Bororo el cráneo y los huesos de sus muertos antes de sepultarlos (Albisetti y Venturelli 1962).



Fig. 12. Urna funeraria Karajá (según Schultz 1963)

Para acabar con el ciclo funerario, se procede a la destrucción de todos los bienes que pertenecieron al difunto. Sin embargo, éste no desaparece en absoluto de la memoria de los vivos, ya que es objeto de una sustitución ritual en la persona de un compañero o amigo formal, el cual lo representará en este mundo durante toda su vida. Por pertenecer a la mitad opuesta del difunto, deberá, entre otras tareas, matar a un jaguar, equivalente metafórico de muerto (para más detalles, ver Albisetti y Venturelli 1962). Por otro lado, los chamanes eran sometidos a un trato funerario particular.

Antes del contacto con la cultura occidental, los Karajá del Araguaia cumplían aparentemente la totalidad de su ciclo funerario en los cementerios situados fuera de las aldeas (Pétesch 1992). Los funerales se realizaban en dos tiempos: 1) inhumación de los restos amarrados en una tumba cubierta por un techo de dos aguas (Ehrenreich 1948), y 2) exhumación, luego de varios meses o años, de los huesos dispuestos en urnas no enterradas, sino depositadas en el suelo del mismo cementerio donde se había desarrollado la primera inhumación (Fig. 12). Según Pétesch, antiguamente los afines del muerto eran responsables de los segundos funerales, práctica abandonada hoy en día. Este autor dice también que la relación entre los vivos y los muertos no aparece completamente rota, ya que éstos últimos intervienen en las relaciones de predación entre los Karajá y los animales: "Antes de cada expedición de cacería se solicita la benevolencia de ellos [los espíritus de los muertos], a cambio de una porción de comida cocida. En realidad, ellos [los espíritus de los muertos] están constantemente presentes entre los Karajá, acompañándolos en particular en las actividades individuales o colectivas que realizan fuera de su espacio social" (Pétesch 1992: 107). Sobre este tema el autor propone una comparación entre los funerales Gê, Bororo y Karajá. Mientras que los Gê tienden a reintroducir al espacio social algunos huesos de sus muertos inhumados fuera de la aldea, los Bororo practican la modalidad inversa (los huesos circulan de la plaza de la aldea hacia los ríos o los abrigos rocosos). Por su parte, los Karajá mantienen un estrecho paralelismo, a semejanza de las mitades, entre el espacio socializado de los muertos (cementerio) y el de los vivos (aldea). En el primer caso, el principio de ruptura con la comunidad de los muertos se ve atenuado por el "retorno" de los huesos; en el segundo, por la representación ritual del muerto por un miembro vivo de la otra mitad, y en el tercer caso por los intercambios con los espíritus de los muertos.

Los etnólogos han hablado a menudo de la complejidad de los rituales funerarios de los Kaingang (Gê) del Brasil meridional, quienes enterraban a sus difuntos en una especie de cementerios conformados por varios túmulos en los cuales se acondicionaban cámaras funerarias (Fig. 13). Se han registrado túmulos de ese tipo desde el siglo XVIII entre los ancestros de este mismo grupo, con lo cual se comprueba la antigüedad de este tipo de entierro. Los Kaingang ponían mucho esmero en la edificación de estos túmulos cónicos y no dejaban nunca de visitarlos regularmente, lo que evidencia la gran importancia que daban a su culto. Recientemente, Crépeau

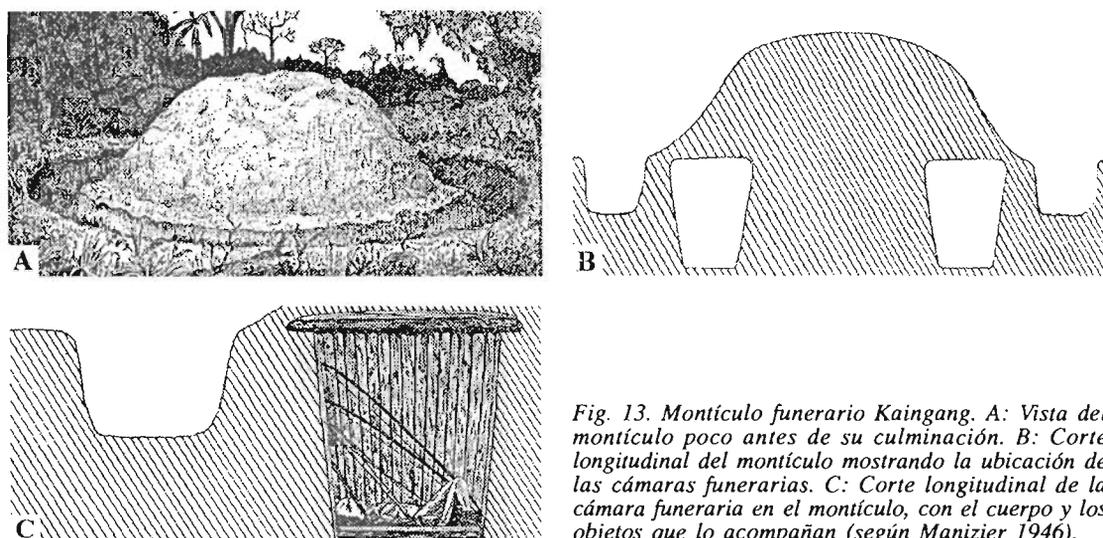


Fig. 13. Montículo funerario Kaingang. A: Vista del montículo poco antes de su culminación. B: Corte longitudinal del montículo mostrando la ubicación de las cámaras funerarias. C: Corte longitudinal de la cámara funeraria en el montículo, con el cuerpo y los objetos que lo acompañan (según Manizier 1946).

(1995) ha estudiado la fiesta de los muertos de los Kaingang de la reserva Xaçepó. Esta fiesta, que actualmente domina la vida ritual de estos indios, es una extraña puesta en escena de las relaciones entre los vivos y los muertos a través del tratamiento ritual de éstos. Los Kaingang están divididos en dos mitades (al igual que sus cementerios), cada una destinada a tratar con los espíritus de los muertos de la otra. El reinicio de este ritual funerario luego de un abandono de más de 25 años muestra la importancia de los lazos con los lugares mortuorios en las actuales reivindicaciones indígenas de identidad y territorialidad. En efecto, el renacimiento del ritual coincide con una renovación de las luchas para preservar la reserva Xaçepó. Ahí se fusionan los conceptos de celebración del culto a los muertos y reivindicación territorial.

