



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

Montoya, Beatriz Eugenia  
Éste es mi cuerpo. Comer carne humana  
Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, vol. 23, núm. 40, 2009, pp. 395-408  
Universidad de Antioquia  
Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55715428020>

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

# T r a d u c c i ó n

## Éste es mi cuerpo. Comer carne humana<sup>1</sup>

Beatriz Eugenia Montoya

Departamento de Antropología

Universidad de Antioquia

Dirección electrónica: Zipan3@yahoo.es

*Tupi o no Tupi, esa es la cuestión*

Oswald de Andrade

*Manifiesto antropofágico*<sup>2</sup>

Freud, en *el Porvenir de una ilusión*, menciona los “deseos instintivos”, entre los cuales la prohibición del incesto, renovada a través de la educación de cada niño, representa a sus ojos la separación entre la “civilización” y “el estado primitivo de la barbarie”: el incesto, el homicidio y el canibalismo. Tres tentaciones que sustraen al hombre de la cultura, proyectándolo fuera de la dimensión simbólica que estructura el lazo social, pero que parecen, teniendo en cuenta el estado del mundo, no dejar de obsesionar a nuestras sociedades, en una lucha perpetuamente renovada.

Freud, por supuesto, no lo ignoraba, él que hace de la pulsión de muerte la tesis de este texto pesimista. Además, se podría oponer a Freud el hecho de que, en ciertas circunstancias socialmente controladas, el incesto, el homicidio y también el canibalismo están institucionalizados en algunas sociedades. El exocanibalismo por ejemplo implica el sacrificio del extranjero, del hombre externo al clan, a la etnia; está asociado a la guerra y a la captura de prisioneros destinados a la comida

---

1 Titulo original: “Ceci est mon corps. Manger la chair humaine”, autor: David Le Breton, sociólogo y profesor en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Strasbourg II. Publicado en línea: *Religiologiques*, 17 (printemps 1998) NOURRITURE ET SACRÉ (pp. 99-111). [<http://www.religiologiques.uqam.ca/17web/17lebreton.html>. Consultado en junio de 2008 y septiembre de 2009]. Traducción autorizada por el autor y revisada por: Joëlle Gallimard, profesora de francés en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia y Aída Gálvez Abadía, profesora Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia, coordinadora del Grupo Religión, Cultura y Sociedad.

2 En referencia al movimiento modernista brasileño de los años veinte, que buscaba definir la identidad brasileña a partir de la reappropriación de las culturas autóctonas y mestizas del Brasil y a partir de la asimilación de ideas, técnicas, e incluso material genético, procedentes de otras latitudes (N. T.).

ritual de los vencedores. Por ejemplo, los textos clásicos de Jean de Léry, de Hans Staden, de André Thévet reportan este tipo de episodios entre los indios tupinamba. Un orden rige el desarrollo de la ceremonia; el reparto de las tareas de los diferentes protagonistas, la muerte de la víctima, el descuartizamiento, la cocción, la distribución de las partes o su consumo no obedecen nunca al azar o a la mera glotonería; no se consume a cualquiera, en cualquier parte y bajo cualquier circunstancia. Lejos de ser una expresión salvaje de la “naturaleza” en el hombre, se trata de manifestaciones culturales, de las cuales cada detalle es cuidadosamente regulado.

En cuanto al endocanibalismo, es un rito funerario propio de ciertas sociedades, que hacen del cuerpo de sus miembros la sepultura de los que mueran; su carne es consumida ritualmente y compartida de acuerdo con reglas sociales precisas. “El canibalismo, escribe M. Kilani, antes de ser una manera de comer, es una manera de pensar las relaciones sociales”.<sup>3</sup>

En la historia de las sociedades humanas, se pueden corroborar ciertos hechos antropofágicos ligados a circunstancias particulares de guerra o de hambruna, la palabra “caníbal” con el imaginario notable que evoca, aparece bajo la pluma de Cristóbal Colón. El 4 de noviembre de 1492, Colón anota, según el testimonio de sus intérpretes arawaks que: “más allá, había hombres con un solo ojo y otros con hocico de perro, que comían seres humanos y que, cuando lograban apresar una persona, la degollaban, bebían su sangre y le cortaban las partes naturales”.<sup>4</sup> La alusión a la antropofagia aparta de la condición humana a quienes la practican, sean cíclopes o cinocéfalos.<sup>5</sup> El 26 de noviembre Colón menciona a los caniba, que siembran el terror en la región y los identifica con los guerreros del gran Khan.<sup>6</sup> Este término, tomado de los arawaks, evoca en el imaginario de Colón, al canis (perro) del latín; la palabra “caníbal” es, desde este momento, una palabra de múltiples sentidos, que lleva implícito todo el horror del mundo, y que abarca en el imaginario de Colón una serie de seres en el límite de lo simbólico, apenas nombrables.

Durante este primer viaje, Colón sólo se atiene a los rumores; no tiene la ocasión de verificar la información de sus intérpretes; dos años después, descubre en un pueblo de la isla de la Guadalupe que sus habitantes acaban de abandonar, vestigios

3 Mondher Kilani, *Le cannibalisme, une allégorie bonne à penser*, en *Manger*, Lausanne: Universidad de Lausanne, 1995(nota al final del texto en el original).

4 Cristóbal Colón, *La découverte de l'Amérique. Journal de bord (1492-1493)*, Paris: La Découverte, 1980, p. 94. *Sur l'histoire du cannibale dans l'imaginaire occidental*, ver Frank Lestringant, *Le cannibale. Grandeur et décadence*, Paris: Perrin, 1994 (nota al final del texto en el original).

