



Revista de Estudios Sociales | Facultad de Ciencias Sociales | Fundación Social

Revista de Estudios Sociales

ISSN: 0123-885X

res@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes

Colombia

Pineda, Roberto

La pasión por la guerra y la calavera del enemigo

Revista de Estudios Sociales, núm. 14, febrero, 2003, pp. 38-51

Universidad de Los Andes

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81501404>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA PASIÓN POR LA GUERRA Y LA CALAVERA DEL ENEMIGO

Roberto Pineda*

"Obedezca! si no te van a comer,
te van a tocar tu pierna como una flauta"

Proverbio uitoto

Resumen

El artículo efectúa un recorrido por la antropología de la guerra, entre las culturas indígenas de la Amazonía, que estudia la antropofagia a ellas atribuida, esclareciendo la magnitud y las razones de esta práctica en la zona. A través de un análisis de relatos de viajes y de varios estudios antropológicos se explican los diversos sentidos que los indígenas daban a esta práctica, así como la compleja relación establecida entre el matador y el enemigo devorado.

Abstract

A journey through the anthropology of war in indigenous cultures of the Amazon region, this article studies the anthropophagi attributed to them, making clear the magnitude and reasons of this practice in the zone. It analyzes travel reports and anthropological studies to explain the different meanings of this practice given by the natives, as well as the complex relation they established between the killer and the devoured enemy.

Palabras clave:

Antropofagia, canibalismo, Amazonas, pueblos indígenas, antropología.

Keywords:

Anthropophagi, cannibalism, Amazon, indigenous people, anthropology.

Guerra con las amazonas

La Antropología de la guerra en las sociedades de las selvas tropicales de la Amazonía se remonta al año de 1542, cuando el mismo Orellana y sus huestes se vieron

forzados a recorrer, por primera vez, el Mar de Agua Dulce, conocido a raíz de este mismo viaje como el gran Río de las Amazonas. Durante la travesía – narrada de manera magistral por el padre dominico Fray Gaspar de Carvajal - los primeros viajeros europeos encontraron en sus riberas complejos cacicazgos, conformados por densas aldeas, con sistemas de cultivo intensivos de maíz y de yuca en las “varzeas” o bajos del río, y grandes corrales de tortugas que servían de alimento; estas sociedades estaban jerarquizada en rangos y disponían de esclavos. En algunas provincias los indios los recibieron en paz, mientras que otros los combatieron con valentía y fiereza.

Con frecuencia, los españoles asaltaron los pueblos de los indios, forzados por el hambre, despertando la resistencia armada de los nativos. Los indios, dispuestos en diversas canoas, los atacaban con vehemencia; en algunas provincias usaban flechas envenenadas con curare, lo que provocaba un verdadero pavor entre los peninsulares. En tierra del cacique Machiparo

andaban entre esta gente y canoas de guerra cuatro o cinco hechiceros, todos encalados y las bocas llenas de ceniza, que echaban al aire, en las manos unos guisopos, con los cuales echaban agua por el río a manera de hechizos, y después que habían dado una vuelta a nuestros bergantines de la manera dicha, llamaban a la gente de guerra, y luego comenzaban a tocar sus cornetas y trompetas de palo y atabores y con muy gran grito nos acometían; pero, como tengo dicho, los arcabuces y ballestas, después de Dios, eran nuestro amparo.¹

En una de estas aldeas del río Amazonas descubrieron que había “siete picotas (que) nosotros vimos que estaban en techos por el pueblo, y en las picotas clavadas muchas cabezas de muertos, a cuya cabesa le pusimos a esta provincia por nombre la Provincia de las Picotas”.² Abajo de la confluencia del río Negro en el Amazonas, observaron unas diez o doce mujeres que

andaban peleando delante de todos los indios como capitanas y peleaban ellas tan animosamente que los

1 Fray Gaspar de Carvajal, *Relación del Nuevo Descubrimiento del famoso Río Grande que descubrió por muy gran ventura el capitán Francisco de Orellana, [1542]*, Transcripciones de Fernández de Oviedo y Dn. Toribio Medina, Biblioteca del Amazonas, vol. I, Quito, 1942, pág. 25.

2 *Ibid.* pág. 33.

* Antropólogo – Universidad de los Andes. Magíster en Historia – Universidad Nacional de Colombia. Profesor de planta del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes.

indios no osaban volver las espaldas, y al que las volvían delante de nosotros le mataban a palos, y esta es la cabsa por donde los indios se defendían tanto. Estas mujeres son muy blancas y altas, y tienen muy largo el cabello y entrenzado y revuelto a la cabeza, y son muy membrudas y andan desnudas en cueros, tapadas sus vergüenzas, con sus arcos y flechas en las manos, haciendo tanta guerra como diez indios; y en verdad que hubo mujer de éstas que metió un palmo de flecha por uno de los bergantines, y otras que menos, que parecían nuestros bergantines puerco espín.³

El mismo Carvajal fue víctima de una de estas flechas que lo dejaría de por vida tuerto.

Los españoles supusieron que estas mujeres eran unas verdaderas Amazonas, y describieron con cierto detalle sus territorios y ciudades; su presunta existencia dio también nombre - como se sabe - al gran río que por primera vez europeo alguno recorría.

El matador y su presa

En la costa del Brasil, unas décadas más tarde, el arcabucero y soldado alemán Hans Staden fue testigo, como prisionero de guerra de los indios tupiniquins, del tratamiento dado al prisionero condenado a ser víctima del canibalismo. La aldea aborigen estaba rodeada por empalizadas, en muchas de las cuales se exhibían las calaveras humanas de los enemigos devorados.

En efecto, Staden en sus famosos textos "Verdadera historia y descripción de un país de salvajes desnudos, feroces y caníbales situado en el Nuevo Mundo América" y "Verdadera y Breve Narración del Comercio y costumbres de los tuppim imbas, cuyo prisionero fui", recogidas en el libro *Viaje y Cautiverio entre los Caníbales* ([1557] 1945), describe como un verdadero etnógrafo la práctica antropofágica: según su testimonio, los indios del litoral del Brasil tenían como mayor "honra" el "prender y matar muchos enemigos; es costumbre entre ellos que cuanto más enemigos haya matado uno, tantos nombres puede tener. Y el más noble entre ellos es el que tiene más nombres de esta especie".⁴

El alemán aclara - en el capítulo XV titulado "Por qué un enemigo devora a otro" - que no "lo hacen por

hambre, sino por gran odio y envidia, y cuando ellos combaten, gritan uno a otro con grande odio: (...) A ti sucedan todas las desgracias, comida mía (...) Yo quiero, aún hoy, cortar tu cabeza... para vengar la muerte de mis amigos, estoy aquí... tu carne será hoy, antes que el sol entre, mi asado". Y "Todo esto lo hacen por gran enemistad".⁵

Asimismo, el gran Staden narra que antes de partir para la guerra, se consultaba previamente a los chamanes, los cuales aconsejaban interpretar los sueños para predecir el resultado del combate: si soñaban que asaban la carne de sus enemigos, el resultado les sería positivo; al contrario, si "ven asar su propia carne, no significa nada bueno y deben quedar en casa".