El cadáver consumido: la incineración

Fuera de la incineración parcial asociada al endocanibalismo, la cremación simple se practicaba sobre todo en el norte del Amazonas, en las Guayanas, en particular entre las poblaciones Carib (Ver Fig. 14). Esta práctica funeraria casi ha desaparecido en nuestros días. Por ejemplo, entre los Guayaná a principios de los años 70, menos de la cuarta parte de los muertos eran incinerados mientras que en el pasado era una práctica generalizada, a excepción de los chamanes, que eran sepultados. Otras sociedades procedían exactamente a la inversa. En los Aparai, la cremación era el privilegio exclusivo de los chamanes y de los jefes (Linné 1929). Por regla, las cenizas eran enterradas, reunidas en el suelo o en una pequeña choza especial en el lugar de cremación, o colocadas en vasijas o cestos con el resto de huesos calcinados conservados en las viviendas que, eventualmente, se podían transportar cuando había que desplazarse. La cremación, por lo tanto, es un procedimiento perfectamente congruente con la teoría de los dobles funerales, al igual que el endocanibalismo. Se trata esencialmente de un tratamiento antiputrefacción, opuesto a la exposición del cuerpo expuesto o abandonado. En la opinión de Thomas (1980: 179), la ignición está menos centrada en la destrucción que en la conservación, pues el fuego no hace sino acelerar la disolución de las partes blandas para llegar a los “restos”.

El cadáver conservado: la momificación

Este era un tipo de tratamiento funerario muy importante en las culturas andinas, y lo era también en las tierras bajas, principalmente en el Amazonas y al norte hasta el Darién, en una época anterior a la Conquista. Más que otro modo de tratamiento funerario, se trataba de un procedimiento selectivo aplicado prioritariamente a los personajes eminentes como jefes, grandes guerreros y chamanes (Ver Fig. 15). La momificación puede obtenerse por desecado al sol, al fuego o por embalsamamiento con resinas vegetales. A menudo acompañaba al entierro en urna o al “entierro aéreo”. El desecado de cadáveres por medio del humo se practicó o se observó hasta una fecha relativamente reciente en algunas sociedades indígenas de Venezuela y Brasil,

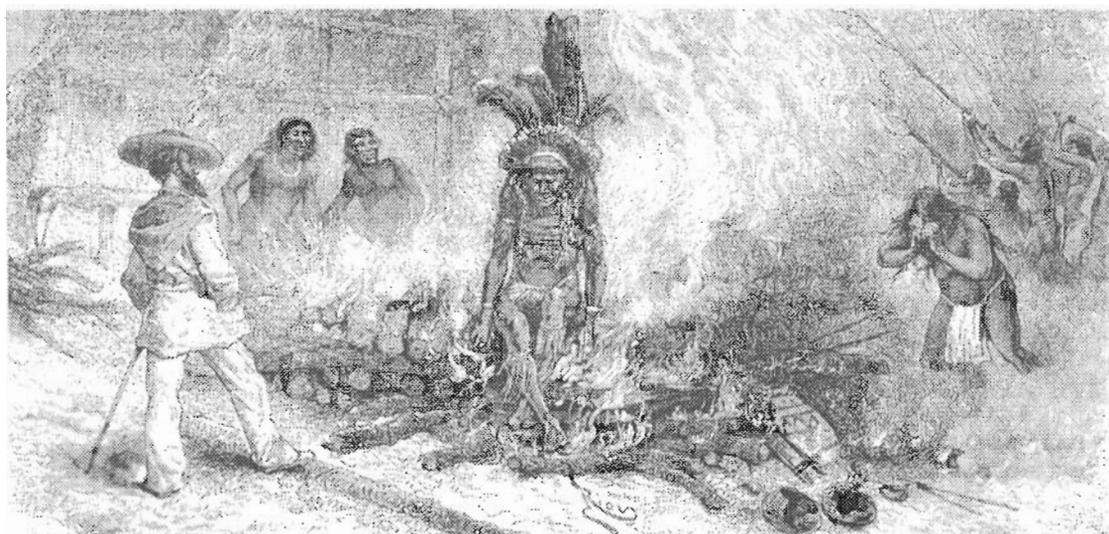


Fig. 14. Incineración de un indio Roucouyenne (según Crevaux 1883).

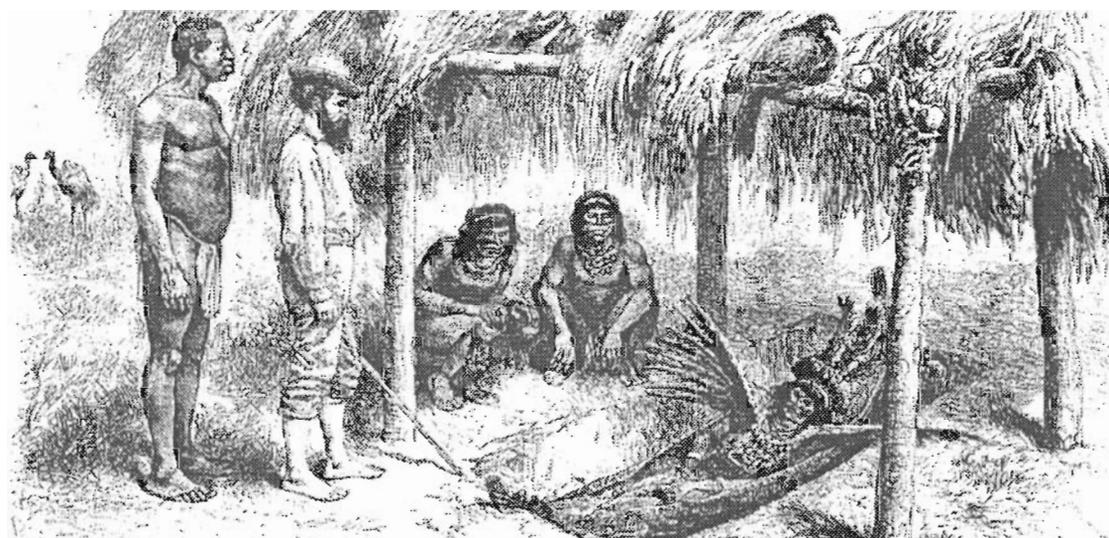


Fig. 15. Momia de un chamán Roucouyenne (según Crevaux 1883).

entre otras los Maué, los Apiaká, los Mundurucu, los Puri-Coroado o los antiguos Tapajó. Arriba se mencionó el desecado al fuego de los cadáveres antes de su inhumación entre los Yuko y el famoso “baile” con las momias (Reichel-Dolmatoff 1945). A propósito de los antiguos Tapajó, Nimuendaju (1949) transcribe algunos hechos señalados por los misioneros J. Betendorf y J. Daniel en la segunda mitad del siglo XVII acerca de un presunto “culto a los cadáveres desecados” (Nordenskiöld 1930). Betendorf relata cómo los antiguos Tapajó momificaban los cadáveres de sus ancianos. Uno de ellos, llamado “primer padre” y alojado debajo del piso de madera de una casa, era venerado desde hacía muchos años y honrado mediante danzas y ofrendas. Los misioneros mandaron quemar este “santuario tribal” en 1682. El Padre Daniel relata que en el mismo año los mismos indios guardaban secretamente “siete momias de ancestros” en una casa situada muy lejos en el bosque. Los ancianos de la aldea la visitaban ciertos días del año para poner vestidos nuevos a las momias. Esta práctica, reservada a los personajes importantes, habría acompañado al endocanibalismo funerario, o cuando menos ésta es la hipótesis planteada para explicar la ausen-

cia de vestigios de tumbas en la región (Nordenskiöld 1930). Los antiguos Puri-Coroado del Brasil depositaban los restos momificados de sus jefes en grandes urnas que enterraban al pie de ciertos árboles de gran altura y aún a principios del siglo XIX se podían encontrar algunas. Estas momias, engalanadas con sus más bellos adornos, presentan grandes semejanzas con aquellas de los antiguos peruanos (cf. Fig. 16).