5 Criaturas con cabeza de perro. Del griego kuôn (perro) y khephalê (cabeza) (N. T.).

6 El “gran Khan” es Gengis Khan, el conquistador mongol creador de un imperio que se extendió desde China hasta Rusia, quien, en el imaginario de la Europa medieval y renacentista, estaba teñido con visos de leyenda, en parte gracias a la obra de Marco Polo (N. T.).

de una comida caníbal. Entonces el imaginario occidental toma vuelo, produciendo el mito del salvajismo primitivo opuesto a la razón europea.

### **La carne humana, remedio universal**

Si los europeos asumen una actitud indignada a la hora de denunciar el horror del canibalismo, están olvidando que los remedios hechos a base de materias humanas son una práctica corriente en esa época. Durante mucho tiempo en nuestras sociedades, el cuerpo humano ha sido consumido bajo la forma de preparaciones medicinales, lejos de cualquier preocupación gastronómica. El horror de tal acto realza en el imaginario el poder terapéutico del producto; no se trata de disfrutar una carne suculenta, bañada de salsas exóticas, sino de hacerse violencia para curar una herida, apaciguar un dolor, fortificarse, etc. La carne es un remedio, no un alimento. El hombre contiene en las materias que lo componen medicinas esenciales; sin saberlo posee la salvación de enfermos que no podrían ser curados de otra forma; el cuerpo humano no es todavía el signo de la individuación, lejos de dividirlos, el cuerpo une a los hombres, los acerca en vez de alejarlos, cosa que sólo ocurrirá posteriormente.<sup>7</sup> El individualismo aun no ha hecho del cuerpo una propiedad cerrada sobre sí misma, que expresa la singularidad de un hombre; en el régimen comunitario, el cuerpo es el de la especie, el del grupo; el cosmos está en el hombre, como el hombre está en el cosmos; la carne del hombre y la carne del mundo se mezclan. De esta manera, no existen vestigios del cuerpo humano que no sean preciosos y propicios (o maléficos si se trata de prácticas de hechicería), para quien sabe transformarlos en remedios.

Muchas de estas medicinas requieren uso externo (pomadas, ungüentos, piel en tiras contra la histeria y los espasmos, trozos de cuerpos secos (deshidratados) aplicados al enfermo sobre las partes del cuerpo que lo hacen sufrir, fragmentos óseos que alejan la mala suerte etc.). Estos remedios también pueden ser administrados de forma interna (elíxires, jarabes, píldoras, comprimidos, electuarios,<sup>8</sup> polvo seco, etc.). El hecho de haber atravesado la muerte es, para estas medicinas paradójicas, la prueba de una memoria implícita y casi homeopática, que le otorga al hombre en lucha contra la enfermedad la mejor resistencia posible. El carácter sagrado del cuerpo y el hecho de desviarlo de su destino ritual hacia la tierra confieren a este uso terapéutico un poder acrecentado.

Los huesos reducidos a cenizas y mezclados con la sopa o el vino se consideran poseedores de mil virtudes; el sudor de los muertos es benéfico contra las hemorroides; el licor o el aceite del cerebro humano y el polvo del cráneo disecado son empleados contra la epilepsia. La *acmée*, una especie de musgo recogido de viejas

7 Véase David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris: PUF, 1991 (nota al final del texto en el original).

8 Medicamento antiguo constituido con base en una droga, jarabe o miel. Larousse 1997 (N. T.).

calaveras, es un remedio reputado; este musgo debía provenir del cráneo de un ladrón ahorcado. La opinión popular creía que las virtudes de este “mana”<sup>9</sup> estaban agudizadas en el hombre que nunca fue enterrado y, particularmente, en aquellos que habían muerto violentamente.<sup>10</sup> La grasa humana conoce un uso ferviente; P. Ariès proporciona la receta de un “agua divina”, propicia para aliviar numerosas enfermedades según Garman (1640-1708) un médico de Dresde: “Se toma el cadáver de un hombre que gozaba de buena salud, escribe P. Ariès, pero que murió de muerte violenta; se corta en pedacitos: carne, huesos y vísceras; se mezcla muy bien todo y se reduce después a estado líquido en el alambique”.<sup>11</sup>

En una de sus obras, Berengario<sup>12</sup> alaba la gran eficacia de su *cerat*<sup>13</sup> humano: “Siempre he visto y oído esto, entre los mayores de mi familia, acerca de la observancia de esta costumbre, escribe Berengario: a saber, que la momia<sup>14</sup> que debe hacer parte de este cerat, debe provenir de una porción de cabeza humana y esta momia de la que hablo es de carne humana disecada”, y Berengario describe luego este remedio, en el cual la leche de mujer y la momia humana se mezclan con unas diez sustancias más.<sup>15</sup> Marcilio Ficino alaba la costumbre de beber sangre de venas de jóvenes contra el envejecimiento:

Los buenos médicos se esfuerzan, con la sangre humana destilada y sublimada en el fuego, por recrear y restaurar a aquellos que la fiebre descarnada de la vejez roe y consume poco a poco. ¿Por qué nuestros viejos que ya no reciben ninguna ayuda, no habrían de succionar la sangre de un hombre joven, lleno de fuerza, sano, alegre, moderado y provisto de una sangre excelente y además abundante? Que el viejo la chupe pues, como una sanguijuela, después de abrir la vena del brazo izquierdo.<sup>16</sup>