Igualmente, antes de partir para la expedición, bailaban y bebían chicha y pedían a las Maracas- sus Dioses -- que les auxiliasen en la captura de los enemigos. Staden acompañó a sus captores en algunas expediciones guerreras. Antes de un encuentro armado, el jefe solicitaba también a todos los participantes que tuvieran buenos sueños, los cuales narraban a la mañana siguiente. Para la guerra usaban arcos y flechas, en algunas de las cuales colocaban algodón para hacer "flechas de fuego". Portaban también escudos de corteza de árboles y de animales y enterraban "espinas" en los caminos. Igualmente, practicaban cierta "guerra de gases" – para utilizar la expresión del barón de Nordenskold - para expulsar a los enemigos de sus aldeas rodeadas con empalizadas:

Oí también a ellos, pero no vi, que cuando quieren expulsan a sus enemigos de las cabañas fortificadas, con pimienta que crece en el país, de esta forma: hacen grandes hogueras y cuando el viento sopla colocan gran porción de pimienta cuyo humo, llegando a las cabañas, los obligan a huir y yo lo creo.⁶

Cuando el prisionero llegaba a la aldea de sus captores, las mujeres y niños lo abofeteaban; le cortaban las pestañas, lo adornaban con plumas pardas, o lo amarraban para evitar que huyera. Sin embargo, al cabo del tiempo sus propios captores le daban una mujer como esposa, con la cual incluso podía tener hijos. Después de un determinado período, se organizaba su ejecución ritual, para lo cual se invitaba a otros amigos " a devorar vuestro enemigo".

3 Ibid, pág. 38.

4 Staden, Hans, *Viaje y Cautiverio entre los Caníbales*, (traducción de María E. Fernández), Buenos Aires, Editorial Nova, 1945, capítulo XXI: "Cuál es su mayor honra", pág. 219.

5 Ibid, pág. 226.

6 Ibid, pág. 230.

Antes de morir, el matador y su víctima entablaban un verdadero diálogo: " -Sí, aquí estoy, quiero matarte, porque los tuyos también mataron a muchos de mis amigos y los devoraron. (...) -Cuando esté muerto, tengo aún muchos amigos que de seguro me han de vengar".⁷

Después el matador le "descargaba" un golpe contundente en la nuca; enseguida las mujeres tomaban el cadáver y lo arrastraban hacia el fuego; lo raspaban hasta que este quedara bien blanco y "le meten un palito por detrás, para que nada se les escape".⁸

El matador, como se ha mencionado, ganaba con su acto un nombre; el jefe de la aldea le marcaba una incisión en el brazo, con el diente de un animal feroz, como testimonio de su valor; este tatuaje daba fe pública del valor del vencedor; cuantas más marcas poseía, gozaba de mayor prestigio. Ese mismo día el matador permanecía en su hamaca, con un pequeño arco y flecha, que debía lanzar a un blanco de cera: "esto se hace – aclara Staden - para que los brazos no queden inmovilizados del susto de haber matado".⁹

La víctimas eran comidas por sus captores; sus cráneos exhibidos – como se dijo - en los alrededores de la aldea. La cabeza trofeo constituía un verdadero orgullo para la gente de una aldea y un medio de resaltar su valentía ante sus adversarios y aliados.

Por esa misma época, aunque algunos lustros más tarde, Jean de Léry escribió su *Histoire d'un voyage fait en la terre do Brésil* (1578), uno de los trabajos fundadores de la etnología moderna, y una de las crónicas sobre el Brasil de mayor impacto entre sus contemporáneos. Léry, un seguidor de las doctrinas reformistas, participó de las primeras experiencias francesas de la colonización del Brasil, en Río de Janeiro y fue testigo excepcional de la vida de los indios. Su descripción de la guerra de los aborigenes no está exenta de admiración; Léry advierte que la guerra no se hace para apoderarse de territorios o de los bienes de los enemigos; se fundamenta en el ánimo de la venganza hacia el enemigo, al cual cocinan y comen de forma ritual. Los guerreros, armados con arcos y flechas, espadas de madera y rodelas de cuero (a manera de escudo) se enfrentan unos a otros, acompañados por sus mujeres que llevan las provisiones de yuca y fariña (harina de yuca); son dirigidos por hombres mayores famosos ya por valentía en la guerra y su canibalismo. Con respecto a los combates entre los indios anota:

En cuanto los tupinambos vieron a un cuarto de legua aproximadamente a sus enemigos, lo primero que hicieron fue ponerse a vociferar: el ruido que hacen los que van a cazar lobos por acá, no tiene comparación; sus gritos y sus voces desgarrraban el aire de tal manera que no hubiésemos podido oír ni el ruido del trueno. Y para más, a medida que se acercaban, redoblaban los gritos, soplaban en los cuernos y extendían los brazos amenazándose y enseñándose unos a otros los huesos de los prisioneros que habían devorado, así como los dientes ensartados, de los que algunos llevaban más de dos brazadas colgadas al cuello; daba horror ver su firmeza. Pero cuando se hubieron reunido fue todavía peor; pues en cuanto estuvieron a doscientos o trescientos pasos, los unos de los otros, se hicieron un saludo a flechazos (...) Finalmente, ya confundidos y mezclados, se cargaron con las espadas y las mazas de madera y el que encontraba la cabeza de un enemigo, no se contentaba con derribarlo, sino que lo mataba a mazazos; como nuestros carníceros hacen con los bueyes.¹⁰

Cuando eran heridos por las flechas de los adversarios, las arrancaban con mordiscos, como perros bravos, y no por eso desistían de participar en el combate.

Como ya había sido observado por Staden, los guerreros que habían comido sus prisioneros recibían diversas incisiones en la espalda hasta sangrar - grabándolas con diferentes "hierbas" - como señal de honor y valentía. Los hombres de mayor número de tatuajes eran más respetados y reconocidos en su comunidad y otras aldeas. En las segunda mitad del siglo XVI, el misionero jesuita Fernando Cardim, en su famoso *Tratados da Terra e Gente do Brasil* (1625) narró que cuando una mujer tupinambá engendraba un hijo, su padre le cortaba el cordón umbilical; una vez que el recién nacido sanaba, si se trataba de un niño, el padre le elaboraba un arco con flechas, y lo "ata no punho da rede, e no outro punho muitos olhos d'ervas, que são los contrarios que seu filho ha de matar e comer, e acabadas estas ceremonias fazem vinhos con que se alegrão todos".¹¹

Cardim reitera la pasión de los indios por la guerra, expresada en el honor que se tiene por "matar e tomar nombre de la cabeza de los enemigos"; el prisionero

7 *Ibid*, págs. 236-237.

8 *Ibid*, pág. 238.

9 *Ibid*, pág. 243.

10 Jean de Léry, "Los Tupinambos", en Nicalau d'Olwer (ed.), *Cronistas de las Culturas precolombinas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, págs. 606- 607.

11 Fernao Cardim, *Tratados de Terra e Gente do Brasil*, Rio de Janeiro, 1925, pág. 170.

muere contento, de manera que no desearía ser rescatado” porque dicen que “é triste cosa morrer, e ser fedorento he comido de bichos”.¹² El jesuita describe con minucia, día tras día, la ceremonia que lleva a la muerte del prisionero y la situación del matador una vez ha terminado el acto.

Después de diversos y complejos preparativos, en el cuarto día, al alba, el prisionero era llevado al río, donde recibía un baño: al regresar a la aldea, debía estar atento porque de manera súbita podía salir de una de las casas un hombre que intentaba someterlo por la fuerza, a lo cual él debía responder con valentía; uno tras otro los hombres de la aldea luchaban con él, hasta que exhausto – como un toro bufando – era rodeado por jóvenes mujeres que le colocaban ciertas cuerdas en sus pies. Al quinto día, su antigua compañera lo abandonaba, expresando públicamente diversas manifestaciones de dolor, y se iniciaban las ceremonias preparativas para su sacrificio final.