También los Maué del Amazonas practicaban el desecado de los cadáveres al fuego hasta una fecha relativamente reciente. Los Mundurucu conservaban de la misma manera las cabezas momificadas de sus enemigos y las de sus parientes muertos en el campo de batalla (durante cinco y cuatro años, respectivamente); a falta de la cabeza, se tomaba un brazo o una pierna, mientras que los muertos en casa recibían el entierro en urnas (Ihering 1907). Al pasar algunos años las cabezas tomadas al enemigo eran abandonadas y las otras enterradas en la vivienda. La analogía de los Mundurucu entre el pariente muerto por el enemigo y el enemigo no es, por lo tanto, completa. La inhumación final vuelve a introducir al primero en el ámbito de los parientes, mientras que el abandono coloca al segundo fuera del parentesco, en otras palabras, el tratamiento del muerto es inverso. Si bien la figura del muerto como "enemigo" no puede aplicarse íntegramente al caso Mundurucu, se observa sin embargo una correspondencia entre la fase activa de cuatro a cinco años de duración de los restos de una clase de muertos (pariente muerto en el exterior) y la de los trofeos enemigos. El lector habrá reconocido algunos mecanismos funerarios de los antiguos Tupinambá, con la diferencia de que en este caso son los muertos en la guerra, y no los difuntos en su domicilio, los que reciben los atributos reservados a los enemigos.



Fig. 16. Momia Coroado conservada dentro de una urna (según Debret 1834-1839).

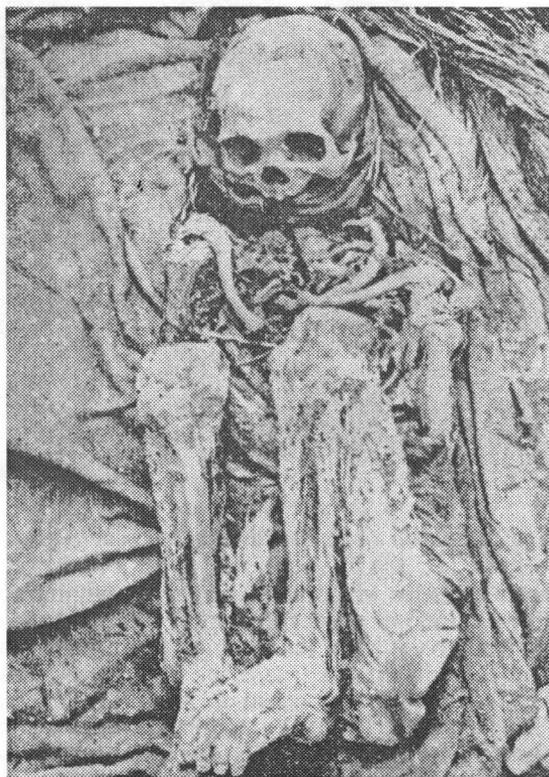


Fig. 17. Momia de los indios Motilonos (Sierra de Perijá, Venezuela) encontrada en uno de los cementerios del río Negro. Nótese la posición fuertemente flexionada del cuerpo.

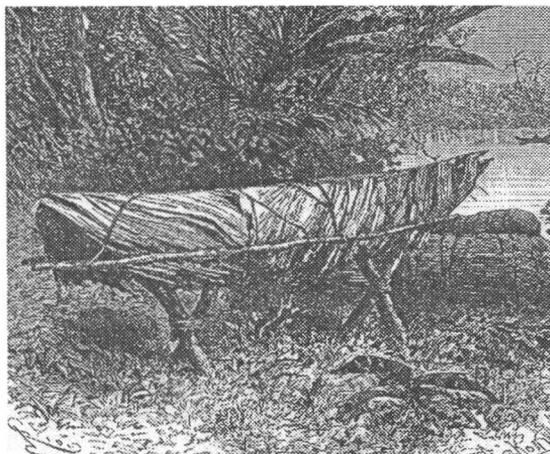


Fig. 18. Entierro de los Guaraunos (región del Orinoco) (según Crevaux 1883).

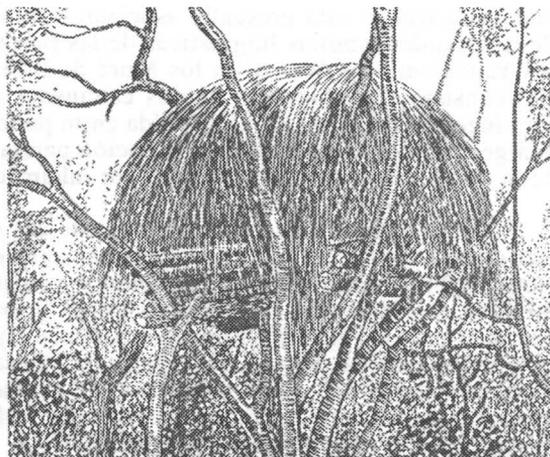


Fig. 19. Entierro aéreo de un cacique Matico, región del Chaco (según Palavecino 1944)

El cadáver expuesto: el entierro aéreo

La exposición de los cadáveres sobre plataformas alzadas es una práctica muy parecida a la momificación natural (máximo de putrefacción). Generalmente combinadas con otros modos funerarios, las sepulturas aéreas han sido observadas en los Warao (Ver Fig. 18), los Yukpa, los Sirionó, en varios grupos del Chaco como los Matico (Fig. 19) y los Jíbaro, para sólo citar a algunos. En los Jíbaro en particular, la sobre elevación de los cadáveres se hacía por medio de una plataforma o de troncos huecos colgados del techo de las casas o debajo de un cobertizo a cierta distancia de la vivienda. En la actualidad, los muertos generalmente son enterrados en la casa, que es abandonada sólo al fallecer su dueño. El uso de las urnas está reservado a los cadáveres de niños, pero es posible que este modo funerario haya sido más difundido en el pasado (sobre todo si se considera la asociación tronco hueco/urna). Los guerreros importantes recibían un trato funerario particular parecido a la momificación natural: engalanados con sus más bellos adornos y portando sus armas, se les dejaba sentados en sus propias bancas, apoyados en el pilar central de la casa, protegidos de los depredadores por dos palizadas. En resumen, los Jíbaro conocían por lo menos dos modos de tratamiento funerario: la inhumación simple (en tierra o en urna) y la sobre elevación (especie de momificación natural también comprendida en el tratamiento de los grandes guerreros) y que acompañaba a veces al entierro doble cuando los restos eran inhumados unos dos años luego de la exposición del cuerpo, el cual recibía regularmente nuevas ofrendas de alimentos (Stirling 1938). Sin embargo, es posible que hayan existido grandes diferencias entre los grupos que integran el conjunto Jíbaro. El Padre Castrucci habla de la momificación al fuego de los cadáveres (citado en Derobert y Reichlen s.f.). Eichenberger (1961) informa sobre la práctica de los dobles funerales en urnas entre los Aguaruna, luego de la descomposición de la carne en una plataforma, proceso complementado con el traslado de los huesos en caso de desplazamientos. Harner (1977) señala la posibilidad para un gran guerrero agonizante de comunicar a sus hijos su voluntad de que cada uno tome una de sus almas *arutam* que se manifestarán cuando fallezca. Estos elementos no coinciden del todo con la idea de una ruptura radical con los muertos. Si bien la sobre elevación era el modo funerario más difundido entre los Jíbaro antes de la influencia misionera, no era sin duda el medio más eficaz para atenuar la presencia física de los muertos.