- 
- 9 El mana se refiere a una especie de energía o fuerza que poseen todas las cosas, pero que en ciertos seres u objetos, se concentra de forma anormal, volviendo a estos peligrosos para sí mismos y para los demás o según las circunstancias, reportando salud, fertilidad y prosperidad (N. T.).
  - 10 David Murray, *Museums. Their history and their use*, Glasgow, 1904, pp.55 ss. (nota al final del texto en el original).
  - 11 Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, T.1, Paris: Point Seuil, 1977, p.68 (nota al final del texto en el original).
  - 12 Berengario (1460-1530) fue un médico y anatomista italiano, quien escribió numerosos tratados de anatomía (N. T.).
  - 13 El *cerat* es una pomada hecha con base de cera y aceite, que sirve en dermatología como base para diversas sustancias y también para preparar cosméticos (N. T.).
  - 14 La “momia” en este contexto se refiere a un medicamento hecho a partir de momias reducidas a polvo, que proponía la antigua medicina árabe. Era considerada una panacea (N. T.).
  - 15 J. F. Malgaigne, *Oeuvres complètes d'Ambroise Paré*, T.1, Paris, 1840, pp. CLXXXVIII (nota al final del texto en el original).
  - 16 Citado en Piero Camporesi, *Le pain sauvage. L'imaginaire de la faim, de la Renaissance au XVIIe siècle*, Paris: Le Chemin Vert, 1981, pp. 32 (nota al final del texto en el original).

El cuerpo humano es materia de consumo, al cual se le asignan numerosas virtudes terapéuticas; la *momia*, de la que Berengario celebra el uso, es durante siglos considerada como un remedio milagroso para toda una serie de males. Francisco Primero lleva siempre consigo saquitos con un compuesto de fino polvo de momia y ruibarbo pulverizado, para protegerse en caso de una caída o de una herida. Para Cardan,<sup>17</sup> la momia es el remedio más eficaz para curar fracturas, contusiones y para fortificar la sangre. Certo remedio contra la enfermedad del carbón,<sup>18</sup> se prepara con momia y sangre de un hombre aún joven al momento de morir. P. Camporesi proporciona la receta de un licor a base de momia fabricado por un experto, Oswaldo Crollio: “Él toma el cadáver de un hombre pelirrojo de 24 años que haya sido ahorcado, lo rocía de polvo de mirra y áloe, lo macera en el espíritu del vino durante algunos días, diseca los trozos suspendidos al aire libre y finalmente, extrae una tintura de un rojo brillante”.<sup>19</sup> Un texto famoso de Ambrosio Paré: “El discurso de la momia y el unicornio” (1582)<sup>20</sup> atestigua las expectativas que rodean las preparaciones a base de cadáveres. En este texto Paré explica a uno de sus pacientes, Christophe des Ursains, víctima de una caída de caballo curada eficazmente por él, su reticencia a emplear la *momia*, puesto que:

[...] podía perjudicar más que ayudar, ya que se trata de carne de cuerpos muertos, hediondos y cadavéricos y que él jamás había visto que aquellos a los que se les había dado a beber o a comer no vomitaran después de ingerirla y no sufrieran de un gran dolor de estómago. Aunque se esperaba que la *momia* detuviera la sangre que corre de los vasos sanguíneos a causa de una contusión, la agitación provocada en el cuerpo por esta droga, haría que la sangre afluiera aún más.<sup>21</sup>

Paré está, en efecto, indignado este uso que su experiencia repreeba; si denuncia este recurso, no es porque Hipócrates o Galeno (como lo señala hábilmente), no lo mencionen, sino porque: “Esta malvada droga, no sólo no sirve de nada a los enfermos, como he podido comprobar muchas veces en aquellos a quienes se les había

17 Gerolamo Cardano (1501-1576), médico, filósofo, matemático, astrólogo e inventor italiano (N. T.).

18 La enfermedad del carbón es una enfermedad infecciosa, causada por la bacteria *Bacillus Anthracis*, es una enfermedad que afecta tanto a hombres como a animales. Esta bacteria se usa como arma biológica potencial desde fines de la Segunda Guerra Mundial; se conoce como Ántrax (N. T.).

19 Véase Piero Camporesi, *La chair impassible*, Paris: Flammarion, 1986, p. 19 (nota al final del texto en el original).

20 Ambrosio Paré (1510-1590) cirujano y anatomista francés, trabajó principalmente en los campos de batalla. Es considerado el padre de la cirugía moderna e inventor de numerosos instrumentos quirúrgicos. Por unicornio el autor se refiere aquí al cuerno de este animal legendario, como remedio infalible contra variedad de males. El tráfico de este cuerno estaba muy extendido, pues se hacia pasar el cuerno del rinoceronte o el largo diente de un animal marino llamado Nerval, por el cuerno milagroso del unicornio, que alcanzaba un precio exorbitante (N. T.).