Cardim, como muchos de sus contemporáneos, destaca la situación del Matador, en su libro *Do principio e Origen dos Indios* (1584), después de haber dado muerte al enemigo,

Acabado el matador de ejercer su oficio, le dedican otra ceremonia de esta manera; soltada la capa de pluma y tirada la espada, se dirige hacia su casa, en la puerta de la cual lo está esperando el mismo padrino que fue del sacrificio con un arco de tirar en la mano, a saber: las punta una arriba y otra abajo y jalando la cuerda como el que está a punto de disparar; el matador pasa por dentro tan sutilmente que no lo toca, y una vez pasado, el otro afloja la cuerda en señal de pesar como si hubiese errado el tiro. Aquello tiene virtudes posteriores pues en caso de guerra los enemigos errarán sus golpes ante su ligereza.¹³

Entonces, el matador entraba en una situación de “duelo”, durante el cual debía permanecer casi inmovilizado, no sin antes haber sido despojado de todas las cosas de valor por los otros miembros de la aldea:

Una vez terminado, tienden por el suelo ciertas duelas de palo sobre las cuales él permanece en pie aquel día con mucha quietud, como si ello le produjera pasmo, y le llevan

a presentar la cabeza del muerto, de la que arrancan un ojo o con las raíces o nervios del mismo le untan los pulsos. Despues cortan en redondo la boca del muerto y se la colocan en el brazo como pulsera. Finalmente, se acuesta en su hamaca como doliente, y en verdad está muerto de miedo porque si no cumple perfectamente todas las ceremonias lo habrá de matar el alma del muerto.¹⁴

Posteriormente, el matador es, como ya se ha insistido, tatuado con sus marcas de valor, y mientras que ello ocurre debe “permanecer acostado en su hamaca sin hablar ni pedir nada”.¹⁵

Finalmente, después de varios meses se “preparan grandes vinos para que él salga del aquel período de luto y pueda cortarse el cabello, lo que hasta allí no hacía y entonces se tiñe de negro. De allí en adelante queda habilitado para matar sin ninguna ceremonia trabajosa, en cuyo caso él se muestra honrado y ufano y con cierto desdén, como aquel que ya tiene honra y no necesita ganarla de nuevo”.¹⁶

Los enemigos desollados

En otras regiones de Sur América, el modelo de la guerra tupí se replica casi en los mismos términos. Los aborígenes que enfrentaron a Robledo, en el valle del río Cauca, vociferaban, tocaban cornetas, tañían sus tambores y portaban cordeles para capturar a sus enemigos:

Los yndios venían en orden de guerra e traya (n) sus cordeles para atarnos e sus pedernales e cañuelas que ellos tienen por cuchillos pa(ra) hacernos piezas e comernos como si todo lo tovieran hecho e como viero(n) que éramos tan poco de a cavallo e que no nos yvamos aunque los viamos llegar ante nosotros paronse y empezar(o)n a tocar atambores y vocinas e a vaylar e hazernos gestos y darnos grita y hacían la pern(e)ta e haciendo otros muchos vizajes diziéndonos que nos fuésemos de su tierra.¹⁷

14 *Ibid*, pág. 635.

15 *Ibid*, pág. 636.

16 *Ibid*, pág. 636.

17 Sardela, “Relación de lo que sucedió al magnífico señor capitán Jorge Robledo”, en Tovar, Hermes (ed.), *Relaciones y Visitas a los Andes Siglo XVI*, Bogotá, Instituto de Cultura Hispánica, COLCULTURA, 1993 [1540], pág. 284.

12 *Ibid*, pág. 182.

13 Fernao, Cardim, “De los Indios costeros, todos de lengua tupí”, en Nicolas d’Olwer (ed.), *Cronistas de las Culturas Precolombinas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, pág. 635.

De acuerdo con el cronista Pedro Cieza de León, en su *Crónica del Perú* (1553) en algunas casas de los señores de Paucara, los prisioneros eran cebados en grandes jaulas localizadas en el interior de las casas de los principales:

Dentro de las casas de los señores tienen de las cañas gordas que de suso he dicho, las cuales, después de secas, en extremo son recias, y hacen un cercado como jaula, ancha corta y no muy alta, tan reciamente atada que por ninguna manera los que meten dentro se pueden salir; cuando van a la guerra, los que prenden pónenlos allí y mándales dar muy bien de dar de comer, y de que están gordos, sácanlos a su plaza, que están junto a las casas, y en los días que hacen fiesta los matan con gran crueldad y los comen: yo vi alguna destas jaulas o cárceles en la provincia de Arma.¹⁸

Cieza relata que los prisioneros eran muertos de rodillas, con un golpe certero en la nuca: "Yo he visto lo que digo hartas veces, matar los indios y no hablar ni pedir misericordia, antes algunos se ríen cuando los matan, que es cosa de gran admiración".¹⁹

Sin embargo, en estas sociedades los prisioneros también podían ser eventualmente sacrificados a ciertos "dioses". Según el mismo Cieza, en Arma "de lo alto del tablado ataban los indios que tomaban en la guerra por los hombros y dejábanlos colgados, y a algunos dellos les sacaban los corazones y los ofrecían a sus dioses, al demonio, á honra de quien se hacían aquellos sacrificios, y luego, sin tardar, comían los cuerpos de los que así mataban. Casas de Adoración no se ha visto ninguna".²⁰ De otra parte, los prisioneros eran sacrificados y transformados sus restos humanos en calaveras, tambores de pieles humanas y otros artefactos que se exhibían alrededor de la casa o en el interior de la misma. En este caso, al parecer, las pieles de algunos de ellos eran hinchidas de ceniza; y su calavera era reconstruida en cera. Los cuerpos y calaveras eran dispuestos en el interior de las casas de los caciques. Según G. Eckert, se trataba de producir verdaderos "esclavos obedientes", con funciones sociales y mágicas particulares cuyo sentido se nos escapa. También algunos eran transformados en tambores humanos y colocados a la entrada de las casas de los caciques.

El baile de castigo

Las prácticas béticas de los grupos conocidos como cultura uitoto, en el actual Departamento del Amazonas constituyen también una variante del modelo tupí. Como en los casos precedentes, la guerra culminaba, por lo general, con el sacrificio del enemigo, el cual era "devorado", durante un gran ritual de canibalismo. Sus huesos eran también transformados en calaveras, flautas, pitos, o en cucharas para revolver ciertas bebidas. Los dientes humanos eran colocados en collares, los cuales lucían los chamanes y guerreros con ocasión de ciertas ceremonias rituales.

Una de las primeras descripciones de la guerra uitoto se debe al capitán inglés Thomas Whiffen quien recorrió la zona a principios de siglo XX.²¹ La guerra tenía diversas modalidades, entre ellas el enfrentamiento en un lugar ritual, o el asalto por sorpresa a la casa de los enemigos. Por lo general, una acción de guerra se maduraba cuidadosamente en el mambeadero (lugar ceremonial masculino), lamiendo ambil (miel de tabaco). Asimismo se enviaba a algunos emisarios, con ambil, a otras malocas para invitarlos a participar en el "baile de comer gente".

Como en el caso tupinambá, los prisioneros capturados vivos no huían y aceptaban con honor la muerte que les esperaba. Entre su captura y muerte podía acaecer un lapso de tiempo: en el ritual participaban principalmente las mujeres y hombres adultos, aunque solamente, al parecer, los hombres comían la carne de la víctima que -- por demás -- era vomitada. Durante el ritual se tocaban de forma insistente los tambores del manguaré, por medio de lo cual se anunciaba la realización de la fiesta y sus diversas etapas.

A diferencia de la mayor parte de los testimonios de la guerra relacionados con la práctica antropofágica, cuyas fuentes son casi exclusivamente provenientes de misioneros y cronistas, en el caso del "área uitoto" (la cual incluye, además de los uitoto, a la gente andoque, bora-miraña, nonuya y muinane, entre otros), contamos con tradiciones orales sobre la misma que en parte coinciden con los escritos de los viajeros y etnógrafos de principios de siglo.

