

# TINKUY

## BOLETÍN DE INVESTIGACIÓN Y DEBATE

Nº 12 – Mayo 2010

### *Ética, lenguaje y pueblos indígenas Perspectivas latinoamericanas*

#### Editores del número

Nicolas Beauclair  
Juan C. Godenzzi

© 2010, Section d'Études hispaniques.  
Université de Montréal

**ISSN 1913-0481**



## **Los caníbales latinoamericanos: reapropiaciones y resignificaciones del archivo colonial**

Pedro Favaron  
*Université de Montréal*

---

**Los gigantes traga-hombres. Brujería y depredación. La ingestión ritual.  
La muerte generadora. Conclusión.**

---

### **Resumen**

El presente trabajo es una revisión del *tropo* canibal del *archivo* colonial con el cual se interpretó la *divergencia* americana. La palabra canibal es el primer neologismo que una lengua europea debió a la llegada de las huestes conquistadoras al continente americano. Poco después del retorno de los primeros expedicionarios a la península, fue destituyendo en popularidad al término antropófago (palabra proveniente del griego con la que antiguamente se designaba en Europa a los humanos que comían humanos). El canibalismo fue una de las imágenes principales con las que los europeos legitimaron el *proyecto civilizador* de la conquista. La imagen de los caníbales siguió perturbando el pensamiento europeo. Aun en la ilustración (y luego en las nacientes repúblicas) no faltaron voces que siguieron calificando de caníbales a las poblaciones del continente que persistían marginales al estado. Las culturas de la Amazonía, en particular, fueron calificadas de caníbales por la mirada horrorizada de las élites nacionales. El presente trabajo revisa las propias concepciones de los pueblos amazónicos – grupos que solieron ser categorizados de caníbales por la mirada europea - sobre la antropofagia, para de esa manera ensanchar el *archivo* en torno al canibalismo y plantear un modo de entender la *alteridad* amazónica (con respecto al discurso académico occidental) desde el interior mismo de sus lógicas. Estas reflexiones nos permitirán vislumbrar que todo *archivo* es una construcción humana y, como tal, no se encuentra resuelto de una vez y para siempre; el *archivo* es un terreno de lucha interpretativa en el que diferentes actores participan conflictivamente en su constitución. El *archivo* sobre el canibalismo (y su simbología) se ensancha considerablemente cuando lo entendemos desde el interior de las lógicas rituales de los pueblos amazónicos.

### **Résumé**

Ce travail est un révision du *trope* du cannibale de l'*archive* colonial avec lequel a été interprété la *divergence* américaine. Le mot cannibale est le premier néologisme qu'une langue européenne doit à l'arrivée des troupes conquérantes en terre américaine. Après le retour des premiers expéditionnaires à la péninsule, il remplaça rapidement le terme anthropophage (mot provenant du grec, avec lequel on désignait en Europe les humains

qui mangent des humains). Le cannibalisme fut une des images principales avec lesquelles les Européens justifiaient le *projet civilisateur* de la conquête. L'image des cannibales continua à perturber la pensée européenne. Même à l'époque des Lumières (et après dans les Nations naissantes) les voix pour qualifier de cannibales les populations marginales à l'État ne manquèrent pas. Les cultures amazoniennes furent particulièrement qualifiées de cannibales par les élites nationales horrifiées. Ce travail révisé donc les propres conceptions des peuples amazoniens sur l'anthropophagie, afin d'élargir l'*archive* entourant le cannibalisme et proposer une nouvelle manière de comprendre l'*altérité* amazonienne (par rapport au discours académique occidental) depuis l'intérieur même de ses logiques. Ces réflexions permettront d'entrevoir que toute *archive* est une construction humaine et, comme telle, n'est pas figée pour toujours; l'*archive* est une arène de lutte interprétative dans laquelle divers acteurs participent conflictuellement à sa constitution. L'archive sur le cannibalisme (et sa symbolologie) s'élargie grandement lorsqu'on la comprend depuis l'intérieur des logiques rituelles des peuples amazoniens.

## 1. Los gigantes traga-hombres

Una de las evidencias concretas y empíricas que más contrasta con la fantasía europea de los caníbales amazónicos, es la percepción horrorizada que las narraciones ancestrales (de muchas culturas de este territorio) muestran sobre el canibalismo. Es común a varios grupos amazónicos hablar en sus relatos de una semi-humanidad que existió en tiempos míticos y fue exterminada por sus excesos. Según cuentan las narraciones del origen, aquellos que repiten los narradores en las noches amazónicas, al principio el mundo era "verde": los modos de existencia que ahora conocemos, aún no habían cuajado. Las formas sólidas que hoy existen se hallaban endebles, sin fronteras y mezcladas, en constante cambio; el cielo no se había atemperado y replegado, la tierra no era habitable y firme, el vapor lo cubría todo. Los humanos todavía no eran plenamente humanos, ni las plantas eran plantas, ni los animales eran animales. Entre todo el espectro de seres mitológicos que existieron al principio, destaca la presencia de una semi-humanidad, media bestial, que gustaba de atormentar a los humanos y, tras capturarlos, se los comían. Estos semi-humanos, muchas veces representados como gigantes, no poseían las cualidades propias del ser humano; no se comportaban como debe comportarse un ser humano *digno* de su condición: eran poseídos por un deseo sexual desmedido, comían carne cruda, no recordaban el amor por los parientes y practicaban la endogamia. Es decir, realizaban todas aquellas acciones que atemorizan a la humanidad amazónica. Según cuentan los relatos ancestrales, si un humano realizara estas acciones, se convertiría en animal y se iría a vivir con ellos, olvidando los lazos del *estar-en-común*, transformándose radicalmente en un *otro*, enemigo y peligroso, que puede poner en riesgo la subsistencia de la comunidad. Estos gigantes o semi-humanos, entre todos los excesos que practicaban, tenían un gusto especial por devorar las carnes

de las personas, tal como cuenta el mito Awajún acerca de los peligrosos *Mánchumush*.