21 J-F. Malgaigne, *óp.cit.*, T. 3, p. 482 (nota al final del texto en el original).

administrado, sino que además les causa dolor de estómago, mal olor de la boca y mucho vómito, que hace que la sangre se commueva y salga abundantemente de los vasos sanguíneos , en vez de detenerla". El estilo de Paré es a menudo burlón; pone en duda que: "los antiguos judíos, árabes, caldeos y egipcios no hayan pensado en hacer embalsamar sus cuerpos para ser comidos por los cristianos". También señala el gran contrabando de cuerpos que antecede a la confección de la *momia*.<sup>22</sup> Este texto finaliza de manera lapidaria:

Ahora bien, a través de este discurso se puede ver cómo se nos ha hecho tragar indiscreta y brutalmente la carroña hedionda e infecta de los ahorcados, de la más vil canalla del populacho de Egipto, o de quienes padecieron la viruela, apestados o leprosos: como si no hubiera manera de salvar a un hombre que se cayó, contuso y magullado, sino insertándole otro hombre en el cuerpo, como si acaso no existiera otro modo de recobrar la salud, que a través de la más brutal inhumanidad.

A pesar de todo, las palabras incisivas de Paré no consiguen desprestigar el uso que tiene hondas raíces en la costumbre; por lo menos hasta el siglo XVIII, la *momia* se consumió en polvo, ungüentos, emplastos, tinturas, electuarios, como un remedio universal. *La Pharmacopeia universalis*, editada en Londres en 1747, describe aún el sabor de la momia: "un poco acre y amargo".<sup>23</sup>

La medicación con base en carne humana para la época suscitaba pocas controversias. Las representaciones del hombre y del mundo coinciden: un imaginario de la muerte y de la salud anula cualquier sentimiento de horror; la significación del acto disipa toda objeción. Solamente el trabajo del tiempo y el cambio de las mentalidades condujeron a la repulsión hacia estas medicinas que, sutilmente en la tradición científica, dejaron de ingerirse por la boca, para administrarse de manera menos ambigua por otras vías corporales (transfusiones sanguíneas, trasplante de órganos, uso de cosméticos con base en ingredientes provenientes de las placas, etc.). No ocurre lo mismo con el canibalismo, es decir, con el hecho de alimentarse de la carne del otro, después de cortar de su cuerpo los trozos codiciados. Nuestras sociedades occidentales lo han asociado siempre al oprobio.

### **La antropofagia de la penuria alimenticia**

En la actualidad, a medida que las hambrunas tienden a desaparecer incluso de la memoria colectiva,<sup>24</sup> el consumo de carne humana parece inconcebible en las socie-

---

22 D. Le Breton, *La chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps humain*, Paris: Métailié, 1993, capítulo 3 (nota al final del texto en el original).

23 K. Gordon-Grube, Anthropophagy in Post-Renaissance Europe: the Tradition of Medicinal Cannibalism. *American Anthropologist*, 90, 1988, p. 406 (nota al final del texto en el original).

24 En este punto es necesario hacer una salvedad, quizás el autor se refiere aquí al hecho de que las hambrunas han desaparecido en los países del llamado "primer mundo", ya que todos sabemos

dades occidentales.<sup>25</sup> Los crímenes macabros, acompañados del consumo de partes del cadáver de la víctima como por ejemplo, el homicidio de una joven perpetrado por el estudiante Sagawa,<sup>26</sup> son tan inconcebibles que se atribuyen a la locura.<sup>27</sup> El arte culinario es ajeno a platos preparados con base en fragmentos humanos. La prohibición de la antropofagia parece incluso, a los ojos de Freud, fundadora de la civilización. Sin embargo, nuestras sociedades no están exentas de estas prácticas cuando la hambruna y el aislamiento obligan al hombre a ingerir el único alimento disponible: su semejante.

La antropofagia de la penuria se atestigua con frecuencia, aún en las sociedades occidentales. El imperativo de la supervivencia borra toda regla social y transforma al otro en alimento, desacralizando sus despojos mortales, incluida su existencia. Durante hambrunas severas, son frecuentes los casos en que los supervivientes se alimentan de la carne de los muertos y hasta matan a los vecinos o a los extranjeros para apaciguar su hambre. El relato de los hombres de la fragata La Medusa<sup>28</sup> atestigua un caso célebre de antropofagia de la supervivencia; se trata de unos quince hombres que deben su vida al hecho de haberse alimentado de los cuerpos de sus compañeros muertos. Muchos casos, que implican a nuestras sociedades, durante los asedios, las epidemias o las hambrunas, han sido atestiguados por historiadores

---

que el hambre en la actualidad, lejos de desaparecer, en una realidad cotidiana en África, Asia, y por supuesto, en América Latina e incluso, en algunos países “desarrollados” (N. T.).

- 25 El trasplante es una forma moderna de incorporación caníbal. Se trata de apropiarse, gracias al órgano de otra persona, de la capacidad de vivir mejor o de prolongar la existencia. Por supuesto, el consumo de la carne no se da en este caso. Sin embargo, entre los transplantados, se encuentra el mismo sentimiento de absorción de la fuerza o de las cualidades personales del otro, ver D. Le Breton, *La chair à vif*, óp. cit., capítulos 6 y 7 (nota al final del texto en el original).
- 26 El “estudiante Sagawa” es un japonés que estudiaba en Francia en los años ochenta, y que, luego de matar a una joven, que parece colaboró con su propio crimen de alguna forma, la desuartizó y consumió su carne durante tres días. Fue declarado no responsable del crimen debido a la locura y fue internado. Una vez de vuelta en Japón fue liberado bajo vigilancia policial permanente y paradójicamente, se transformó en una celebridad, escribiendo libros acerca del crimen, que él consideraba “arte” y apareciendo en publicidad para restaurantes. Lo anterior puede suscitar una pregunta acerca del “horror” que realmente inspira el canibalismo, pues si verdaderamente es algo que expulsa de la esfera humana a quien lo comete, ¿Por qué este personaje se ha transformado en una celebridad en su país, precisamente debido a aquello que debía haberlo aislado del universo simbólico de sus semejantes? (N. T.).
- 27 Notemos sin embargo la reciente retórica caníbal en el cine y la literatura gore, y hasta en la literatura policiaca de un James Elroy (ver D. Le Breton, *La chair à vif*, op.cit, capítulo 7(nota al final del texto en el original).
- 28 La Medusa fue una fragata francesa que naufragó en 1816 en las costas de Mauritania. 160 personas murieron en el barco y otras 137 murieron sobre una balsa en la que trataron de escapar del naufragio. Los sobrevivientes (15 personas), contaron las historias macabras que se desarrollaron en esta balsa, que incluían motines, ahogamientos, homicidios, y por supuesto canibalismo (N. T.).