El cadáver ingerido: el endocanibalismo

Este modo de tratamiento funerario, que a veces acompaña al canibalismo de carne, como en los Wari (Vilaça 1992), ha sido objeto de varios estudios comparados que han demostrado su antigüedad y su gran difusión en el continente (Linné 1929; Boglar 1958b; Zerries 1960). El área de extensión cubre el norte del litoral atlántico, el Alto Orinoco, el noroeste y el Alto Amazonas, y el Ucayali. A excepción de los Guaraní, cuya especialidad son los huesos en urnas, el

endocanibalismo está presente, asociado o no con otras prácticas funerarias, en la mayor parte de las grandes familias lingüísticas de las tierras bajas (Carib, Arawak, Tupí, Tucano, Pano), en los Yanomami, los Wari y en los Moré de Bolivia (la versión más meridional, Rydén 1942). El rito consiste en reducir los huesos calcinados (a veces el cabello) del muerto a polvo, el cual será ingerido en forma de una bebida entre parientes más o menos cercanos. Los huesos se obtienen generalmente mediante la cremación parcial, aunque puede ser también por descomposición de la carne sobre una plataforma o por inhumación simple (principio de los dobles funerales).

La ingestión de las cenizas puede ser inmediata o prolongarse durante varios años; en este último caso el polvo de huesos se conserva en calabazas o cestos funerarios. Los Wari (Pakaa Nova) del río Mamoré combinan endo y exocanibalismo (Vilaca 1992). La carne cocida de los difuntos es consumida en pequeños trozos y los huesos calcinados son inhumados o mezclados con miel para ser ingeridos por los parientes lejanos. Los bienes del muerto son destruidos pero su nombre subsiste. Según los trabajos de Vilaça (1992), una ceremonia de fin de duelo indica el paso del muerto del estado humano al de animal (presa de los humanos). La exteriorización del muerto como caza o "enemigo" es explícita y el trabajo de memorización se reduce únicamente, al parecer, a la perpetuación del nombre.

Los Yanomami se dedican también a borrar cualquier traza material que pudiera recordar a la comunidad la presencia de los muertos: de ellos no queda ninguna marca en el espacio visible, puesto que el lugar de los muertos es el cuerpo de los vivos (Clastres y Lizot 1978; Albert 1985). Sin embargo, la memoria individual del difunto sobrevive a la desaparición del cuerpo, sobre todo si se trata de un guerrero muerto en combate. Los huesos pulverizados son conservados en calabazas funerarias y absorbidos poco a poco por los parientes, a lo largo de periodos que pueden exceder los diez años, como si se tratara de prolongar el recuerdo del difunto más allá del rito en sí. Lejos de borrar todo recuerdo, lo que el rito endocanibal procura lograr es un equilibrio difícil entre el olvido y la memoria (Clastres y Lizot 1978). Con ello la reflexión de Thomas (1980) acerca del endocanibalismo como rito de conservación de los restos mortuorios encontraría cierta confirmación.

El cadáver sustituido

Puede suceder que los muertos estén representados por partes del cuerpo (mechones de cabello, dientes o uñas), por objetos o incluso por una persona viva, como en el caso Bororo, donde el amigo formal perteneciente a la otra mitad actúa durante toda su vida en calidad de sustituto ritual del difunto (cf. arriba).

La existencia de estatuas que había que "alimentar" o de figurillas antropomorfas que supuestamente representaban a los muertos, era común a los Arawak de las islas y de tierra firme en la época de la Conquista. Los antiguos Taíno celebraban un culto centrado en grandes estatuas (*zemis*) que contenían a veces los cráneos y huesos de parientes muertos. Pese a que la presencia de tales objetos fue generalmente pasada por alto, los primeros cronistas la señalaron en distintas regiones de las tierras bajas. No hay duda de que un estudio en profundidad de la estatuaria en la Amazonia enriquecería nuestros conocimientos sobre las representaciones y las relaciones con los muertos en esta región. Por el momento, tenemos que limitarnos a señalar de un modo somero algunas formas de sustituciones funerarias aún vigentes. Los Uni (Cashibo) del Perú tallan estatuas de madera de tamaño natural que representan a los muertos, con motivo de la ceremonia del final del duelo que se celebra cuando el recuerdo que algunas personas guardan de los difuntos es demasiado intenso (Frank 1994). En esta ocasión, paquetes de mechones de su cabello que habitualmente se conservan en forma de colgante alrededor del cuello de los parientes, son colgados a la estatua llevada en procesión por la aldea, para luego ser destruidos. El "retorno" del o de los muertos (de acuerdo al número de paquetes colgados) puede interpretarse entonces como una forma de dobles funerales: una vez destruidos los sustitutos funerarios, se supone que el recuerdo de los muertos pierde intensidad.

Los Guahibo recurrían también a esta clase de sustituciones funerarias: uñas y mechones de cabello se guardaban cuidadosamente, esta vez no por los parientes sino por el chamán (Chaffanjon 1889), quien consultaba regularmente los paquetes de reliquias para conocer la causa del deceso, prelude indispensable a la realización de las segundas exequias en urnas al año siguiente.

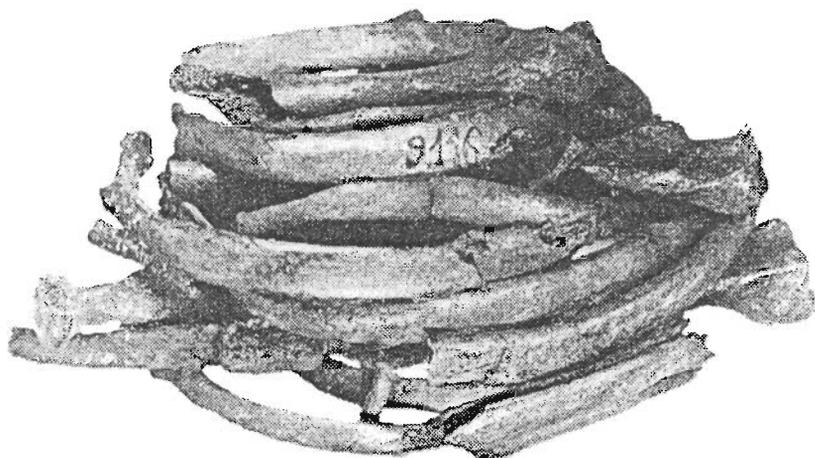


Fig. 20. Paquete de osamentas (según Vignati 1941-1946)

Finalmente, Pétesch (1983) ha sugerido la hipótesis de una representación de los muertos por troncos de madera, durante las famosas carreras de troncos vinculadas a los funerales en los Gê (ver también el complejo funeral Kuarup del Alto Xingú).