Cuentan que un Awajún tenía dos mujeres. Una era su favorita y siempre la llevaba al monte con él, mientras que a la otra la dejaba en casa con sus tres hijitos. Un día, después de haber estado en la selva, el hombre con su esposa preferida llegaron a casa con mucha fruta; la mujer despreciada le pidió a la otra que le diera un poco de fruta para sus hambrientos críos. Ésta le respondió que fuera al monte y ahí encontraría el árbol que su marido había tumbado con mucha fruta de sobra. La mujer y sus tres hijitos fueron y encontraron un árbol caído, pero no era el mismo que había tumbado su marido, sino otro que contenía una fruta del árbol *nankai*. Según cuentan los Awajún, la fruta de este árbol, al ser comida, hace que la persona vea a todos los animales con su antigua forma humana y pueda hablar con ellos. La mujer trató de volver a casa. Como tenía hambre no dejaba de comer la fruta *nankai*. Así fue como llegó, sin darse cuenta del peligro, a la casa del terrible *Mánchumush*, quien la recibió con aparente hospitalidad, invitándola a pasar la noche en su morada para recobrar fuerzas. Al día siguiente la mujer salió a la chacra de la casa con la hija de *Mánchumush*. Llevaba con ella a sus dos hijos mayores, pero su hijita menor se quedó.

“En la chacra de *Mánchumush* la mujer buscaba yuca para sacar y no la encontraba. La hija de *Mánchumush* decía:

- Vamos a coger esos zapallos.

Y diciendo así, agarró cinco carachupas. Y después dijo:

- Vamos a llevar también camotes.

Y diciendo esto agarró a siete palomas. Así era el lenguaje de los *Mánchumush*...

Mientras las mujeres estaban en la chacra, *Mánchumush* agarró a la chiquita y con su boca le chupó la cabecita y le comió los sesos. La bebida muerta la volvió a dejar en su hamaquita porque ya llegaban las mujeres de la chacra... Recién entonces la mujer cae en cuenta que los *Mánchumush* son hombres que comen gente, hombres tragones que comen carne humana. La mujer quiere escapar pero no la dejan...

Como la mujer no conseguía que le permitiesen enterrar a su hijita muerta, desesperada botó el cadáver al suelo. Entonces ahí mismo los *Mánchumush* lanzándose sobre el cuerpo muerto de la niñita y agarrándolo con avidez, se peleaban para comerlo. Todos jalaban del cadáver, tirando los brazos, pies, cabeza y de todo el cuerpo. Y descuartizando el cadáver, cada uno se comía la parte de carne que podía conseguir en medio de sonoras carcajadas.

Y la mujer contemplaba esta escena horrorizada y muerta de miedo. La mujer tirada sobre la cama, lloraba desconsolada y se quería matar. Y pensaba cómo podría salvarse ella y sus dos hijos mayorcitos.

De noche, en sus sueños, se le apareció una carachupa y le habló de esta manera:

- Tú esta mañana en la chacra mataste a mi hijita. Mi hijita que tanto quería, como tú también querías a tu hijita que mató Mánchumush. Pero voy a perdonarte y voy a ayudar a salvarte. Porque Mánchumush también quiere comerte a ti y a tus dos hijos restantes. Voy a hacer un hueco grande por debajo de la tierra que va a salir debajo de tu cama, pero sin que se vea. Cuando te despiertes, vete a la candela y pones ceniza sobre tu cabeza y sobre la cabeza de tus hijos. Después vas a quitarte la soga que usas como cinturón y debajo del vestido vas a ocultar a tus dos hijitos. Luego golpeas con tu talón debajo de la cama y el hueco se abrirá. Te escapas por el túnel para que no te mate Mánchumush. No te olvides de ponerte ceniza sobre la cabeza. Esto es importante.

Así le hablaba en sus sueños la carachupa...

Mánchumush, desde su cama, estaba mirando todos los preparativos de la mujer y cómo se metía en el hueco para escaparse.

Entonces Mánchumush se metió también en el hueco, persiguió a la mujer y le mordió la cabeza. Y al chuparle con fuerza para comerse sus sesos, se tragó la ceniza que tenía sobre la cabeza, se atoró su garganta y se ahogó.

Murió Mánchumush.

Los demás Mánchumush, que venían detrás al ver que caía muerto su padre, los despedazaban y se lo comían con avidez jalando sus extremidades.

Mientras los Mánchumush se entretenían en comerse a su padre, la mujer llegó a una casa grande que era donde vivía la carachupa. La mujer por efecto de la fruta nankái veía a la carachupa como persona" (Jordana Laguna 92-94).

Esta narración nos permite vislumbrar concepciones vitales amazónicas. La mujer se hallaba atemorizada por *Mánchumush* y temía por la vida de sus dos hijos. Se fue a dormir cavilando la manera de salvarse. Ya que para los Awajún los sueños son revelaciones que les permiten encontrar respuestas a sus dudas, imaginamos que la mujer buscaba en ellos los concejos de los espíritus que le permitieran hallar una manera de escapar a los monstruos caníbales y con esa intención cerró los ojos. Para los Awajún, el sueño es un verdadero viaje del alma. Al dormirse, el cuerpo biológico (de materia densa) de la mujer se relajó, permitiendo que su cuerpo espiritual se desligue de él para poder viajar hasta mundos invisibles a la percepción cotidiana. En otra dimensión se encontró con la carachupa. Según cuentan los relatos ancestrales, la carachupa, en el tiempo del principio, antes de ser convertido en pez, fue humano: porque aún conserva parte de esa su antigua condición, ama a sus hijos, comprende el amor filial y la preocupación que la madre humana siente por los suyos; desea ayudarla por sentir compasión. Por ese mismo motivo, pudo presentarse a la mujer bajo su antigua forma humana y hablarle en su lenguaje.