y cronistas. La guerra de los Treinta años y la Fronde,<sup>29</sup> muestran muchos ejemplos de este tipo. P. Camporesi evoca una controversia de los teólogos de los siglos XVI y XVII, acerca de si es lícito o no alimentarse de carne humana cuando los hombres se hallan bajo la presión del hambre y cuando sus vidas dependen de ello.<sup>30</sup> Una de las cuestiones planteadas por la resurrección de la carne en la tradición cristiana, es saber qué ocurrirá con alguien que haya consumido a uno de sus semejantes o con quien lamentablemente haya perdido devoradas algunas de sus partes. ¿No se producirá una confusión de los cuerpos en el momento de la resurrección? En la misma obra, Camporesi recuerda un pueblo cercano a Rimini (Italia): “En el año terrible de 1944, una patrulla de soldados alemanes fue sorprendida y aniquilada. Su carne, en parte fresca y en parte salada, ayudó a resolver la crisis de subsistencia de la pequeña comunidad local y le suministró una ración providencial de alimento rico en proteínas”<sup>31</sup>

Los hechos de guerra engendran penuria alimenticia y por lo tanto, propician los actos de canibalismo entre los hombres para quienes la prohibición conserva todo su poder. Con todo, surge la cuestión de los límites de la condición humana y el horror de la transgresión desafía el anhelo de sobrevivir, hasta tal punto que, para quienes reivindican una herencia cristiana, resulta conveniente invitar a Dios a la mesa, con lo cual la invocación religiosa otorga licencia para cometer el acto. Cuenta Michel Rouche<sup>32</sup> cómo, durante el sitio de Antioquía en 1098, los tafures,<sup>33</sup> “especie de truhanes cruzados”, asediados por el hambre solicitan el consejo de Pedro el Ermitaño (Pierre L’Ermitte), quien les sugiere alimentarse de los cadáveres de los turcos caídos durante el combate. En consecuencia, los peregrinos descuartizan los cuerpos de sus enemigos, y los llevan para comérselos, optando por consumirlos “sin pan y sin sal”. Los combatientes por su fe inscriben su gesto según el ejemplo del maná prodigado por Dios a los hebreos, después de su larga estadía en el desierto:

- 
- 29 La Fronde (1648-1653) fue una crisis constitucional y de poder que se produjo en Francia, debido a la minoría de edad del rey Luís XVI (N. T.).
  - 30 Piero Camporesi, *Le pain sauvage. L'imaginaire de la faim de la Renaissance au XVIIIe siècle*, París: Le Chemin Vert, 1981, p.26 (nota al final del texto en el original).
  - 31 Piero Camporesi, *ibid*, p. 4. La presencia de los ogros en los cuentos y las leyendas de nuestras sociedades ilustra probablemente este imaginario del hambre y de la antropofagia de los más fuertes sobre los más débiles (nota al final del texto en el original).
  - 32 Michel Rouche, *Cannibalisme sacré chez les croisés populaires*, en Y.-M. Hilaire (dir), *La religion populaire. Aspects du christianisme populaire à travers l'histoire*, Lille: Universidad de Lille, 1981, p. 29 (nota al final del texto en el original).
  - 33 Los tafures eran combatientes cristianos durante las cruzadas, que se distinguían del resto porque no eran realmente caballeros, sino personas del pueblo que habían conseguido llegar hasta tierra santa. Eran especialmente feroces en el combate y al parecer, cometieron todo tipo de atrocidades, una de las más famosas fue la manera en que asesinaban a los “turcos”, adultos y niños, para devorarlos después. (N. T)

Acuérdate de las marchas que Yahvé tu Dios te mandó a hacer sacrificio durante 40 años en el desierto, con el fin de humillarte, probarte y de conocer el fondo de tu corazón. Él te hizo sentir el hambre, te dio de comer el maná, que ni tú, ni tus padres conocían, para mostrarte que el hombre no sólo vive de pan, sino que el hombre vive de lo que sale de la boca de Yahvé (DT VII, 2-3).

A imagen del pueblo elegido, los tafures padecen hambre a las puertas de la Tierra Prometida y como los hebreos, se benefician de la generosidad divina después de sufrir por largo tiempo. Yendo aún más lejos, como para señalar la excepción que supone tal acto, esta carne abundante es asumida como una nueva eucaristía; de esta forma, se come sin sal y sin pan. En este relato, donde lo legendario se confunde con los hechos reales del sitio de Antioquía, la referencia bíblica y evangélica neutraliza lo impensable del acto antropofágico, acudiendo a la autoridad de Dios para anular el horror. Ya no son cuerpos humanos lo que comen los peregrinos guerreros, es más bien, el maná concedido por Dios para realizar una nueva Comunión que preludia la conquista de Antioquía en nombre de este mismo Dios. Un expediente simbólico legitima lo impensable, lo hace entrar bajo un paradigma que lo despoja de toda ambivalencia y le otorga incluso una significación magnificada.