En 1974, recogí un testimonio de un ya por entonces anciano hombre andoque que al parecer de niño había

18 Pedro de Cieza de León, *La Crónica del Perú*, Madrid, Dastin, 2000 [1553], pág. 122.

19 *Ibid*, pág. 123.

20 *Ibid*, pág. 129.

21 Thomas Whiffen, *The Northwest Amazon. Some months spent among cannibal tribes*, London, Constable and Company, 1915.

presenciado, más no participado, en un ritual antropofágico: "Estaba yo mirando –narraba- cuando comenzaron a traer cortezas de palo de guayuco en la cabeza. Yo los vi como de aquí allá que ya venían... Comenzaron a decir hu, hu, hu...!!!" La calavera del enemigo había sido colocada en un tronco situado en el centro del patio de la maloca (al frente de la casa) y alrededor de la misma los invitados cantaban:

Aquí donde mataron al finado?
Aquí donde mataron al finado?
Yo vengo por eso.
Me vine, me vine, me vine, me vine".
Me vine acá... me vine.

Entonces el dueño del "baile de comer gente" contestaba:

--Hiiii. Bueno.

Y cantaba:

Aquí tengo la "cabeza imagen" del finado.
Aquí lo comí al finado.
Lo despedacé, lo comí a él.
Aquí comí al finado
Aquí cociné al finado.

Los invitados replicaban:

Aquí donde mataron al finado?
Aquí donde mataron al finado
Lo mataron, lo mataron.
Vengo por eso, vengo por eso, vengo por eso.
Vengo aquí, vengo aquí.

Mientras que los invitados cantaban de esta forma, el dueño del baile le quitaba a cada uno la capucha de corteza, le ofrecía tabaco (ambil) y se lo llevaban dentro de la maloca. Entre tanto, los invitados seguían cantando:

Aquí donde mataron al finado?
Aquí donde mataron al finado?
Lo mataron, lo mataron.
Yo vengo por eso y vengo por eso.
Por eso me vine, por eso me vine.

Los invitados que llegaban de otra maloca también cantaban:

Aquí donde mataron al finado.
Aquí donde mataron al finado?
Lo mataron, lo mataron?
Bueno, mi "espíritu" (imagen); aquí lo cocinó al finado.
Aquí mató al finado.
Lo comí a él; aquí está el sitio donde lo comí.

Otros visitantes entonaban la siguiente canción:

Hijo, ¿usted es gente?
Así lloraba el gavilancito encima del yucal del finado.
Los enemigos, los enemigos, los enemigos.
Los enemigos se vinieron.
Los enemigos se vinieron.
Así era.

De acuerdo con Whiffen la calavera humana era dejada en los senderos del bosque para que las hormigas y otros insectos se encargasen de limpiarla. Entonces era colocada fuera de la maloca, encima del techo de la casa, o sobre los tambores manguarés. También era colocada en los árboles de marañón, cerca de la casa colectiva.²²

Sin embargo, algunos testimonios uitoto actuales enfatizan que la antropofagia era un acto de castigo contra una persona que violaba las reglas en el seno de su misma comunidad. Esta persona se entregaba a otra comunidad, donde era objeto de un ritual antropofágico. No era un baile corriente, sino un "baile de aguero" (ropoki) lleno de peligro para los participantes. Solamente se comía en un tipo de maloca (*raibeirako*, casa de caminar en la punta de pie) con una tradición ritual específica relacionada con este acto.

A una persona que no reconociera sus errores -narró Eusebio Mendoza, cacique uitoto de Monochoa- un anciano de la comunidad receptora, generalmente el dueño de la maloca donde se ejecutaba el ritual, le "pegaba un garrotazo". Entonces lo envolvían -- como un tabaco -- en corteza del árbol carguero y lo sumergían en el río durante una noche para que la persona se blanqueara y su carne tuviera un sabor más sabroso. Como el cadáver se encontraba "entorchado", solamente se veían los pies. Cuando estos estaban "blancos", lo sacaban del agua y lo trasladaban hacia toda la mitad de la maloca. Las mujeres le quitaban la corteza, cada una con un canto específico:

22 *Ibid*, pág. 122.

el difunto quedaba como "moqueado" (como carne ahumada) pero en el agua.

Al baile se invitaba a otra gente, algunos de malocas lejanas. Cada uno de los invitados traía ají y casaramano (ají negro) como presente, para condimentar a la víctima. Los invitados portaban grandes flautas de madera, cuyo sonido : "teru, teru, teru"("tragar", "tragar", "tragar") anunciaba el propósito de la ceremonia.

Durante este proceso, nadie podía observar lo que hacían inicialmente las mujeres; estas cantaban de una manera fina, expresando una situación de tristeza. Las piezas de corteza desenvueltas, eran reutilizadas en la fabricación de los cargadores de los hijos (Se pensaba que como el finado había sido enfriado en el agua, el niño que allí se cargara dormiría tranquilo).

Posteriormente, las mujeres entregaban el cadáver a los ancianos; estos, asimismo, entonaban diversos cantos: canciones de cortar el cadáver, de recibir una parte del cuerpo, etc. Los ancianos lo despedazaban, le cortaban la cabeza, los brazos y las piernas. Enseguida, con la sangre derramada, invitaban a mujeres jóvenes pero adultas, para que se pintaran la cara con la misma sangre. Ellas se decoraban una por una (la cara, las cejas) entre sí.

Después, los hombres traían la leña y el agua; y tres gruesos troncos para "sentar" la "moya" (una olla grande de barro); cada una de estas actividades estaba acompañada con su respectivo cántico. Entonces se vertía el agua, y se echaba la carne de la víctima a la olla. Si alguien se tropezaba o se le derramaba el agua esto era visto como un mal agüero para este hombre y su familia. Los hombres - sostiene Eusebio Mendoza - debían estar, sobretodo, muy tranquilos.

Los ancianos prendían el fuego, entonando un canto específico. Una vez que prendían la candela, cambiaban su forma de caminar, haciéndolo en la punta de los pies. En realidad el primero que prendía el fuego debía ya hacerlo con la punta de los pies, así como todos los del grupo.

Entonces le correspondía el turno a las mujeres ancianas, quienes armadas con abanicos -- y también caminando en la punta de los pies- avivaban el fuego. Antes de que hirviera el agua, los hombres bailaban en fila alrededor del recipiente; cuando estos finalizaban, las mujeres nuevamente atizaban el fogón, con su canto y siempre caminando en la punta de los pies. Cuando la candela tomaba nuevamente fuerza, se terminaba el baile.

Las mujeres adultas jóvenes entraban nuevamente en escena, cada una con una plumita recogía la espuma que hervía del agua y se impregnaban el rostro (biraina).

Enseguida, la dueña de la maloca y otras mujeres ancianas se aproximaban otra vez a la olla - bailando en la punta del pie - y arrojaban pequeñas porciones de ají en la misma. Asimismo, cada uno de los ancianos echaba su "gota" de casaramano (ají negro) bailando de la misma forma.

Los hombres mayores alzaban entre todos el recipiente con sumo cuidado (si se rompía sería un mal agüero) y lo colocaban en el centro de la maloca. Entonces las ancianas sacaban la carne y la colocaban sobre hojas de platanillo, o en una batea de la palma bombona. En este momento, los ancianos arrancaban el cabello del prisionero difunto, envolvían con este cabello "trocitos de carne" y se los hacían "tragar" a los jóvenes; estos debían vomitarlos al día siguiente.

De esta manera, el joven incrementaba su poder y se transformaba en un ser temido y respetado. Entonces, al parecer, los ancianos procedían a comer la carne humana, con grandes prescripciones rituales y ceremoniales.