Los huesos y la memoria de los muertos

En esta última parte se hará hincapié en el tratamiento de las osamentas humanas, cuya importancia en América del Sur ha subrayado Métraux (1947) en muchas oportunidades. A lo largo del presente trabajo, se ha observado la costumbre de preservar los huesos de los muertos en las viviendas durante periodos más o menos largos en un gran número de sociedades de las tierras bajas (Amazonia, Guyana, Chaco). Entre ellas, los Guaraní han manifestado un interés particular por esta clase de restos que a veces transportaban en paquetes, durante los desplazamientos estacionales (Ver Fig. 20; Vignati 1941-46), confirmando así la idea de cierto *continuum* entre los vivos y los muertos. Dobrizhoffer (1822) dice haber conocido a Guaraní no cristianizados que llevaban en todos sus desplazamientos pequeñas cajas con los huesos de sus chamanes, de los que esperaban mucho. Asimismo, los Abipones consideraban a sus chamanes como santos varones y durante las migraciones cuidaban sus reliquias como algo muy valioso. Según Acuña, los habitantes del Amazonas central veneraban los huesos de los chamanes fallecidos en especies de templos (en Figueroa 1986 [1661]). Los Mbayá también conservaban los huesos de los muertos durante varios años y no los tiraban sino hasta que un “mensaje de los dioses” les hiciera saber que no revivirían (Clastres 1975). Las reliquias descansaban en recipientes de madera colocados en la casa de oraciones.

Estos diferentes rituales traen a la memoria lo que Ruiz de Montoya observó en los Guaraní del Paraguay. El misionero descubrió una especie de templos en lo hondo de la selva donde descansaban los huesos desecados de los grandes chamanes, a los que se consultaba como oráculos: las reliquias, a veces muy antiguas y ricamente adornadas, comenzaban a “hablar” y se daba mucho crédito a sus profecías. Se creía en el poder de estas reliquias para asegurar una buena siembra, años fértiles y prósperos. Refutando cualquier influencia cristiana, Combès (1992) sitúa este culto en la tradición tupi-guaraní de resurrección de la carne a partir de los “huesos frescos”, práctica asimilada a un *kandire*. Como lo señala Métraux (1928): “Esos muertos ilustres resucitaban y vivían en carne y hueso en ciertas ocasiones”. En otros casos, la costumbre de conservar los huesos se aplicaba a la mayor parte de los difuntos, como en los Yuruna y Apiaká, y también en algunos Arawak del Purús. En otras partes, por ejemplo en las Guayanas - en particular entre los Carib - se procedía a la distribución de los huesos entre los parientes cercanos (Schomburgk 1922-23).

Lejos de estar reservado a los chamanes y a los jefes, el tratamiento de los huesos se aplicaba también a otra clase de difuntos: la de los guerreros muertos en el campo de batalla, e incluso a quienquiera que moría lejos de su morada. La obligación de repatriar una parte del

cuerpo difunto -procedimiento muy difundido en las tierras bajas- da cuenta de la importancia atribuida al territorio natal como lugar de origen y de retorno de los muertos caídos en tierra extraña. Difícilmente se podría ver en esta práctica la manifestación de cualquier tipo de ruptura con los muertos.

El Padre Fauque (1843 [1736]) dejó su testimonio (mediados del siglo XVII) sobre las modalidades de repatriación de las reliquias en los Palikur de Guyana: "Entré en una cabaña... conversando con los que ahí vivían, de golpe me invadió un olor cadavérico y cuando expresé mi asombro me dijeron que acababan de exhumar la osamenta de un muerto que debían transportar a otro lugar y al mismo tiempo me enseñaron una especie de urna que encerraba este depósito. Me acordé entonces de los dos Palikur que había visto aquí mismo, tres o cuatro años atrás, cuando vinieron a recoger los huesos de uno de sus parientes que había fallecido en este lugar... Estos salvajes me contestaron que su nación tenía la costumbre de transportar los huesos de los muertos al lugar de su nacimiento, que ven como su única y verdadera patria". Existe una práctica idéntica en el otro extremo del subcontinente, entre los Abipones del Paraguay que transportaban a lomo de caballo los huesos de los muertos recorriendo grandes distancias para depositarlos en las tumbas familiares.

Los Mundurucu también rendían un homenaje fúnebre a los guerreros muertos en territorio enemigo, trayendo la cabeza o el húmero en sustitución del cuerpo. La responsabilidad de la operación recaía sobre un compatriota perteneciente a la otra mitad y que guardaba celosamente las reliquias, dormía con ellas "como si se tratara de un niño" (Murphy 1958). Preparadas por momificación natural, eran objeto de ceremonias de homenaje a los muertos durante cuatro años consecutivos. En el transcurso de estas manifestaciones, en las que se tocaban las flautas sagradas, la viuda, la madre o la hermana del difunto ostentaban alrededor del cuello los restos que finalmente eran enterrados en la casa del difunto, a diferencia de los trofeos de guerra generalmente abandonados al cabo de cinco años. Las reliquias de los guerreros eran conservadas en la mitad opuesta y luego enterradas en casa y los trofeos de guerra, guardados en casa y luego exteriorizados. En el primer caso se trataba de reconsanguinizar un muerto temporalmente "afinizado", y en el segundo el propósito era afinizar un muerto previamente "consanguinizado".

Los Ipurina del Purús tenían la costumbre de celebrar con gran pompa una ceremonia en la que un pariente recordaba las hazañas guerreras del muerto mientras blandía uno de sus huesos. El caso de los Sirionó del Oriente boliviano ilustra aún mejor esta relación casi de intimidad entre vivos y muertos por intermedio de las osamentas humanas. Según Fernández (1984-85), los Sirionó habrían conocido sucesivamente tres modos funerarios: 1) transporte del esqueleto en el nomadismo estacional (el procedimiento más antiguo), 2) dobles funerales bajo tierra, y 3) entierro directo (recientemente introducido). En el primer caso, que nos interesa especialmente, el cuerpo era tratado a fuego lento en una plataforma funeraria, de acuerdo a modalidades que podían variar en función del *status* del muerto. Se abandonaba el campamento, pero se visitaba regularmente la plataforma a fin de alimentar el fuego. Luego, el esqueleto desecado era colocado en un gran cesto y desde ese momento los huesos compartían la vida de los miembros del grupo, quienes les hablaban y los llevaban con ellos en los desplazamientos estacionales (Figs. 21-23). Eso tenía una finalidad importante ya que, según ellos, los huesos de los muertos traían buena suerte para la caza y los cráneos (sobre todo los de los personajes importantes, herencia del hijo mayor) curaban las enfermedades más graves. En resumen, los muertos brindaban protección a los vivos, quienes a su vez les dispensaban pruebas de respeto y de confianza. Con la introducción de la práctica de los dobles funerales en tierra, sólo se conservaba el cráneo por sus virtudes terapéuticas, siendo quemados y enterrados los demás restos. Los cementerios aparecieron más tardíamente con el entierro directo de influencia occidental. De ser ciertos estos datos, los Sirionó habrían perfeccionado un sistema original de relación con los muertos, basado en la protección recíproca mas no en la idea de ruptura.