Entre otros ejemplos, citemos un relato japonés de S. Ooka, quien vivió la guerra como soldado en las Filipinas. En 1944, los americanos sorprenden a las tropas japonesas, al desembarcar en la isla de Leyte en el archipiélago filipino. Miles de soldados quedan aislados sin poder regresar a su país, abandonados a sí mismos en la selva, la mayoría perece acorralada entre la guerrilla filipina y las tropas americanas. Los sobrevivientes deben su salvación al uso de ciertos medios, entre los cuales se encuentra el canibalismo. Ooka es uno de estos soldados abandonados; se esconde en las montañas y vaga en la selva durante 40 días, antes de ser capturado y enviado a un campo de prisioneros. Profundamente marcado por su experiencia, narra en *Los fuegos*,<sup>34</sup> presentada como una novela, la errancia insular de varios soldados, especialmente la de Tamura, quien cede poco a poco a la locura después de matar “por nada” a una mujer y, sobre todo, después de consumir –sin saberlo–, carne humana. Durante su errancia solitaria y una vez separado de sus compañeros, alimentándose de hierbas y de sanguijuelas, Tamura encuentra regularmente en su camino cadáveres de soldados japoneses desnudos, cuyas nalgas han sido despojadas de su carne. Tamura presiente la razón de este desmembramiento al recordar los naufragios de La Medusa y los soldados de Guadalcanal. Si bien rechaza con horror toda sugerencia de calmar su hambre, alimentándose de otro hombre, comienza a sentirse observado cada vez que se cruza con uno de los cadáveres. Aún más que el hecho de haber asesinado a la joven filipina, es la tentación de probar esta carne que se le ofrece lo que lo convierte en culpable y lo lleva a acechar, en el hipotético rostro de

---

34 Shôhei Ooka, *Les feux*, Paris: Autrement, 1995 (nota al final del texto en el original).

otro hombre, el signo de su vergüenza. Para rechazar este sentimiento, se justifica a sí mismo pensando que, si él asesinó a una muchacha, por lo menos no se la comió. Finalmente, Tamura se encuentra con dos compañeros tan agotados como él, que recurren para alimentarse a los monos de la selva. Los tres comparten la comida; muy pronto, sin embargo, al observar a uno de ellos que dispara un tiro de fusil a sangre fría, sobre otro soldado errante, Tamura comprende que la supuesta carne de mono, con la cual se ha alimentado, es la de los soldados que yacen al borde del camino, abatidos para servir como provisiones. El asesino se conforma únicamente con decir, observando a la presa que se le acaba de escapar: “El mono huyó”. La animalización del hombre exorciza, a través de las palabras, todo el horror de la situación. Para legitimar lo impensable, el soldado metaforiza la carne humana que codicia, en una carne inmunda, -la del mono- la cual es lícito consumir en condiciones extremas, pues no hay nada indigno en alimentarse de la carne de un animal, salvo la repugnancia. Los tres hombres se acechan mutuamente, temerosos de ser asesinados y de servir de alimento a los demás. Al fin, se matan el uno al otro. Tamura huye de nuevo y cae en la locura. La antropofagia, en la cual ha incurrido sin saberlo, lo aparta de la condición humana. En el hospital militar donde es acogido y después en el hospital psiquiátrico de Tokio, no come nunca sin efectuar antes una ceremonia alrededor de su bandeja, y sin presentar sus excusas a los diferentes alimentos que va a consumir. Una vez libre, es incapaz de retomar la vida en común con su esposa. La violación de dos de las más importantes prohibiciones, matar y alimentarse de carne humana, lo lleva a dejar de considerarse un hombre. Ahora es un enviado de Dios: “Sentía la rabia apoderarse de mí. Si los hombres empujados por el hambre estaban obligados a comerse unos a otros, entonces este mundo sólo era el signo de la ira de Dios” (p. 184). Pesadillas y alucinaciones atormentan a Tamura; el libro termina con una visión eucarística: Tamura contempla a un soldado que le ofrece su propia carne para que se alimente; se trata de una reencarnación de Cristo.

La poderosa imagen que asocia canibalismo y eucaristía procura in extremis una gran legitimidad que permite la realización del acto, acompañada del sentimiento de no estar cometiendo una transgresión. Este mismo concepto y este mismo sentimiento se encuentran en los Andes entre los supervivientes de la catástrofe aérea de 1972.<sup>35</sup> El cuerpo de Cristo, que se ofrece simbólicamente para nutrir al creyente, es erigido como paradigma del canibalismo real, como modelo, capaz de borrar cualquier culpa y de disolver todo sentimiento de horror. El primer argumento que busca atraerse la simpatía lo esgrime un joven estudiante de medicina, quien explica cómo los cuerpos yacentes de sus amigos no eran más que “carne”:<sup>36</sup> “las almas han dejado sus cuerpos y se encuentran

35 Piers Paul Read, *Les survivants*, Paris: Grasset, 1974 (nota al final del texto en el original).

36 En francés existen dos palabras para designar la carne: “la viande”: carne de animal y “la chair”: carne humana (N. T.).

ahora en el seno de Dios. Lo único que queda en la tierra son osamentas que ya no son seres humanos, lo mismo que la carne sin vida del ganado que consumimos”.