Los *Mánchumush*, en cambio, son crueles y aunque en su forma externa puedan parecerse a los humanos, son su contrapartida bestial, representando todos los

anti-valores que los humanos no deben practicar a riesgo de poner en duda su propia condición humana. Nunca fueron humanos estos gigantes. Al parecer, ni siquiera conocían el fuego, símbolo por excelencia de la condición humana, ya que incluso a la carachupas y palomas con las que se alimentan, “las descuartizaban y pura carne cruda, sin cocinar, comían”. Por eso, cuando los gigantes ven a su padre caído, en vez de sentir pena y llorarlo con amor filial, se lanzan ávidamente sobre él, los descuartizan y se lo comen crudo, sin el menor proceso de transformación cultural. No recuerdan el amor a los parientes, no conocen la contención ni la templanza de sus deseos, están gobernados por su apetito. Todos estos anti-valores merecen el absoluto desprecio de los Awajún.

El tiempo mítico existe en paralelo al nuestro. El cuerpo espiritual, al liberarse en el sueño o mediante el consumo de una planta sagrada de visión, puede convocar al entrecejo a la mayoría de presencias de la mitología amazónica. Los maestros visionarios de la amazonía son experimentados en estos viajes y son, entre los humanos, quienes mantienen vínculos más estrechos con los espíritus: entablan diálogo con ellos y fuman tabaco junto a los espíritus. Todo lo que existió en el principio sigue existiendo en algún otro plano existencia. El tiempo y el espacio no son una sola cosa; son muchos tiempos y espacios los que conforman la cabalidad de la existencia: aquello que existió permanece vivo en algún otro plano espacial, que no por pasar inadvertido a la mirada ordinaria, es menos real. Pero según Phillipe Descola, “la intemporalidad de los mitos achuar sufre una excepción con un conjunto de relatos dedicados a las fechorías cometidas antaño por una raza de gigantes caníbales” (Descola 224). Aparentemente, estos gigantes antropófagos del principio de los tiempos, entre los que se cuentan los *Manchumush* e *Iwa* de las narraciones Awajún, son los únicos seres de la mitología jíbara que parecen haber desaparecido para siempre del mundo. Es tanto el desprecio que sienten los Jíbaros por estos caníbales, que según entienden no merecían ni siquiera seguir vivos bajo alguna otra forma y estaban condenados por los principios existencial a una completa desaparición.

De sumo interés es la narración Awajún sobre el gigante *Ajaimpi* y el Niño Sol. Se dice que el gigante antropófago mató a una mujer Wambisa. Se la llevó a una quebrada, donde le abrió su cuerpo, le sacó los intestinos y empezó a limpiarlo. En el vientre de la mujer halló un huevo pequeño, que decidió comer. Antes de que lo pudiera hacer, el huevo reventó y nació el Niño Sol, *Etsa*, que fue capturado por el gigante. El Niño Sol se convirtió en un diestro cazador que atrapaba pájaros para que *Ajaimpi* los comiera. *Ajaimpi* era glotón y comía solo, sin cocinar los alimentos ni convidar nada a su mujer ni al Niño Sol. Un día que se había ido a cazar al bosque, un pájaro se le presentó al Niño Sol y le reveló que *Ajaimpi* no era su padre, sino su enemigo; que él había matado a su madre y tocaba música soplando en su calavera. El Niño Sol decidió matar al verdugo de su madre. Tomó su lanza para matar venados y, cuando encontró a la mujer de

*Ajaimpi* sacando la yuca en la chacra, la hirió con la lanza mientras repetía: “¡hazte venado!”. La mujer se convirtió en venado, excepto su cabeza, que continuó siendo humana. El Niño Sol le cortó la cabeza, que dejó en la chacra, y le llevó la carne a *Ajaimpi*. El gigante comió la carne pero no se sació, por lo que pidió la cabeza, la cual le fue entregada: recién entonces *Ajaimpi* se dio cuenta que había comido a su mujer. Entonces el Niño Sol lo hirió con la lanza, mientras le conjuraba: “¡Hazte hombre inválido!” *Ajaimpi* se calló al suelo, pero no moría. El Niño Sol convocó a una multitud de pájaros, que tomaron al gigante y lo llevaron por los cielos:

“Y lo condujeron volando río Maraón abajo. Y los pájaros dejaron a *Ajaimpi* sobre el río Santiago colocando sus pies una a cada lado de sus orillas. Y sus manos las dejaron libres. Entonces *Ajaimpi* no dejaba pasar los peces, porque todos los agarraba para comérselos. Los pájaros al ver esto, brujeados por el Niño Sol, que quería que los peces pudiesen pasar río arriba, escondieron la mano derecha de *Ajaimpi*, dejando libre la mano izquierda. Y de esta forma, sólo agarraba muy pocos pescados. Y con el tiempo, el brazo de *Ajaimpi* se convirtió en una rama. Y todo su cuerpo poco a poco se fue transformando en un árbol frondoso” (Jordana Laguna 106-107)

El gigante caníbal muestra una gula desmedida: incluso, cuando es transportado por los pájaros hasta el río Santiago, no deja pasar a ningún pez, pues se alimenta de todos ellos sin saciar su hambre. El canibalismo, entonces, no parece tanto una mera predilección de ciertos enemigos por la carne humana, sino resultado de una profunda insatisfacción, de un apetito desmedido. El hecho de que el mítico caníbal sea un gigante muestra que su excesividad se manifiesta incluso en su deformidad física. Es un guerrero que supera en fuerzas físicas a los humanos, pero esto no lo hace por ser superior a ellos; por el contrario, su sorprendente fuerza física es resultado de un exceso, de un desbalance, de una acumulación inapropiada de energías. Para muchos grupos amazónicos y su ética de la austeridad, el exceso de fuerzas es un peligro que nos enferma, al romper el necesario equilibrio que debe existir en el cosmos. El canibalismo es uno más de los síntomas del exceso, de la acumulación innecesaria de energías y apetitos.