Las flautas-huesos

Por otra parte, al comienzo del presente texto hemos planteado una posible conexión entre la conservación de los huesos humanos y el complejo de las flautas sagradas, cuyo soplo, su música o simplemente su visión, tiene a veces el poder de curar las enfermedades graves al igual que los cráneos sirionós. A propósito de los antiguos Yurimagua, a fines del siglo XVII el

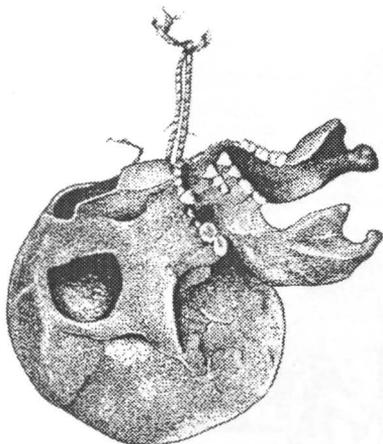


Fig. 21. Un cráneo dispuesto para su transporte mediante una atadura entre sus mandíbulas (según Ryden 1941)

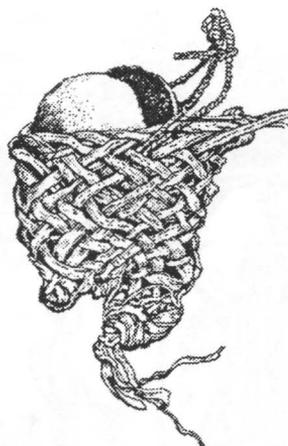


Fig. 22. El cráneo de un niño de unos tres años conservado dentro del canasto íru (según Wegner 1934).



Fig. 23. Dos niños sirionó jugando con los cráneos de miembros fallecidos de su banda (según Fernandez Distel 1984-1985)

Padre Fritz cuenta cómo las flautas sagradas venían regularmente a las aldeas para curar las enfermedades en forma colectiva. Recordemos también que los instrumentos representan la voz y los huesos (a veces una parte del cuerpo) de entidades ancestrales (míticas o clánicas), y que una parte de las flautas (generalmente la boquilla) se guarda a menudo después de su uso, para ser reutilizada en los rituales siguientes durante los cuales frecuentemente se procedía a la iniciación de los jóvenes, como si hubiera la voluntad de señalar, mediante este referente, una continuidad entre las generaciones. Muchas de las sociedades que poseían las flautas sagradas practicaban los dobles funerales en urnas o el endocanibalismo, dos modos de tratamiento funerario en perfecta concordancia, en nuestra opinión, con la teoría de la conservación de los restos. Finalmente, notaremos que la mayor parte de los grupos que poseen las flautas-huesos tienen también un sistema de segmentación social asociado al linaje, al clan, o parecido a ellos. Todo ocurre como si existiera un vínculo entre la posesión de los instrumentos, la conservación de los huesos mortuorios y una concepción, digamos unilineal, de la sociedad. La expresión de una continuidad, de una permanencia más allá de las generaciones que se suceden -a través de los restos mortales y de las flautas sagradas (con sus "dobles funerales" sucesivos después de cada ritual)-



Fig. 24. Ceremonias y ritos funearios de los habitantes del Orinoco (Viaje de Walter Raleigh en la Guyana, 1596).

incita a reflexionar sobre la producción de cierta forma de memoria histórica en dichas sociedades, la que podemos imaginar algo diferente de la que está presente en las sociedades cognáticas, más preocupadas por borrar de su memoria cualquier referencia a los muertos. Quizá podríamos ver, en estas diversas formas de relación con los muertos, el indicio del paso de una concepción cíclica del tiempo a una concepción no exactamente histórica sino acumulativa de un tiempo que se añade a modo de elementos que se amontonarían unos sobre otros, resultando en suma, una cronología indígena. La sensibilidad mesiánica, tan característica (pero no exclusiva) de las sociedades que poseen las flautas sagradas, muestra sin embargo que ambas concepciones (cíclica y lineal), lejos de oponerse, pueden perfectamente coexistir o combinarse. Esta compleja cuestión y los distintos procesos psicológicos que implica necesitarían evidentemente un estudio específico que no podemos proporcionar aquí. A título de ejercicio, consideremos simplemente la idea de una relación diferente con el tiempo y la historia entre las sociedades que conservan o repatrian a sus muertos y las que se esfuerzan para hacerlos desaparecer lo más pronto posible. A una definición autocentrada de la sociedad, se presenta otra con la alteridad como valor primordial. La etnografía reciente de las tierras bajas ha favorecido más bien este último punto de vista sobre una base empírica al parecer insuficiente. Un examen más detenido de los datos disponibles ofrece un panorama más amplio donde no sólo existen dos tipos de relación, sino también múltiples fórmulas intermedias que privilegian de modo selectivo uno u otro polo, según el *status* de los muertos o las circunstancias del deceso. La importancia que los indígenas dan a estos diversos tratamientos no responde obligatoriamente a criterios cuantitativos. El aspecto cualitativo del muerto importa en la misma medida, sino más; en todo caso, revela la existencia de procedimientos funerarios mucho más elaborados que los que se utilizaron generalmente para tratar de caracterizar las sociedades de las tierras bajas.

Conclusiones

El examen somero al que nos hemos dedicado no permite acreditar en su totalidad la tesis según la cual la forma arquetípica del duelo en las tierras bajas de América del Sur se basaría esencialmente en una relación de exclusión de los muertos, transformando a éstos en paradigmas de alteridad tales que a nadie se le ocurriría dedicarles un lugar específico o fijarlos en la memoria. Si bien son muchos los datos empíricos que vienen apoyando esta tesis, también lo son, en la misma medida, los que la contradicen. En vez de definirse en forma colectiva con relación al mundo exterior, tratando a sus propios muertos como a extraños, se intenta evitar las pérdidas conservándolos en la propia casa o llevándolos consigo. Lejos de excluirse, los dos esquemas pueden perfectamente coexistir. La mayor parte de los grupos estudiados combinan varios mo-

dos funerarios. Se trataría, en suma, de encontrar las buenas distancias con los muertos. Por lo tanto, la tesis de la discontinuidad radical entre vivos y muertos debe ser matizada, al igual que el postulado acerca de la supuesta simplicidad de los rituales funerarios amazónicos o también el antagonismo Andes/Amazonia establecido por P. Clastres. Parecería algo artificial querer oponer a toda costa estas dos regiones, ya que la Arqueología y la Etnohistoria han demostrado suficientemente la antigüedad e intensidad de los intercambios. Sin llegar al punto de adoptar la tesis de Julio C. Tello que atribuye a la Amazonia una primacía cultural sobre los Andes, se podrían reconocer sin muchas dificultades numerosas influencias recíprocas en materia de tratamiento funerario y de relación con los muertos entre las dos áreas culturales. A este respecto, la Amazonia no parece constituir ese polo extremo que frecuentemente se le atribuye.