Animalizar el cuerpo humano es una forma de deshumanizar su apariencia y de hacer lícita una acción percibida como abominable en otras circunstancias. Hacer del cuerpo humano un simple trozo de carne, desacraliza de forma absoluta los despojos mortales, reducidos así al nivel de simples “osamentas”. Considerar al otro como un simple cuerpo y no como un hombre, hace desaparecer el obstáculo moral: los anatomistas del Renacimiento abrieron el camino.<sup>37</sup> Al momento de cortar los cadáveres con cuchillos, los sobrevivientes les cierran los ojos. Una vez más, se invoca el argumento religioso: “Vivir era una obligación moral, por ellos y por sus familias. Dios quiso que ellos vivieran y les proporcionó los medios de: los cuerpos muertos de sus amigos. Si Dios no hubiera querido que viviesen, los habría matado en el momento del accidente. Sería un pecado rechazar el don de la vida que Dios les concedía, haciéndose los remilgados” (p. 79). Se reitera en este contexto, como en el caso de los tafures, la imagen del maná dado por Dios a los elegidos. Posteriormente, otro sobreviviente evoca la imagen de la eucaristía para apoyar la justificación teológica. En este contexto, la carne y la sangre dejan de ser una metáfora y la comunión se transforma en canibalismo real, pero la bendición obtenida hábilmente de Dios otorga licencia al acto antropofágico. Para conjurar el horror y la culpa que pesa sobre ellos, los veintisiete sobrevivientes pronuncian un juramento: si uno de ellos muere, su carne servirá de alimento a los demás. Algunos miembros del grupo, solidarios con la elección moral del grupo, se declaran sin embargo, incapaces de dar este paso. El momento iniciático, cuando se corta el primer cuerpo para repartirse y consumirse, señala la dificultad de sobreponerse a la prohibición. El primer cuerpo solo es cortado tras una larga deliberación moral; los trozos de carne se ingieren con reticencia, previamente mezclados con algo.

Hay quienes no se resuelven a comer la carne cruda; entonces intentan cocinarla, pese a las exhortaciones del estudiante de medicina quien explica que la cocción destruye las proteínas y que, por lo tanto, es necesario consumir la “carne animal” cruda, para que realmente sea aprovechable. Al final, todos ceden al imperativo de la supervivencia y los cuerpos de los muertos son cuidadosa y alternativamente devorados. La evocación ritual, “Dios lo quiere”, es esgrimida con objeto de vencer toda resistencia. La ritualización de su conducta (otra manera de conjurar la angustia de la transgresión), los lleva a rechazar ciertos órganos por ser un signo demasiado evidente de humanidad: la lengua, el cerebro, los pulmones, los genitales. De la misma manera, en un primer momento los sobrevivientes se abstienen de consumir los cadáveres de algunos familiares; la reducción del otro a su cuerpo (carne), es más

---

37 Véase al respecto D. Le Breton, *óp cit.*, capítulos 3-5 (nota al final del texto en el original).

fácil si se trata de un extraño, incluso de un amigo. Los sobrevivientes observan, por lo menos simbólicamente, el tabú del incesto.<sup>38</sup>

En estos ejemplos, la transgresión absoluta consistiría en comer carne humana por placer, por gula; el horror se conjura desde el argumento de alimentarse para no morir, despojando al otro de su condición humana hasta devenir carne, pero en ningún caso, alimento apetitoso.<sup>39</sup> Acudir a un vocabulario neutral (carne, proteínas, etc.) transforma la carne humana en un alimento cualquiera.

El hecho de comer carne humana transforma el estatus ontológico, borrando de un trazo la antigua individualidad; no hay vuelta posible a la inocencia. El discurso social aprisiona en una categoría moral ineluctable que T. Schneebaum enuncia brutalmente. Inmerso en una comunidad de indios en la selva amazónica peruana, Schneebaum participa, no sin asco, en una masacre de enemigos. Su determinación de fundirse en el seno del grupo lo lleva a participar de una fiesta durante la cual, la carne despedazada de las víctimas es asada y compartida. A la mañana siguiente, Schneebaum se despierta en medio del espanto, constatando el cambio personal sufrido a causa de algunos bocados de un corazón consumido la víspera: “Soy un caníbal. Estas cuatro palabras resuenan en mi cabeza; por oscuro que sea el rincón de mi espíritu donde he tratado de relegarlas, ellas se escapan y se extienden hasta las más pequeñas manifestaciones de mi pensamiento”<sup>40</sup>.

Tobías Schneebaum no tiene la coartada del *exemplum* cristiano, su voluntad de desaparecer en el Otro, por el asco que siente por su propia sociedad, es la única justificación de su acto. Una comunión que ya no es eucarística sino salvaje,