Cuentan las narraciones de los Piaroa, del Orinoco venezolano, sobre el dios *Kuemoi*, padre de los alimentos cultivados, de las artes culinarias y de la cacería. Este dios era también un loco tiránico y grotesco. Siempre andaba creando intrigas, riendo con estruendo exagerado y gritando de rabia frustrada cada vez que sus malos deseos no se concretaban, entrando en pataletas propias de un niño caprichoso. *Kuemoi* era el dueño de las “cajas de cristal de la tiranía, la traición y la dominación”. Su voluntad y emociones estaban envenenadas por su poder. Sufría de la enfermedad que los Piaroa llaman *ke'raeu*, que es un estado de paranoia asociado a una rabia descontrolado y al deseo de matar. Según cuentan

las narraciones, al final del tiempo de la creación muchos dioses y seres sufrieron de esta misma enfermedad y se dieron muerte unos a otros; las comunidades se enfrentaron, se devoraban entre sí, desatando una orgía caníbal. Este caos violento se terminó cuando la diosa *Checheru* juntó todas las fuerzas jaguares de *Kuemoi* y las encerró en las cajas de útero de cristal. La diosa se llevó estas cajas a un lugar lejano del espacio celeste (Overing 2007, 26-27). Fue llevándose los poderes lejos que la diosa restauró el equilibrio. Fue el exceso de poder del *Kuemoi* lo que lo enfermó y lo hizo contagiar a los humanos y a los otros dioses de su locura, enfermedad que derivó en el canibalismo guerrero entre las tribus.

El canibalismo está asociado a los excesos, a la rabia desmedida y a la locura que produce el exceso de poder. Muchos pueblos amazónicos han calificado a sus enemigos de caníbales; es decir, que el canibalismo (no como práctica ritual, sino como acto de buscar nutrientes en la carne humana) no es una virtud que ellos consideren positiva, sino que por el contrario representaría el mayor grado de crueldad posible, el salvajismo de quien amenaza con su violencia a la comunidad propia. Por ejemplo, los Waoranis del oriente ecuatoriano, pensaban que los ríos eran terreno dominado por los *cowades*, los extraños, a todos los cuales pensaban caníbales. A su vez, los Waoranis eran también conocidos como *awqakuna*, los enemigos, por sus vecinos quechuas; esto, ante todo, porque no dejaban entrar a nadie a su territorio debido al temor que sentían ante los extranjeros, que creían proclives a las prácticas antropófagas. Tal era su miedo a los ríos recorridos por los caníbales, que los Waoranis vivían en colinas, evitando deliberadamente los terrenos aluviales de los valles. Pescaban en pequeñas quebradas, no nadaban ni usaban piraguas. Rechazaban a cualquiera que se les acercara. Esto defendió por largo tiempo su territorio de la penetración occidental. Sus vecinos los consideraban salvajes, “símbolos del corazón demoníaco de la naturaleza” (Davis 324), y fueron muchas veces ellos mismos acusados de caníbales. Es decir, que entre los Waoranis y sus vecinos, las acusaciones de canibalismo iban de ida y vuelta.

¿Es entonces la imagen del guerrero antropófago una mera construcción occidental de la otredad colonizada? ¿No estuvo nutrida esta concepción por narraciones locales? Es muy probable que desde los temores iniciales de Don Cristóbal Colón, las fantasías occidentales de los guerreros americanos comedores de gente, estuvieran alimentadas, no sólo de la mitología greco-latina y sus pesadillas, sino que también por relatos ancestrales de los antiguos pobladores del continente, así como de la percepción que tenían ellos de sus violentos enemigos. Los guerreros, aún admirados por las comunidades, siempre encierran la ambivalencia de un ánimo violento que no corresponde con el comportamiento necesario para preservar la armonía del *estar-en-común*. En el campo de batalla, es necesario que los guerreros se desenvuelvan de forma semejante a los grandes depredadores, como el jaguar que se acerca con sigilo a su presa y salta sobre ella

para despedazarla. El guerrero, como veremos con mayor amplitud en el capítulo siguiente, es asimilado a los grandes depredadores. Y los grandes depredadores son considerados sagrados, por su fuerza, sus habilidades, y por el temor que inspiran, ya que son los únicos animales que podrían llegar a alimentarse de carne humana. Si aceptamos la hipótesis de la mayoría de narraciones amazónicas, en las que se afirma que al principio de los tiempos los jaguares compartieron una misma condición con los humanos (y que algo de esa condición persiste en ellos), el posible acto de un jaguar comiendo un humano es un evento que tiene un tinte antropófago. De la misma manera, el humano que come un animal que antes compartía la misma condición existencial de los humanos, también realiza cierto grado de canibalismo. Tal es lo que dice Overing que consideran los Piaroa: haber consumido carne de cacería es “considerado ipso facto un acto de canibalismo: todos los animales del bosque fueron alguna vez seres humanos, y siguen siéndolo en los otros planos del multiverso” (Overing 2007, 31). Tal vez en esa explicación encuentre justificación muchas de los enormes cuidados en la limpieza de la sangre y cocido de los animales capturados en el monte. Muy al contrario de lo que establece el *tropo* canibal, los pueblos amazónicos parecen mostrar gran cuidado en no comer un igual y eliminar la sangre, elemento vital que comparten todos los seres vivos. Se trata de alejar la similitud de la carne que servirá de nutrición.