Preguntarse sobre el grado de complejidad de los funerales en las tierras bajas es una cosa; preguntarse sobre el tipo de memorización puesta en práctica es otra, tan crucial como la primera para nuestro propósito. En efecto, es importante saber si la memoria mortuoria concierne a la individualidad del difunto (que se convertiría entonces en "ancestro") o al "colectivo anónimo" representado por la comunidad de los muertos (lo mismo que definir una falta total de esperanza de supervivencia individual para ellos). Aquí también existen los dos esquemas, con la precisión, sin embargo, de que generalmente se mantienen referencias genealógicas explícitas sólo con los muertos importantes, cuyos nombres y hazañas a menudo son inmortalizados en géneros particulares de relatos, como hemos indicado a propósito de los Yagua, por ejemplo (Chaumeil 1992). Se puede pensar además que esto ocurre con más probabilidad en las sociedades con ideología unilineal, aunque el modelo cognático no lo excluye.

En todo caso, un aspecto parece seguro: en numerosos grupos los tratamientos diferenciales o selectivos reservados a los muertos suponen la existencia en su seno de formas de desigualdad social mucho más marcadas de lo que se creía hasta ahora. Habría que tomarlo en cuenta en la construcción de los modelos sociológicos aplicables a las sociedades de las tierras bajas, lo que generalmente no ha sido el caso.

Un último punto merece nuestra atención en relación a estos fenómenos cada vez más observados en la Amazonia: la reificación del "culto a los muertos" con el propósito de legitimar un territorio ancestral o crear "vínculos ancestrales" en un territorio reivindicado o amenazado. Es el caso, como hemos visto, de los Kaingang en lucha por la preservación de la reserva de Xapecó, pero también de otras poblaciones como los Asurini estudiados por Müller (1992). Opuestos a la construcción de la Central hidroeléctrica del Xingú, los Asurini, para defenderse, se valieron de la presencia de varios "cementorios" en su territorio amenazado por la inundación (se trataría en realidad de antiguas sepulturas de guerreros), cementorios que recordaban según ellos la memoria de los muertos. Las explicaciones proporcionadas por los Asurini dan a entender que conservar a los muertos les sería indispensable para asegurar el desarrollo social de los vivos. El reinicio, luego de un abandono parcial, del ritual de las flautas sagradas en varios grupos del noroeste amazónico, como emblema o símbolo de revitalismo étnico-cultural, forma parte de esta misma lógica de reificación de los lazos ancestrales. En resumen, los muertos, al igual que las flautas sagradas, serían hoy en día los símbolos de una autoctonía fuertemente idealizada, más que una verdadera reanudación de antiguas costumbres.

REFERENCIAS

Albert, B.

1985 *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*, Tesis de doctorado, Université de Paris, X-Nanterre.

Albisetti, C. y A. Venturelli

1962 *Enciclopédia Bororo*, vol. 1, Campo Grande.

Baldus, H.

1979 O culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas, en: H. Baldus (ed.) *Ensaio de Etnologia brasileira*, [1937] 8-33, São Paulo.

Barandiaran, D. de

1967 Vida y muerte entre los Indios Sanema-Yanoama, *Antropológica* 21, 1-65.

Boglar, L.

1958a Urn Burial of the Brazilian Indians, *Acta Ethnographica* VI (3-4), 347-355.

1958b Ein endokannibalischer Ritus in Südamerika, *Miscellanea Paul Rivet octogenario dicata* 2, 67-85, México.

1959 Some Notes to Burial Forms of the Brazilian Indians, *Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovici Biro Sacra*, 159-163, Budapest.

Boman, E.

1908 *Antiquités de la Région Andine de la République Argentine et du Désert d'Atacama*, tome 1, Paris.

Carneiro da Cunha, M.

1977 Espace funéraire, eschatologie et cultes des Ancêtres: encore le paradigme africain, *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes* 2: 277-295.

1978 *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*, São Paulo.

Cipolletti, M.S. y E. J. Langdon (eds.)

1992 La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas, *Colección 500 años* 58, Abya-Yala, Quito.

Chaffanjon, J.

1889 *L'Orénoque et le Caura*, Paris.

Chaumeil, J. P.

1992 La vida larga. Inmortalidad y ancestralidad en la Amazonia, en: Cipolletti y Langdon (eds.), *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*, 113-124, Quito.

Clastres, H.

1968 Rites funéraires Guayaki, *Journal de la Société des Américanistes* LVII, 63-72.

1975 *La terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Paris.

Clastres, H. y Lizot, J.

1978 La part du feu. Rites et discours de la mort chez les Yanomami, *Libre* 3, 103-133.

Clastres, P.

1980 Mythes et rites des Indiens d'Amérique du Sud, en: *Recherches d'anthropologie politique*, 59-101, Paris.

Combès, I.

1992 *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*, Paris.

Combès, I. y T. Saignes

1991 *Alter Ego. Naissance de l'identité chiriguano*, Paris.

Conklin, B.

1995 Thus are our Bodies, Thus was our Custom: Mortuary Cannibalism in an Amazonian Society, *American Ethnologist* 22(1), 75-101.

Crépeau, R.

1995 Economie et rituel, *Actes du Colloque L'Anthropologie économique*, 19-26, Montréal.

Crevaux, J.

1883 *Voyages dans l'Amérique du Sud*, Paris.

Derobert, L. y H. Reichlén

s.d. *Les momies. Le culte des morts dans le monde sauvage et civilisé*, Paris.

Deshayes, P. y B. Keifenheim

1994 *Penser l'Autre chez les Indiens Huni Kuin de l'Amazonie*, Paris.

Dole, G.

1974 Endocannibalism among the Amahuaca indians, en: P. Lyon (ed.), *Native South Americans*, 302-308, Boston.

Dobrizhoffer, M.

1822 *An account of the Abipones, an equestrian people of Paraguay*, vol.2, London.

Ehrenreich, P.

1948 Contribuições para a Etnologia do Brasil, *Revista do Museu Paulista* 2, 7-135.

Eichenberger, R.

1961 Nacimiento, Vida y Muerte en la Selva, *Perú Indígena* IX (20-21), 51-65.

Erikson, P.

1986 Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi, *Journal de la Société des Américanistes* LXXII, 185-209.

Fauque, P.

1843 Excursion dans les terres entre l'Ouyapoc et le fleuve des Amazones, en: Aimé- Martin, M.L. (ed.), [1736] *Lettres édifiantes et anciennes concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique*, 24-29, Paris.

Fernandez Distel, A.

1984-85 Hábitos Funerarios de los Sirionó (Oriente de Bolivia), *Acta Praehistorica et Archaeologica* 16/17, 159-182.

Figueroa, F. de

1986 Informes de Jesuitas en el Amazonas, *Monumenta Amazonica BI*, Iquitos.
[1661]

Frank, E.

1994 Los Uni, en: F. Santos y F. Barclay (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía* 2, 129-237, Quito.

Gelinás, C.

1996-97 Eschatologie et configuration des rituels funéraires sud-américains. L'importance du rapport d'identité entre los vivants et les morts, *Recherches amérindiennes au Québec* XXVI (3-4), 55-64.

Grenand, F. y P.

1987 La côte d'Amapa, de la bouche de l'Amazone à la baie d'Oyapock, à travers la tradition orale Palikur, *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi* 3(1), 1-76.

Gumilla, J.

1758 *Histoire naturelle, civile et géographique de l'Orénoque*, tome 1, Avignon.

Harnet, M.

1977 *Les Jivaros*, Paris.

Hilbert, P.