Con los huesos de la víctima se hacían - como ya se mencionó - flautas: el dueño de la maloca "sacaba los dientes del finado", los roturaba y transformaba en collar. Los participantes en el ritual ganaban prestigio, como comedores de carne humana.

La cabeza trofeo

En otras sociedades amerindias, los enemigos no eran consumidos ritualmente, pero su cabeza era exhibida como trofeo. En la literatura etnográfica, el caso de los shuar de la Amazonia ecuatoriana es sin duda el más famoso. En las primeras décadas de este siglo, el etnólogo finlandés Kartens elaboró con esta sociedad una pionera y aún interesante etnografía de la guerra en la que describió las ceremonias con la tsanta, o cabeza reducida. Los shuar practicaban la guerra con el objetivo de obtener cabezas trofeos e incluso procedían a reducirlas a una pequeña escala. Las guerras intertribales y la reducción de las cabezas de los enemigos tenían como finalidad captar la identidad de los otros.

Con anterioridad a la organización de un "asalto" a una casa enemiga, el hombre se aísla en el bosque, en los árboles, donde experimenta ciertas visiones con las cuales accede a un poder denominado "aruntam" que lo protege durante la excursión guerrera.

A través de diversos procedimientos, la tsanta es apropiada por los guerreros, mientras que las mujeres por medio de peticiones amorosas logran neutralizar la cólera de las "emanaciones vengativas", y de esta forma

crean un áurea de protección sobre el guerrero o el matador. Así el "muisak", o "espíritu del enemigo", no solamente no se vengará en el matador sino que también su energía podrá ser aprovechada por las mujeres, reflejándose en la productividad de los cultivos y de los animales domésticos.²³ Asimismo, los guerreros que han matado a un hombre son considerados como caníbales o predadores, y solamente mediante procedimientos rituales complejos son paulatinamente reintegrados a la vida social.²⁴

Entre los mundurucú del Amazonas y los nivacle del Gran Chaco, las cabezas de los enemigos son cortadas y transformadas como "trofeo"; no todos los hombres pueden cortar la cabeza y en el caso mundurucú recibe un nombre especial (Poseedor de Cabeza Trofeo); existen diversas categorías de guerreros según su capacidad de cortar la cabeza y fabricar la cabeza trofeo.

Entre los mundurucú, la calavera se adornaba con la pluma que distinguía el grupo de cada uno de los guerreros. La calavera, de otra parte, conservaba algo de su cabellera: el cráneo representaba al enemigo; el cabello es el "frémissement de l'ame". Para los mundurucú, el cráneo es un símbolo de la adopción real de los huérfanos incorporados al grupo. En este sentido, el cráneo representa la reproducción de los hombres. Sin embargo, el cráneo trofeo tiene también una vida limitada, y las cabezas decoradas pueden ser transformadas en "cráneos secos". La calavera era desechada, pero los dientes eran insertados en un gran cinturón de algodón que era conservado por el dueño de la calavera. Estos collares eran guardados por las viudas o llevados por los jóvenes guerreros en una expedición posterior.²⁵

Entre los nivacle, del Gran Chaco, los guerreros llegaban con sus cabezas trofeo colocadas en su lanza, y eran recibidos con emoción por sus familiares e hijos. Mientras que la calavera era limpiada y ritualmente purificada, el

guerrero era objeto de ciertas restricciones alimenticias y de otra naturaleza. Por ejemplo, debía abstenerse de consumir todo tipo de alimento con sangre o con grasa, evitar aquellos alimentos que evocaran metafóricamente la cabeza y abstenerse de todo contacto sexual. El guerrero asumía, en realidad, un conflicto espiritual con el "espíritu" de su víctima que culminaba con la posesión del alma del enemigo.

Aquel, además, adquiría diversos poderes a través del sueño y de los cantos, que le daban cierto aire de chamán. Si se violaban estas restricciones, el individuo corría el riesgo de transformarse en un gran jaguar que devora hasta a su propia gente, de manera homóloga al monstruo devorador (el vampiro) engendrado por la mujer que no respeta los tabúes de la menstruación.

En realidad, los nivacle tienen un complejo proceso de incorporación ritual de la calavera- escalpe, mediante el cual se domesticaba al enemigo y se apropiaban de sus canciones y de su espíritu. De acuerdo con A. Sterpin²⁶ este se organiza en tres grandes fases:

a) En la primera fase se efectúa la celebración de un nuevo "escalpe-trofeo": cuando se capturaba un escalpe se anunciaaba su llegada a la aldea, por medio de mensajeros; de esta forma, las mujeres organizaban la danza de "totonche", o de recepción: las mujeres ancianas imprecaban al trofeo humano, o incluso le hacían peticiones amorosas o burlescas con contenido sexual. Entonces se procedía por parte de los mayores a la preparación del escalpe para conservarlo -- cocinándolo y secándolo-. Una vez garantizada su conservación, se iniciaba una danza femenina que se prolongaba durante un mes --hasta que todo trazo de olor de sangre desaparecía-- con el fin de conciliarse con el alma de enemigo muerto. Durante este período el matador debía estar alerta ante la presencia del espíritu de la víctima que hacia presencia de diversas formas. Se trataba de amansarlo, pero de manera "suave", hasta neutralizarlo. Desde este momento, se convertía en parte del mismo matador, sin que se confundiera con su propio espíritu, abandonándose paulatinamente las restricciones sexuales y alimentarias por parte de este último. De otra parte, según la experiencia, edad y número de escarpes capturados, el matador tendría

23 Michael Harner, *The Jivaro. People of the Sacred Waterfall*, 2 ed., Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1984.

24 Ann Cristine Taylor, "L'art de la réduction: La guerre et les mécanismes de la différenciation tribal dans la culture jibaro", en *Journal de la Société des Américanistes*, t. LXXI, Paris, 1985, págs. 160-61.

25 Patrick Menget, "De l'usage des trophées en Amérique du sud. Esquisse d'une comparaison entre les pratiques Nivacles (Paraguay) et Mundurucú (Brésil)", en *Destins de meurtriers. Système de pensée en Afrique Noire*, No. 14, 1996.

26 Adriana Sterpin, "La chasse aux escarpes chez les nivacle du Gran Chaco", en *Journal de la Société des Américanistes*, T. LXXIX, Paris, 1993, págs. 33- 66.

mayor inmunidad frente a los espíritus de los enemigos. b) La segunda fase comprendía un conjunto de bailes y rituales, en los cuales se acogía a otros guerreros; mediante complejos procedimientos rituales se le presentaba el escalpe capturado.

c) Finalmente, a medida que el matador envejece, se produce, al menos de forma ideal, el envejecimiento de sus trofeos. Se dice que cuando el escalpe comienza a perder sus cabellos, o se presentan orificios que lo hacen inútil como recipiente para beber, se organiza el ritual de "separación o "divorcio" del trofeo. En esta última fase, celebrada también con una fiesta ritual, el guerrero se deshacía de todos sus trofeos, los cuales colgaba en el bosque, los enterraba o los entregaba a las mujeres ancianas. Después de otros rituales con cierta complejidad, las ancianas le arrancaban al "viejo guerrero" sus insignias y lo despojaban de todas ellas. Entonces el hombre se convertía en cantor, en aquel que conoce los "cantos de los enemigos".

Las interpretaciones de la guerra y la antropofagia

La guerra, la práctica del canibalismo y captura de cabezas trofeo, han despertado, como se sabe, un considerable interés y también repudio a través de las diferentes épocas.