## 2. Brujería y depredación

Pero además de los enemigos físicos, también los ataques de espíritus pueden ser temidos como cierta forma de canibalismo. Un enemigo humano que ha sido asesinado, o un animal que se ha depredado sin el permiso del dueño espiritual de los animales, o un árbol talado sin el consentimiento del espíritu de la plantas, pueden volcarse contra el depredador y consumir su energía. Los ataques espirituales son entendidos también en términos de devoración. Los Wari del río Madeira de la Amazonía brasilera, por ejemplo, creen que el espíritu de un animal puede “devorar” a un humano; lo hace de manera invisible, espiritualmente, a través de las enfermedades. “Lo que es comida irá a querer comer al que se lo comió (por medio de la enfermedad, por ejemplo)” (Lagrou 224). La enfermedad es leída como una devoración del alma del enfermo por parte de un espíritu vengativo. La persona devorada empieza a adquirir ciertas características de su depredador, de su devorador espiritual. La víctima se transforma de a pocos en el animal que lo devora y de no ser curado a tiempo por un maestro visionario, al convertirse completamente en el animal devorador, en la *divergencia* digestiva, morirá. Devorar es transformar y ser susceptible de ser transformado. Esta transformación puede acarrear la muerte si no se restablece el equilibrio con el espíritu protector de la víctima y este espíritu cumple su venganza contra el depredador.

La brujería, que es un ataque espiritual, también es entendida como una suerte de canibalismo. La tradición indica que aquellos que se inician en el arte del curanderismo y la ciencia vegetalista de la visión, deben guardar un aislamiento ritual y una prolongada dieta en las que muchos alimentos y prácticas quedan excluidos. La ingesta de plantas sagradas busca aquietar el cuerpo biológico para que el cuerpo espiritual pueda acceder a los espíritus y establecer con ellos relaciones de afinidad. Pero quienes no guardan las dietas previas y posteriores a la sesión, corren el riesgo de verse envueltos por malas visiones. En vez de obtener dominio sobre los asistentes espirituales, como hacen los maestros poderosos, se vuelve un esclavo de ellos: los espíritus violentos le piden que ataque a los otros humanos y el brujo termina “volviéndose un ser come-sangre, depredador de los propios parientes” (Belaunde 142). El brujo no ha podido superarse a sí mismo mediante los ayunos y sacrificios; por eso está controlado por los espíritus y la rabia. La imagen del brujo como devorador de la parentela es común en muchos grupos amazónicos. Como dice Raquel Y. Antun´, un brujo *uwishin* shuar “puede devorar el alma de una persona por medio de la brujería” (Antun´ 34). Se supone que un brujo es capaz de raptar un alma, alejarla del cuerpo y encerrarla en una especie de cofre de donde resulta difícil liberarla. Un maestro visionario, al tomar sus plantas sagradas, puede descubrir cuando un alma ha sido raptada y el paciente está siendo devorado por un brujo enemigo. El cuerpo energético del paciente se muestra en un estado deplorable, con una extrema flaqueza y palidez, con las órbitas de los ojos vacías. Su energía está siendo devorada por un brujo comedor de gente.

La devoración es una práctica de los enemigos sobre su víctima en la que alguien con poderes espirituales le quita toda su fuerza a otro: lo depreda y consume. El enemigo es considerado un caníbal porque cuando cae su ataque sobre los parientes, pone en riesgo la totalidad del *estar-en-común*. Todo encuentro de guerra, por ejemplo, estrecha el mundo de las relaciones de la comunidad: por el miedo a ser víctimas de un ataque, los parientes casi no dejan la casa para ir a cazar, a trabajar en la chacra o hacer sus necesidades; la convivencia de todos encerrados en un pequeño espacio lleva al extremo la permanente tensión de las relaciones. En las comunidades, aún en situaciones pacíficas de vida, las posibilidades de un conflicto que ponga en riesgo la propia continuidad de los vínculos sociales son permanentes. El mundo de la comunidad es una frágil red de relaciones que deben ser cuidadas, alimentadas con la generosidad, las *buenas palabras* y el modo de actuar que enseñaron los ancestros arquetípicos. Como se hará evidente, no alimentarse de la carne de los parientes es un pre-requisito para salvaguardar la comunidad; los nutrientes deben buscarse afuera de la comunidad y luego ser traídos. No se nutre uno de aquellos con los que se mantienen vínculos de afectividad; uno no puede ver a sus parientes como presas de caza. Quien ve a sus parientes como presas de caza es un alienado. Denunciar a *otro* de realizar prácticas caníbales es evidenciar que, en su condición de alienado y no-pariente,

pone en riesgo la totalidad de los vínculos del *estar-en-común*. Aquel que no respeta las leyes de la existencia comunitaria, corre el riesgo de convertirse en un depredador de los suyos, en un monstruo desconocido de apetitos insaciables.

Algunos brujos, con un comprobado carácter anti-social, son considerados comedores de gente, pues llenos de rencores y envidias, son enemigos de los vínculos sociales. Entran al cuerpo de sus víctimas y las debilitan robándoles el alma; devoran su energía y se la apropian. Como la entrada occidental ha puesto en riesgo, de manera extrema, la posible persistencia del *estar-en-común* (reduciendo los territorios tradicionales, arrinconando a los grupos, menguando sus índices demográficos y asfixiando los vínculos sociales) no resultará extraño que los occidentales hayan sido asociados con la imagen de los gigantes caníbales. A los occidentales se les suele atribuir extraños poderes sobrenaturales. No sería demasiado arriesgado pensar que, dentro de ciertas lógicas amazónicas, los occidentales puedan ser considerados brujos traga-sangre: para el pensamiento tradicional, el poder de destrucción desplegado por occidente debe derivar de alguna indeseable alianza con espíritus negativos. La conquista de los territorios tradicionales ha robado el espíritu de la comunidad, debilitándola por dentro. Como suelen denunciar varios maestros visionarios, muchos de los miembros de las comunidades andan descreyendo de sus valores tradicionales, menospreciando las enseñanzas de los mayores, olvidando las relaciones de respeto que se deben entablar con los espíritus y pensando sólo en el dinero. Estos puntos los desarrollaremos con mayor profundidad en capítulos posteriores. Por el momento, limitémonos a afirmar que reforzar los vínculos de la comunidad demandará traer de vuelta al cuerpo de los enfermos el espíritu robado y encerrado por los gigantes-caníbales, los enemigos de la comunidad.