- 
- 38 Lèvi-Strauss muestra cómo la relación sexual y la relación alimentaria son socialmente pensadas en el mismo registro simbólico. Lo anterior es muy claro en este contexto donde, para comerse al otro (tener una relación sexual con él), es necesario que éste último se sitúe por fuera de la esfera de las prohibiciones sexuales. Véase Claude. Lèvi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris: Plon, 1962, p. 130. El tema de la ingestión del corazón y del hígado, que se encuentra con frecuencia en la antigua literatura europea, proviene, por lo menos en parte, de esta ambigüedad. La estructura del relato implica la venganza de una mujer seducida y abandonada o la de un marido engañado, quienes asesinan al o a la amante y le hacen comer su corazón o su hígado a aquel o a aquella que los traicionó. A la infracción de las reglas sociales del matrimonio y de la sexualidad, le responde la violación de la prohibición alimenticia, que anula definitivamente la condición anterior del sujeto. Si se puede engañar en materia de relaciones sexuales, no es posible deshacerse en cambio de la transgresión con relación a la humanidad, que constituye el imaginario social del canibalismo (nota al final del texto en el original).
- 39 De aquí los esfuerzos teóricos desplegados por Jean de Léry o por André Thevet, por ejemplo, para sacar al canibalismo del oprobio, explicando que entre los tupinamba está asociado a la venganza y de ninguna manera al placer de alimentarse de carne humana. El tema de la eucaristía es recurrente también en la pluma de varios contemporáneos, intentando desculpar las costumbres de los indígenas (nota al final del texto en el original).
- 40 Tobías Schneebaum, *Au pays des hommes nus*, Paris: J'ai lu, 1971, p.116 (nota al final del texto en el original).

realizada para despojarse de sí mismo y confundirse con el otro, franqueando así el límite, después del cual ya no existe la posibilidad, ni la esperanza, de dar marcha atrás. Pero, a pesar de todo, la ambivalencia lo arrastra, Schneebaum se hace plenamente consciente, con el paso de las horas, de la culpabilidad de su acto. Este gesto antropofágico, que debía ser el signo de su definitiva adhesión al otro y su asimilación sin regreso a los indígenas, termina por proyectarlo fuera del mundo, debido al choque simbólico que ilustra el poder que sobre él aún tiene su sociedad de origen. Finalmente, T. Schneebaum retorna a la “civilización”, para ser, a fin de cuentas, un hombre de ninguna parte.

Nota del editor: El texto original termina con presentación de las notas señaladas en el cuerpo del artículo y que aquí se incluyeron en formato de pie de página.

### **A propósito de la traducción del artículo “Este es mi cuerpo: comer carne humana” de David Le Breton**

**Aída Gálvez Abadía**

Profesora Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia  
Coordinadora del Grupo Religión, Cultura y Sociedad

David Le Breton ilustra a través del canibalismo una de las posibilidades más auténticas y vigentes de indagación en ciencias sociales: la pregunta por la dimensión simbólica que estructura el lazo social. Su artículo no versa sobre una pregunta morbosa que busque confirmar la existencia de humanos comedores de humanos –localizados, además, en tiempo y espacio–, lo cual afirma aún más la necesidad de una alteridad radical en tiempos de crisis y con propósitos, en muchos casos, maniqueos. Tampoco toca la cuestión de las evidencias y del horror del acto, sino que demuestra la existencia de zonas limítrofes que localizan al humano por fuera de una dimensión simbólica validada por la costumbre y, por lo tanto, dada por sentado. Logra animar nuestro entusiasmo de investigadores cuando nos llama a escudriñar en el expediente simbólico que está por detrás de lo impensable –el canibalismo que se relaciona con cuestiones como el incesto y el homicidio– para entender algunos de sus múltiples sentidos; no en vano afirma la diversidad de acepciones del término canibalismo al asegurar que éste contiene todo el horror del mundo. Esto último se halla en relación directa con la cuestión primordial del poder de la prohibición, que permite la fusión de creencia y estatuto, y de allí buena parte de su eficacia –o significación magnificada en los términos del propio Le Breton–; y es por este camino de comprensión que las bases del lazo social se tornan susceptibles de cuestionamiento y reflexión. El autor escoge el análisis de consumo de carne humana bajo la presión del hambre, o en pro de la supervivencia, para mostrar que animalizar el cuerpo humano, al tiempo que se deshumaniza su apariencia, determina tránsitos complejos como el vencimiento de los obstáculos morales y la búsqueda de alternativas

por parte de los actores, en un plano simbólico, para justificar la transgresión. Este asunto es bellamente introducido al comienzo del texto mediante el contraste con una situación histórica poco contemplada en la actualidad, en parte por estar anulada debido a la individuación creciente y a la consolidación del cuerpo como certeza de tiempos contemporáneos: la carne humana ya ha sido concebida como remedio y no solo como alimento.

La interpretación del canibalismo ofrecida por el autor, desde varios episodios atravesados por el registro de lo simbólico, es relevante a la comprensión del hecho religioso tanto en el pasado como en el mundo contemporáneo y a sus repercusiones en la sociedad y en la cultura. La prolífica obra del sociólogo David Le Breton, profesor de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Estrasburgo se centra desde los años ochenta hasta la actualidad en temas del cuerpo, el riesgo, la juventud, el dolor y las emociones entre otros, con traducción a varios idiomas. Muy pocos de sus libros, por ejemplo *Antropología del dolor* (1999), *Sociología del cuerpo* (2002), *Antropología del cuerpo y modernidad* (1995, 2002) y *El silencio* (2001, 2006), están disponibles en español. Sus artículos han sido publicados fundamentalmente en revistas de habla francesa, portuguesa e italiana, con tan solo cuatro de ellos publicados en revistas de habla española. El grupo RCS destaca el esfuerzo de Beatriz Eugenia Montoya Tamayo, estudiante de Antropología adscrita al grupo, quien se dio a la tarea de traducción del texto, para que sea conocido por los lectores de habla española del *Boletín de Antropología*.