Los cronistas y misioneros, por lo general, interpretaron estas prácticas como manifestaciones diabólicas o expresiones de una naturaleza bestial del hombre americano. América era una especie de Paraíso del Diablo, cuya rivalidad con Dios lo había llevado, incluso, a estimular una mimesis de la misma "comunión" cristiana entre los incas del Perú y los aztecas de México, donde se "comía" hasta la misma divinidad. Sin embargo, como ha sido resaltado por Felipe Castañeda, la interpretación de los sacrificios humanos y de la antropofagia tampoco fue uniforme. Gonzalo Fernández de Oviedo, el autor de la "Historia General y Natural de las Indias", atribuía la existencia de prácticas idolátricas y sacrificios humanos a la gran influencia del Demonio, pero también pensaba –siguiendo al gran Plinio– que los sacrificios humanos y la antropofagia podían tener un fundamento "médico" en cuanto al consumir su sangre – como principio vital – animaría el organismo. Si esto acontecía con la sangre, el consumo de otro cuerpo humano más poderoso animaría aún más al hombre. Esto no obstante para que Oviedo condenara las religiones amerindias como idolátricas y justificara plenamente la conquista y el

exterminio de los indios²⁷ precisamente por estos pecados abominables.

Por su parte, Fray Bartolomé de las Casas sostuvo que los indios tenían – como todos los hombres – una propensión natural a adorar la "divinidad", y resaltó el carácter sagrado de los sacrificios humanos y de la antropofagia de los aborígenes; en México, por ejemplo, no solo consumían las víctimas inmoladas a los Dioses, sino que la sangre y algunas porciones de la carne de la víctima eran destinadas explícitamente a las divinidades. Los sacrificados eran verdaderos intermediarios con los dioses, cuya destrucción los convertía en signos eficientes. Las Casas considera que la práctica antropofágica está motivada por diversas causas – además de la influencia del Maligno–; entre ellas se destacan el clima, las hambrunas o las costumbres de la gente o algún acontecimiento anterior que se perpetuaría a lo largo del tiempo. En este sentido, el hombre antropófago americano no había caído en una condición de bestialidad – como se pensaba a lo largo de la Edad Media con relación a estos hombres; al contrario -se podría inferir de su lectura- obraba en función -como se dijo- de su propensión natural al reconocimiento del ser superior, al consumir seres sagrados que mediarián su relación con los dioses.²⁸

En contraste con las interpretaciones tradicionales de cronistas y clérigos, que veían en su existencia una especie de confabulación diabólica o símbolos del Final de los Tiempos, el gran Montaigne destacó la cultura del Caníbal y sus valores superiores frente a la llamada Civilización; después de exponer con cierto detalle la vida de los tupinambás y de reproducir las observaciones de los caníbales llevados a Francia, con ocasión de un festival en Ruan, o sus conversaciones con alguno de ellos, concluye: "Todo lo dicho nada se asemeja a la insensatez ni a la barbarie. Lo que hay es que estas gentes no gastan calzones ni coletos".²⁹

A mediados del siglo XX, el destacado antropólogo brasiler Michel de Montaigne interpretó la guerra tupinambá como un tipo de "sacrificio" siguiendo el

27 Felipe, Castañeda, *El Indio: entre Bárbaro y el Cristiano. Ensayos sobre Filosofía de la Conquista en las Casas, Sepúlveda y Acosta*, Bogotá, Ediciones Uniandes - AlfaOmega editor, 2002, págs. 33-34.

28 *Ibid*, págs. 34-80.

29 Michel de Montaigne, *De los caníbales*, Buenos Aires, Ed. El Ateneo, 1948, pág. 260.

modelo de Hubert y Mauss³⁰ esbozado en su gran ensayo sobre el sacrificio. En ese contexto, según su punto de vista, la víctima del canibalismo representa la ofrenda sacrificial, habitualmente destruida como intermediaria con los dioses. Sin embargo, como Eduardo Viveiros de Castro ha señalado, esta interpretación adolece de una dificultad factual en el sentido de que Fernández presupone la existencia de dioses, lo que no corresponde necesariamente con la etnografía que poseemos sobre la antropofagia clásica de estos indios del litoral del Brasil. Frente a las serias dificultades que plantea la comprensión de este complejo sistema guerrero, a principios del setenta el antropólogo norteamericano W. Arens sostuvo que la idea caníbal estaba fundada en nuestra propia imaginación histórica; era una especie de "mito" construido por los antropólogos, los especialistas en la antropofagia. Durante esta misma década, Marvin Harris y otros miembros del Materialismo Cultural vieron en la práctica caníbal de las Tierras bajas o de Mesoamérica, una manera de responder a una supuesta escasez de proteínas. En su admirable estudio *Caníbales y Reyes*, M. Harris destacó que entre los aztecas la carencia de megafauna,

sumada a los costos supplementarios que implica utilizar carnívoros y aves como fuentes de proteínas animales inclinó la balanza a favor del canibalismo. Desde luego, la carne obtenida de los prisioneros de guerra también es costosa, resulta muy caro capturar hombres armados. Pero si una sociedad carece de otras fuentes de proteínas animales, quizás los beneficios del canibalismo superen estos costos. Por otro lado, si una sociedad cuenta con caballos, carneros, cabras, camellos, bueyes y cerdos, los costos pueden superar los beneficios.³¹

Sin duda, el clímax de este análisis fue alcanzado cuando se descubrió que aún en las altas culturas mesoamericanas – como la Azteca – existían templos con “infinitas” cantidades de calaveras humanas. Según algunos autores, los aztecas basaron su estructura de funcionamiento político en el presunto consumo sistemático de carne humana; las innumerables víctimas sacrificadas a los dioses en las cimas de los templos – pirámides aztecas–

rodaban literalmente por las gradas de estos imponentes monumentos, las cuales eran recogidas por el pueblo que aprovechaban domésticamente su carne .

En palabras de M. Harris:

¿Por qué en Meso América los Dioses alentaron el canibalismo? Como propone Harner, creo que debemos buscar la respuesta tanto en los agotamientos específicos del ecosistema mesoamericanos bajo el impacto de siglos de intensificación y crecimiento demográfico, como en los costos y los beneficios de utilizar carne humana como fuente de proteínas animales a falta de opciones más baratas.³²

En este marco, el distinguido antropólogo norteamericano construyó una teoría general del sacrificio: por diversas razones “la carne de los rumiantes contuvo el apetito de los dioses y tornó misericordiosos a los grandes proveedores”.³³ Sin embargo, esta explicación deja de lado otros datos etnográficos; en muchas sociedades de América del Sur la carne consumida es vomitada ritualmente, e incluso grandes mamíferos – como la danta y el venado – no son objeto de consumo por consideraciones religiosas, en un ambiente aparentemente signado por la escasez de proteínas.

El antropólogo Robert Carneiro considera la guerra como uno de los mecanismos de formación de sociedades complejas o cacicazgos, y como uno de los factores que conllevaron a la formación del Estado, en condiciones de presión demográfica y una circunscripción (ambiental o social) territorial que delimita el acceso a los recursos. El caso del Valle del Cauca sería un buen ejemplo de esta situación, en donde la antropofagia sería la “culminación lógica – en palabras de Jaramillo – del complejo de guerra”.³⁴

Tradicionalmente Carneiro ha sostenido que una de las características de muchas sociedades de nivel cacical es la “conquista de territorios”, lo que a su vez fomenta la práctica de la guerra; sin embargo, recientemente ha matizado su posición y considerado que la guerra puede estar fundada en otros propósitos y posee, sobretodo, una condición ritual.³⁵

32 *Ibid*, pág. 139.

33 *Ibid*, pág. 161.

34 Eduardo, Jaramillo, “Guerra y canibalismo en el Valle del Cauca en la época de la conquista española”, en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXXII, Bogotá, 1995, pág. 66.

35 *Ibid*, pág. 67.