### **La ingestión ritual**

“No se me escapan las grandes dificultades de intentar realizar la antropología histórica de una práctica como la antropofagia. En realidad, uno percibe que traspasa constantemente los límites entre la *realidad* y la ficción, sin control alguno. Es una especie de ensoñación...” (Pineda 234)

Influyentes antropólogos como Michael Harner o Marvin Harris han querido encontrar la lógica a las prácticas del canibalismo en razones económicas y ecológicas. Según ellos, los ritos caníbales que efectivamente tuvieron lugar en el continente americano habrían sido resultado de supuestas deficiencias proteínicas de los alimentos de ciertos territorios, de la presión demográfica experimentada por distintas culturas, del agotamiento ecológico del sistema de producción y de la ausencia de grandes mamíferos. Estas reflexiones materialistas partieron del presupuesto de que las culturas nacen unilateralmente de la adaptación humana a los “recursos” de un determinado territorio. Según su hermenéutica, la institución

del sacrificio y las prácticas del canibalismo nacieron por carencias ecológicas y en provecho de las clases regentes y militares. Sin embargo, mediante la revisión de materiales concretos, se puede arribar a la conclusión de que las prácticas antropófagas en la Amazonía (y en el continente indoamericano en general) nunca fueron practicadas en busca de nutrientes. Nunca se ejecutaron los rituales caníbales para saciar el hambre del pueblo, sino que ante todo correspondieron a motivaciones simbólicas de apropiación de la energía espiritual del *otro*. Lo que se busca adquirir, al ingerir la carne de otro humano, pertenece ante todo a los mundos invisibles.

La región del Caquetá-Putumayo de Colombia se hizo conocida desde el siglo XVIII por la existencia de guerreros que se comían unos a otros. Al parecer, quienes se enfrentaban en esa región eran unos pueblos de origen Caribe contra los Uitotos. Resulta de interés revisar aquello que los Uitotos actuales recuerdan sobre esas prácticas de canibalismo ritual. Los Uitoto habitan en grandes casas plurifamiliares denominadas *malocas*. El jefe de una *maloca* es un abuelo que guarda los saberes ancestrales del grupo, dando ha entender así el principal papel político que en esta sociedad cumplen sus maestros visionarios. Los Uitotos mantienen dos tipos de *malocas*, una llamada *murui* (a la que se le otorgan características masculinas) y la otra denominada *muinane* (esencialmente femenina). Según sostienen algunos Uitotos actuales, en el pasado existía al menos un tercer tipo de *maloca*, dedicada al culto, en la que “se realizaban rituales antropófagos, ya sea para sacrificar a los enemigos o para castigar a aquellos individuos que hubiesen cometido actos graves o criminales” (Pineda 226). Los “enemigos internos”, aquellos condenados por homicidios, adulterio o incestos, se les daba muerte y luego eran consumidos en pedazos crudos; los cuerpos de los enemigos externos eran hervidos y también ingeridos en trocitos. Aquella carne de gente que pertenecía al mismo grupo no necesitaba ser procesada por el fuego; en cambio, aquella que venía de afuera, necesitaba pasar por un proceso de transformación que la haga susceptible a ingresar a los cuerpos de la comunidad. Es de interés marcar que en ambos casos la carne era posteriormente vomitada con la ayuda de una pluma de garza blanca. Queda claro, entonces, que los ritos antropófagos de los Uitoto no estaban destinados a la adquisición de proteínas mediante el consumo de carne humana, pues esta era vomitada antes de que el cuerpo caníbal pudiera apropiarse de los nutrientes de esa carne; la digestión invertida comprobaría que los motivos de las prácticas eran religiosos y simbólicos.

Existían, al parecer, unos oficiantes especializados en estos rituales sagrados, los cuales se distinguían de los demás miembros de la comunidad por llevar una extensa cabellera, signo de su rango. Estos oficiantes habían sido entrenados (mediante técnicas que desconocemos) para poder transformarse en jaguares y, así, adoptar el punto de vista del depredador felino y percibir a los humanos

sacrificados como si se tratasen de presas de caza. La transformación en jaguar es una adquisición de la perspectiva del felino por parte del visionario. El visionario dejaba de ser sólo humano, convirtiéndose en humano-jaguar, antes de ingerir la carne humana. Pero la función que cumplía el proceso de transformación en grandes felinos no era meramente depredadora: los iniciados también “asumían el poder y la capacidad de comerse a las enfermedades” (Pineda 226). Es de suponer que el jaguar-curandero podía chupar las enfermedades de los pueblos sin verse contagiado por ellas. El acto de tragar y ser digerido está asociado así a un proceso de purificación o de transformación. Si entendemos la enfermedad, como sucede entre muchos pueblos amazónicos, como una pérdida del equilibrio energético, la transformación digestiva del jaguar-curandero tenía la propiedad de restablecer el equilibrio perdido. Estos rituales antropófagos son recordados como el “baile de comer gente”:

“De acuerdo con un testimonio oral uitoto, al baile de comer gente (bai) se invitaba a miembros de otras malocas por medio del ambil. Los anfitriones preparaban grandes cantidades de Maguana (bebida elaborada con el almidón de la yuca brava) y también se hacían buenas provisiones de coca y tabaco. Los invitados traían, como regalo, algunas frutas (chontaduro, caimo, canagucho, etc.). Cuando llegaban a la casa del baile, los invitados procedían a entonar diversas canciones que hacían alusión al mito primordial del acto caníbal en la casa de Jutziñamui. Mientras bailaban, con la víctima a la espera de la muerte, se tocaban con fuerza los tambores de menguaré, generando posiblemente un clima de trance, en el que los participantes se transformaban en verdaderos jaguares: es decir, percibían a su víctima como una presa” (Pineda 229).