1958 Urnas funerarias do rio Cururú, Alto Tapajos, *Boletim do Museu Paraense E. Goeldi* 6: 1-13.

- Idoyaga, A.**
1983 Muerte, duelo y funebria entre los Pilagá, *Scripta Ethnologica* VII, 33-45.
- Ihering, H. von**
1907 As cabeças mumificadas pelos indios mundurucus, *Revista do Museu Paulista* VII, 179-201.
- Karsten, R.**
1926 *The Civilization of the South American Indians*, London.
1935 *The head-hunters of Western Amazonas*, Helsingfors
- Kensinger, K.M.**
1995 How real people ought to live, *The Cashinahua of Eastern Peru*, Prospect Heights.
- Koch-Grünberg, Th.**
1982 *Del Roraima al Orinoco*, tomo 3, Caracas.
[1924]
- Kozak, V.**
1963 Ritual of a Bororo Funeral, *Natural History* LXXII (1), 38-49.
- Langdon, E.J.**
1992 ¿Mueren en realidad los shamanes? Narrativas de los Siona sobre shamanes muertos, en: Cipolletti y Langdon (eds.), *La muerte y el más allá en las Culturas Indígenas Latinoamericanas*, 125-155, Quito.
- Levi-Strauss, C.**
Mythologiques 1. Le cru et le cuit, Paris.
- Linné, S.**
1928 Les recherches archéologiques de Nimuendajú au Brésil, *Journal de la Société des Américanistes* XX:71-91.
1929 Darien in the Past, Göteborg.
- Marcano, G.**
1890 Ethnographie précolombienne du Venezuela. Région des Raudals de l'Orénoque», *Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris* 4 (2° série), 99-218.
- Marcy, P.**
1869 *Voyage à travers l'Amérique du Sud de l'océan Pacifique à l'océan Atlantique*, 2 vol., Paris.
- Maroni, P.**
1988 Noticias auténticas del famoso río Marañón, *Monumenta Amazónica* B4, Iquitos.
[1738]
- Métraux, A.**
1928 *La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*, Paris.
1930 Contribution à l'étude de l'archéologie du cours supérieur et moyen de l'Amazonie, *Revista del Museo de La Plata* XXXII, 145-185.
1947 Mourning Rites and Burial Forms of the South American Indians, *América Indígena* VII (1), 7-44.
- Müller, R.**
1992 Muertos y seres sobrenaturales, separación y convivencia. Principios cosmológicos en la concepción Asurini de la muerte, en: Cipolletti y Langdon (eds.), *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*, 77-90, Quito.
- Murphy, R. F.**
1958 *Mundurucu Religion*, Berkeley/Los Angeles.
- Myers, T.**
1988 Visión de la Prehistoria de la Amazonía superior, en: *Primer seminario de investigaciones sociales en la Amazonia*, 37-87, Iquitos.

Nimuendaju, C.

1949 Os Tapajó, *Boletim do Museu Paraense E. Goeldi* 10, 93-106

1952 *The Tukuna*, Berkeley/Los Angeles.

Nordenskiöld, E.

1912 *La vie des Indiens dans Le Chaco*, Paris.

1979 The Changes in the Material Culture of Two Indian Tribes under the Influence of New Surroundings, [1920] *Comparative Ethnographical Studies* 2, Göteborg.

1930 *L'archéologie du Bassin de l'Amazone*, Paris.

Palacio, J. L.

1989 *Los Omaguas en el río Napo ecuatoriano*, Vicariato Apostólico de Aguarico.

Palavecino, E.

1944 Prácticas funerarias norteñas: las de los indios del Chaco, *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* IV, 85-91, Buenos Aires.

Perera, M.

1983 Las cuevas de Punta de Cerro, Departamento Atures, Territorio Federal Amazonas, Venezuela, *Boletín de la Sociedad Venezolana de Espeleología* 20, 19-27.

Perez Diez, A.

1985 La muerte y la funebria entre los Chimane de Bolivia oriental, *Scripta Ethnologica* IX, 25-36.

Perrin, M.

1979 Il aura un bel enterrement... mort et funérailles Guajiro, en: J. Guiart (ed.), *Les hommes et la mort. Rituels funéraires à travers le monde* 113-125, Paris.

Pétesch, N.

1983 La mort et l'identité sociale en Amazonie. Les mécanismes de reproduction sociale des sociétés Gê et Bororo, *Mémoire de Maîtrise* X, Université de Paris, Paris.

1992 *La pirogue de sable. Modes de représentation et d'organisation d'une société du fleuve: les Karaja de l'Araguaia (Brésil central)*, Tesis doctoral, Université de Paris X, Paris.

Reichel-Dolmatoff, G.

1945 Los Indios Motilones, *Revista del Instituto Etnológico Nacional* 2(1), 15-115.

Roosevelt, A. (ed.)

1994 *Amazonian Indians from Prehistory to the Present, Anthropological Perspectives*, Tucson/London.

Rostain, S.

1994 La mort amérindienne. Une synthèse ethnohistorique, en: *L'occupation amérindienne ancienne du littoral de Guyane*, tome 2, ORSTOM editions, 637-668, Paris.

Roth, W. E.

1924 An Introductory Study of the Arts, Crafts, and Customs of the Guiana Indians, *38th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution, 25-745, Washington.

Ruiz de Montoya, A.

1985 *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus mas provincia Paraguai*, Porto Alegre, [1639].

Ryden, S.

1942 Notes on the Moré Indians, Rio Guaporé, Bolivia, *Ethnos* 2-3, 84-124.

Schomburgk, R.

1922-23 *Travels in British Guiana 1840-44*, Georgetown.

Schultz, H.

1963 *Honbu*, Paris.

Silva Bruzzi A. da

1955 Os ritos fúnebres entre as tribos do Vaupés, *Anthropos* 50, 593-601.

Staden, H.

1979 *Nus, féroces et anthropophages*, Paris
[1557]

Stirling, M. W.

1938 *Historical and Ethnological Material on the Jivaro Indians*, Washington.

Taylor, A. C.

1993 Remembering to Forget. Identity, Mourning and Memory Among the Jivaro, *Man* 28 (4): 653-678.

Thevet, A.

1982 *Les Singularités de La France Antarctique autrement nommée amérique*, Paris.
[1558]

Thomas, L.-V.

1980 *Le cadavre. De la biologie à l'anthropologie*, Paris.

Thouar, A.

1884 A la recherche des restes de la mission Crevaux, *Le tour du monde* XLVIII: 209-272.

Tocantins, A. M.

1877 Estudos sobre a Tribu mundurucu, *Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro* 40 (2): 73-161.

Townsley, G.

1988 *Ideas of Order and Patterns of Change in Yaminahua Society*, Tesis doctoral, Cambridge University.
MS

Vignati, M. A.

1941-46 Censo óseo de paquetes funerarios de origen guaraní, *Revista del Museo de La Plata* 2(9): 1-11, V láminas.

Vilaça, A.

1992 *Comendo como gente. Formas do Canibalismo Wari*, Rio de Janeiro.

Viveiros de Castro, E.

1992 *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago/London.

Zerries, O.

1960 El endocanibalismo en la América del Sur, *Revista do Museu Paulista* XII: 125-175.