30 Henry Hubert y Mauss Marcel, “De la Naturaleza y de la función del sacrificio”, en Marcel Mauss, *Obras*, T. I, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Barral editores, 1970 [1899], págs. 143-248.

31 Marvin, Harris, *Caníbales y Reyes*, Madrid, Biblioteca Científica Salvat, 1986, págs. 153-154.

Aunque los Yanomamo de la Amazonía venezolana y brasilera no practican la guerra con una modalidad antropofágica o de captura de cabezas trofeo, han sido, durante las últimas tres décadas, el paradigma de una sociedad guerrera indígena contemporánea. Napoleón Chagnon, el polémico etnógrafo que a finales del sesenta la popularizó como una gente "salvaje", en su libro *Yanomamo. The Fierce People*,³⁶ describe la existencia de diferentes grados de escalada de conflicto, desde luchas, duelos rituales entre los hombres con "garrotes", guerras y masacres. Según su perspectiva -criticada por otros autores y matizada de forma reciente por el mismo autor- entre los yanomamo existe un altísimo grado de "violencia" interna e intergrupal, y la proporción de hombres que han matado es muy alta (sobre todo en el sector central del territorio yanomamo). Chagnon asocia, en el libro citado, los índices altos de infanticidio femenino (un mecanismo que influye – a falta de otros métodos – en el control de la población) y el frecuente "robo" y disputa por las mujeres debido a su relativa escasez. Esta disputa por las mujeres es, según su punto de vista, una de las motivaciones más frecuentes de la fisión social de un grupo y de la guerra intergrupal, situación asociada también a control muy fuerte -- que raya en la violencia - de los hombres sobre las mismas. Esta visión de los yanomamo como una sociedad violenta ha sido criticada por otros etnógrafos, quienes, además, han enfatizado la necesidad de tener en cuenta el contexto histórico y en particular la situación contemporánea para explicar los tipos de conflicto. En un polo opuesto, otros autores han intentado interpretar la práctica de la antropofagia sobre la base de las teorías de René Girard, expuestas en diversos trabajos, pero particularmente en su estimulante ensayo "La Violencia y lo Sagrado".³⁷ La vida social se fundamenta, en último término, en el sacrificio del chivo expiatorio (generalmente un extranjero) con lo cual se genera la unanimidad social, o la solidaridad de grupo. En este sentido, la víctima del canibalismo promovía una red de solidaridad social colectiva en la aldeas frente a los enemigos, así como daría cuenta también, en razón del mismo principio, del sacrificio del cordero de Dios. Esta teoría explicaría la muerte del extranjero, pero carece de suficiente profundidad para comprender el por qué se come y la complejidad de la

misma práctica, incluida la muy extendida exhibición de cabezas trofeo.

El matador se transforma en el enemigo

Recientemente, el antropólogo brasiler Eduardo Viveiros de Castro ha propuesto otra idea, desarrollada bajo su teoría del perspectivismo. En primer lugar, Viveiros sostiene que para los pueblos indígenas "ninguna diferencia es indiferente... La hostilidad no es nada, sino al contrario una relación socialmente determinada".³⁸ Entre las sociedades de las tierras bajas, la proposición atributiva genérica es una proposición caníbal. El paradigma de la relación predictiva entre sujeto y objeto es la predación y la incorporación. En otros términos, existe una mutua determinación entre el matador y su víctima, y no hay una discontinuidad entre la "predación cinegética" y la predación guerrera.³⁹ Las sociedades están en ese sentido fundadas en una relación caníbal (definida por la dicotomía cazador / presa; o lo que es lo mismo, matador- víctima). Sin embargo, esta relación es más compleja, en el sentido de que está determinada por diferentes perspectivas, en el marco de la cadena trófica. El hombre puede ser a la vez, por ejemplo, predador o presa.

De acuerdo con Viveiros, en su ya clásica etnografía sobre los arawaté del río Xingú (en Brasil) *Arawaté. Os deuses canibais*,⁴⁰ la persona se encuentra situada entre dos mundos: entre el universo de los espíritus Añi y el mundo del cielo, donde se encuentran los "Dioses", los Mai. La persona – bide – se encuentra proyectada hacia el otro mundo, y es en realidad un ser en devenir. En el momento de su muerte, se divide en tres seres: una parte de ella se convierte en un "espectro terrestre", otra parte de su "alma" es devorada por los dioses y se transforma también en Mai, en divinidad inmortal, constituyéndose en la verdadera persona. En realidad, la persona humana es en potencia un Dios; ese es su destino.

De esta forma, la persona retorna también a la condición original del mundo, cuando existía una especie de Tierra sin Mal. En este sentido – como observa Isabel Combes–, los arawaté – gente tupí

38 "Le meurtrier et son double (Arawaté, Amazonie)", en *Destin de meurtrier, Système de pensée en Afrique Noire*, Cahiers No. 14, Paris, 1996, pág. 100.

39 *Ibid*, pág. 100.

40 Eduardo, Viveiros de Castro, *Arawaté: os Deuses canibais*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor, 1986.

36 Napoleón, Chagnon, *Yanomamo. The Fierce People*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1968.

37 René, Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Ed. B. Grasset, 1972.

guaraní- comparten con los otros grupos guaraní una misma concepción de la persona; los hombres tienen un "alma animal", asociada a la tierra y otra "alma palabra", asociada al cielo. La primera se encuentra sustentada por la carne; la segunda, por el "hueso". En este contexto, cuando el cadáver se descompone, transformándose en huesos, el hombre se ha convertido en otro ser, y accede a la Tierra sin Mal.⁴¹

Para los arawaté, el espectro humano es una especie de memoria del difunto; cuando el hombre se transforma en Mai, Divinidad, asume una vida absolutamente diferente: "resucitado a partir de sus huesos, el nuevo Mai lleva una vida nueva, celebra un nuevo matrimonio".

Los arawaté viven obsesionados por el otro: los dioses, los enemigos, los muertos. Las aldeas tienen, por lo general, nombres de difuntos o de enemigos. En otras palabras, lo que una persona es se expresa a través de lo que X dice de él.⁴²

A través de los chamanes y de los guerreros se transmite la "palabra de los dioses" y de los enemigos. Los cantos del matador se atribuyen al enemigo difunto: a través de estos cantos el matador se ve a sí mismo como enemigo. La música de los enemigos, que canta, se inspira a través de sueños del rival que él ha matado. Pero a diferencia del chamán – que es un mediador— el matador es el enemigo: se ha transformado en el enemigo, en el sentido de que asume la perspectiva de este último, lo que se expresa en ciertas sociedades en que aquel cambia su nombre, adquiere incluso sus bienes o sus mujeres.

En realidad, más que "un muerto anticipado, es un Dios anticipado"; en este sentido, es la única persona que no es comida por los dioses, ya que en cierta forma sería una redundancia; ya ha alcanzado este estatus de Mai-Dios Devorador – e incluso se dice que los guerreros pueden acceder directamente a la Tierra sin Mal.

En este contexto, en síntesis, el canibalismo de los dioses arawaté transforma a los hombres en dioses, en una alteridad radical. De la misma forma, el canibalismo tupí supone la incorporación de otra alteridad, al

transformarse el guerrero en un jaguar, en un verdadero predador, en un Dios "Mai". Pero también las víctimas del canibalismo son transformadas, al ser comidas, en dioses Inmortales, y de ahí la muerte honorable que representa el morir en el verdadero túmulo del guerrero: el vientre del enemigo.

El matador se convierte en un Dios Inmortal, mientras los demás miembros participan de esta condición mediante su participación animal (la comida de la víctima). También, a través del ritual, las ancianas podían rejuvenecerse, en el sentido de reasumir parte de su fertilidad natural.