Según los Uitoto, asemejándose en esto a la mayoría de otros grupos nativos de la Amazonía, la muerte suele tener un responsable; la muerte es causa de un ataque (sea con armas visibles a la percepción ordinaria del mundo, sea espiritualmente). “La muerte es pensada como un acto de devoración. *Jutziñamui*, el dios caníbal, o sus seres auxiliares, son los responsables, por diversos motivos, de la muerte de hombres, animales y plantas” (Pineda 228). *Jutziñamui* quema a sus enemigos por dentro como el fuego y con su fuego hace justicia, restableciendo el equilibrio quebrado por distintos actos de transgresión que mueven su ánimo caníbal-justiciero. Se dice que, al principio de los tiempos, el dios caníbal habitaba en esta tierra nuestra, pero por las continuas malas conductas de los humanos decidió castigarnos con el canibalismo y subir a habitar en el cielo, dónde espera a sus víctimas con la boca abierta. Según la lógica subyacente al relato de *Jutziñamui*, la muerte en sí podría ser interpretada como un castigo ante las transgresiones que realizaron los ancestros. La muerte no aparece entonces como algo natural, sino como una consecuencia de las acciones humanas. En el mundo de los muertos posee la deidad su olla de barro *moyo* donde cocina a los recientemente fallecidos. Parece posible interpretar este

hervido de los muertos como un acto de purificación necesario para que los espíritus se desprendan definitivamente de sus afectos mundanos y puedan acceder a nuevos planos de existencia, donde podrán habitar en la *maloca* de los sabios y visionarios (Pineda 230-231). Antes de ingresar a la comunidad de los espíritus, los muertos deben ser transformados ellos mismos en espíritu, liberándose de su humanidad. Así mismo, el acto de comer a un culpable estaría asociado con un proceso de purificación de sus culpas: los especialistas del rito, al convertirse en jaguares, dejan de ser sólo humanos, para convertirse ellos mismos en *Jutziñamui*; se asemejan al mismo tiempo con el rul justiciero y purificador de la divinidad caníbal. El rito caníbal trae al mundo visible de la cotidianeidad, las cualidades del mundo invisibles de las deidades. El mismo dios caníbal trae su presencia a la *maloca* y manifiesta sus poderes. Aquel que traga los pedazos de carne se identifica, en el espacio ritual, con el dios *Jutziñamui*; el mismo se viste con el traje del dios y puede ver el mundo a través de sus ojos. La experiencia extática es una adquisición de la perspectiva divina del mundo

El consumo de carne humana no era completo en el “baile de comer gente”, pues – como se ha dicho - la carne era expulsada. Sin embargo, el proceso era suficiente para incorporar las cualidades espirituales de la víctima y llevarla desde entonces dentro de uno. Los guerreros vencidos eran hombres fuertes y respetados, con muchos conocimientos de los bosques, de la cacería, del manejo de las armas, y que habían mostrado valor en el enfrentamiento: sus cualidades espirituales son deseables y es dable pensar que ingiriendo su carne, se buscaba incorporarlas. De forma cercana, se sabe que entre algunos grupos amazónicos, el guerrero vencedor se apoderaba de las posesiones del vencido y sus cualidades; incluso, algunas veces adoptaba su nombre, sucediendo una metamorfosis del vencedor, multiplicando sus poderes espirituales al combinar su espíritu con el de su víctima (Chaumeil 2004, 172). Se volvía así un nuevo ser con doble espíritu. La incorporación de las fuerzas de un enemigo vencido es común a muchos rituales de post-guerra entre los distintos grupos amazónicos. Algo similar sucedía, al parecer, entre los jíbaros. Algunos ancianos Awajún han contado que, luego de haber asesinado a un enemigo y apoderarse de su cabeza, durante las celebraciones para producir las cabezas reducidas *tsantsa*, se cortaba y se consumía ceremonialmente pequeñísimos fragmentos de la piel del guerrero derrotado. No en vano, según afirma Guallart, durante las celebraciones con cabezas reducidas las mujeres entonaban cantos que hablan de la antropofagia de manera indirecta.

“¡La linda bisha de Dekentai!  
Recién perfuma, recién perfuma...  
Le saco la piel, le saco la piel...  
¡Pelé la cabeza del Tsemanchuk!  
Recién traen a los enemigos,  
Traen a los enemigos que atraparon...”

¡Mi comida es la cabeza del Dashimkit  
es mi comida, mi comida... ahí está amontonada!"  
(Guallart 256).

Nuevamente, el enemigo depredado es asimilado al alimento; "mi comida es la cabeza". Pero, puesto que – nuevamente siguiendo lo afirmado por Guallart -, sólo se ingerirá un pequeño pedazo del cráneo, la cabeza no era un alimento en el que se buscaban nutrientes, sino a un alimento espiritual mediante el cual se trata de incorporar las virtudes de la víctima, lo cual hablaría de un respeto profundo hacia el enemigo que ha caído en batalla. El enemigo es admirado, pues es también un guerrero que se ha comportado con honor en la batalla. Las cualidades espirituales de la víctima eran deseadas a la hora de emprender una expedición guerrera. Se sabe que el fin explícito de las batallas inter-étnicas al interior de la familia de los Jíbaros, era obtener estas cabezas para hacer *tsantsa* e incorporar al enemigo mediante el ritual de producción de las cabezas reducidas. Así mismo, estos rituales buscaban dominar y suavizar los ánimos de venganza del espíritu de la víctima. Incorporar la condición del enemigo es atemperar su coraje, domesticar su *divergencia* y hacerla parte de uno. Pero es también asimilarse al enemigo y ser capaz de ver el mundo desde sus ojos.