A pesar del gran interés de las tesis de Viveiros, su interpretación se basa en una sociedad que no practica en realidad la antropofagia; la interpretación de la antropofagia tupinambá clásica a partir del imaginario de una sociedad actual tupí guaraní pasa por alto las grandes transformaciones históricas de la misma sociedad arawaté y, también, de su imaginario.

Sin duda, la guerra y la antropofagia han sido interpretadas desde perspectivas muy diferentes, que quizás no hayan enfrentado con suficiente profundidad el carácter liminal del baile de "comer gente". Para el materialismo cultural, estos datos son en cierta medida irrelevantes en el esquema general de interpretación. Desde otra perspectiva, un enfoque simbólico basado en la mitología parece no captar aspectos fundamentales de la vida ritual.

La etnología de la guerra y de la antropofagia parece estar esperando una nueva interpretación que supere las antinomias presentadas y, sobretodo, nos introduzca a una nueva teoría del sacrificio, una antropología que supere las antinomias naturaleza y sociedad, natural y sobrenatural.

En el contexto contemporáneo, las metáforas del canibalismo siguen siendo utilizadas en la vida ritual o en la vida cotidiana. El siguiente canto del ritual del yadiko, por ejemplo, habla irónicamente de un mal anfitrión:

El dueño de este yadiko nos invitó a comer.
Pero no hay nada. Pura cabeza de la gente que comió.

41 Isabelle Combes, "Être ou ne pas être. A propos d'Arawaté: os deuses canibais d'Eduardo Viveiro de Castro", en *Journal de la Société des Américanistes*, t. LXII, Paris, 1986, págs. 212-213.

42 *Ibid*, pág. 214.

Bibliografía

Arens, W., *El mito del canibalismo: antropología y antropofagia*, México, Siglo XXI editores, 1991.

Caivallet, Chantal, "Antropofagia y frontera. El caso de los Andes septentrionales", en *Frontera y poblamiento. Estudios de historia y antropología de Colombia y Ecuador*, Bogotá, Instituto Francés de Estudios Andinos - Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Universidad de los Andes, 1996, págs. 57-109.

Cardim, Fernao, *Tratados de Terra e Gente do Brasil*, Rio de Janeiro, 1925.

Cardim, Fernao, "De los indios costeros, todos de lengua tupí", en Nicolas d'Olwer (ed.), *Cronistas de las culturas precolombinas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, págs. 630- 642.

Castañeda, Felipe, *El indio: entre bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre filosofía de la conquista en las Casas, Sepúlveda y Acosta*, Bogotá, Ediciones Uniandes - AlfaOmega editor, 2002.

Clastres, Hélène, "Les beaux-frères ennemis; à propos du cannibalisme tupinambá", en *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6 (*Destin du cannibalisme*), 1972, págs. 71-82.

Combes, Isabelle, "Être ou ne pas être. A propos d'Arawaté: os deuses canibais d'Eduardo Viveiro de Castro", en *Journal de la Société des Américanistes*, t. LXII, Paris, 1986, págs. 211-220.

Combes, Isabelle, *La tragédie cannibale chez les anciens tupi-guraní*, Paris, PUF, 1991.

Chagnon, Napoleón, *Yanomamo. The Fierce People*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1968.

de Carvajal , Fray Gaspar, *Relación del nuevo descubrimiento del famoso Río Grande que descubrió por muy gran ventura el capitán Francisco de Orellana*, [1542], Transcripciones de Fernández de Oviedo y Dn. Toribio Medina, Biblioteca del Amazonas, vol. I, Quito, 1942.

Eckert, Georg, "El culto a los muertos y la concepción de la vida en el Valle del Cauca", en *Revista de Indias*, Madrid, 1945.

Eckert, Georg y Trimborn, Herman, *Guerreros y caníbales del Valle del Cauca*, Bogotá, Biblioteca Banco Popular - Ceso, 2002.

Fernandes, Florestan, *Organizaçao Social dos Tupinambá*, São Paulo, Difusao Européia do Livro, 1963 [1959].

Fernandes, Florestan, *A função Social da Guerra na sociedade Tupinambá*, São Paulo, Librería Pionera Editora, EDUSP, 1970 [1953].

Girard, René, *La violence et le sacré*, Paris, Ed. B. Grasset, 1972.

Harner, Michael, "Jivaro Souls", en Peter Hammond (ed.), *Cultural and Social Anthropology*, USA, McMillan Company, 1969.

Harner, Michael, *The Jivaro. People of the Sacred Waterfall*, 2 ed., Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1984.

Harris, Marvin, *Caníbales y reyes*, Madrid, Biblioteca Científica Salvat, 1986.

Hubert, Henry y Gauss, Marcel, "De la naturaleza y de la función del sacrificio", en Marcel Mauss, *Obras*, T. I, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Barral editores, 1970 [1899], págs. 143-248.

Jaramillo, Eduardo, "Guerra y canibalismo en el Valle del Cauca en la época de la conquista española", en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXXII, Bogotá, 1995.

Karadimas, Dimitri, "L'impossible quête d'un Kalos Thanathos chez les Miraña d'Amazonie colombienne", en *Journal de la Société des Américanistes*, No. 85, Paris, 1999, págs. 287-398.

Karsten, R., *The headhunter of Western Amazonas. The life and culture of the Jibaro Indians of Eastern Ecuador and Peru*, Helsinki, Soc. scientiarum fennica. Com.hum.lit, vol VII, 1, 1935.

Langebaek, Carl, et al., *Arqueología y guerra en el Valle de Aburrá. Estudio de cambios sociales en una región del noroccidente de Colombia*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2000.

Léry, Jean de, "Los Tupinambos", en Nicalau d 'Olwer (ed.), *Cronistas de las culturas precolombinas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, págs. 590-623.

Léry, Jean de, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Paris, Bibliothèque Classique, 1994 [1578].

Menget, Patrick, "De l'usage des trophées en Amérique du sud. Esquisse d'une comparaison entre les pratiques Nivacles (Paraguay) et Mundurucú (Brésil)", en *Destins de meurtriers. Système de pensée en Afrique Noire*, No. 14, 1996.

Montaigne, M., *De los caníbales*, Buenos Aires, Ed. El Ateneo, 1948.

Robarchek, Calyton y Carole Waorani, *The context of violence and War*, New York, Case Studies in Cultural Anthropology, 1998.

Sardela, Jean Baptiste, "Relación de lo que sucedió al magnífico señor capitán Jorge Robledo", en Tovar, Hermes (ed.), *Relaciones y visitas a los Andes siglo XVI*, Bogotá, Instituto de Cultura Hispánica, COLCULTURA, 1993 [1540].

Staden, Hans, *Viaje y cautiverio entre los caníbales*, (traducción de María E. Fernández), Buenos Aires, Editorial Nova, 1945.

Sterpin, Adriana, "La chasse aux scalps chez les nivacles du Gran Chaco", en *Journal de la Société des Américanistes*, T. LXXIX, Paris, 1993, págs. 33- 66.

Taylor, Ann Cristine, "L'art de la réduction: La guerre et les mécanismes de la différenciation tribal dans la culture jibaro", en *Journal de la Société des Américanistes*, t. LXXI, Paris., 1985, págs. 159-173.

Trimborn, Hermann, *Señorío y barbarie en el Valle del Cauca*, Madrid, Instituto de Investigaciones Superiores, 1948.

Viveiros de Castro, Eduardo, *Arawaté: os Deuses canibais*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor, 1986.

Viveiros de Castro, "Le meurtrier et son double (Arawaté, Amazonie)", en *Destin de meurtrier, Système de pensée en Afrique Noire*, Cahiers No. 14, Paris, 1996.

Whiffen, Thomas, *The Northwest Amazon. Some months spent among cannibal tribes*, London, Constable and Company, 1915.