Uno de los grupos amazónicos históricamente más conocidos por sus prácticas caníbales sobre guerreros enemigos son los Tupinamba. Cuando un enemigo era capturado, era llevado al pueblo de los vencedores. Las mujeres recibían al prisionero con insultos y amenazas; pero pronto estos tratos intimidatorios cesaban. Al cautivo se le daba una mujer del grupo, muchas veces una hija o hermana de su captor; las mujeres cuidaban de ellos en todo, como a mascotas o niños pequeños, y al parecer consideraban un honor procrear un hijo con esos prisioneros de guerra. A los cautivos no se les negaba ni alimento ni nada en lo absoluto. Eran libres pero nunca escapaban: al parecer, huir de su cautiverio sería considerado el más grande deshonor para un guerrero. Incluso, se supone que una vez capturado, sus familiares lo daban por muerto y jamás organizarían expediciones para rescatarlo. Su periodo de cautiverio podía durar muchos años, pero se sabía que sería asesinado y comido tarde o temprano. Morir de esa forma era considerado un honor, en contraste a los hombres que morían de forma natural, echados en sus hamacas, como gente débil. Un día señalado, tras un enfrentamiento y posterior diálogo ritual con su verdugo, la víctima encontraba finalmente muerte. Una vez asesinado, la comunidad entera participa en el banquete caníbal; todos los guerreros, mujeres y niños ingerían la carne, excepto el mismo asesino, quien se retiraba a ayunar. Al parecer, la creencia tradicional señalaba que quien comía carne humana desarrollaba potencias extraordinarias: se volvía una suerte de super-humano, físicamente más fuerte, inmune a las enfermedades y podía vivir muchos años. El caníbal adquiría una forma de trascendencia que lo asemejaba a los inmortales.

La comunidad se entregaba a un banquete con tintes orgiásticos, en la que los humanos se tornaban en de jaguares-humanos comedores de carne humana. A diferencia de los jaguares de la selva, estos raros jaguares-humanos eran conocedores del fuego, comedores de carne humana cocida. Humanos-jaguares, pero en definitiva no humanos del todo, ni tampoco jaguares de la selva. Mientras tanto, se retiraba el asesino a ayunar. También el buscaba superar la propia condición humana pero mediante la operación contraria a la propuesta por el banquete caníbal: por medio de la abstinencia, el asesino buscaba espiritualizarse, acercarse a los dioses. Una vez pasado el periodo de reclusión y dieta, el asesino tomaba un nuevo nombre y se realizaban cantos en honor al fallecido. Se ha sugerido que el nuevo nombre tomado podría ser el mismo que tenía la víctima. Se supone que muchos otros miembros del grupo podían también tomar nuevos nombres tras el banquete caníbal: los que lo capturaron por primera vez, los que lo recapturaron en el ritual que anticipaba a la ejecución, la esposa del verdugo, las mujeres que alimentaron a la víctima y estuvieron con él a lo largo del cautiverio. Siguiendo la misma lógica, es sabido que los Tupinamba ponían nombres a sus hijos sólo después de haber asesinado. Parece cierto que el asesinato está siempre unido a la producción de nuevas subjetividades. Lo que se depreda y se ingiere, transforma. Uno come lo que uno no es, para ser un poco lo que uno come, para volverse *otro*. Cuando se ingiere la carne de un humano, se está comiendo a un ser muy similar a uno mismo; por eso, era un acto que se hacía con mucho esmero y cuidado ritual, para manejar las transformaciones que la ingestión iría a provocar en los caníbales. Los tres actores del ritual son la comunidad de caníbales, la víctima y el asesino: todos, a su manera, incorporaban algo incorpóreo, en busca de la inmortalidad. Cada quien obtiene el poder de ser *otro* y completar su espíritu, superar la condición humana asemejándose a los dioses (Viveiros de Castro 271-303).

#### **4. La muerte generadora**

La depredación siempre está asociada a un acto de creación; estos términos que parecen antinómicos para las exigencias de la lógica aristotélica, se unen en el pensamiento de muchos grupos amazónicos. Aquello que se depreda, es transformado por el fuego y luego sirve de alimento, dando sustento a las subjetividades, produciéndolas. La depredación encuentra su equilibrio en las transformaciones que provoca al interior de quien digiere lo depredado. La carne de una presa de caza, tras la muerte y su cocción, genera el cuerpo de quien come al atravesar por los órganos digestivos. La relación de indivisibilidad entre los procesos de depredación y creación se explicita (e incluso podríamos decir que se exagera) en la concepción de la sexualidad y la procreación de muchos miembros del grupo de los Pirahá, del río Marmelos, en el actual territorio del Brasil. Los cazadores creen que su fortaleza y energía para poder cumplir con su tarea de

buscar las presas de caza que sostendrán al núcleo familiar, la hallan con la acumulación de semen. Un cazador debe saber guardar dieta, reclusión y abstinencia sexual para poder cumplir su tarea. La energía vital está en estrecha relación con la cantidad de espermatozoides que se ha acumulado. Sin embargo, esta acumulación no puede ser eterna, sino que tiene que llegar a su fin para la producción de las subjetividades: la concepción del feto demanda la pérdida de la energía masculina. “Las relaciones sexuales son un acto de depredación de las mujeres hacia los hombres y fortalecen a las mujeres” (Belaunde 161). Entre los Pirahá se piensa que comúnmente es la mujer la que inicia el cortejo y en ese sentido, la mujer actúa como un depredador frente a su presa: la pérdida de la energía masculina significa la obtención de esa energía por las mujeres. El cazador es asimilado entonces a sus víctimas, los animales de caza, que mueren para nutrir a los parientes. La energía masculina, al interior de las mujeres, se transformará para la creación de nuevos niños que se integrarán al *estar-en-común*. La mujer, entonces, se convierte en una depredadora para cumplir luego con su función de procreadora, dadora de vida; se asemeja en este sentido al hombre cazador, que asesina para nutrir a los suyos y producir las subjetividades mediante el alimento. Así mismo, los Awareté dicen medio en broma, medio en serio, que el deseo sexual femenino es semejante a la rabia asesina. Sea como sea, se entiende que sin depredación no hay producción, no hay nacimiento de cuerpos, no hay vida.

Resulta de interés cerrar estas breves reflexiones sobre la sexualidad y la creación, con aquello que Pierre Clastres expresa sobre el nacimiento entre los Guayaki del Paraguay: según el antropólogo francés, la llegada de un nuevo humano genera un desequilibrio cósmico. Para que ese nuevo humano encuentre un espacio en el mundo visible, algún ser debe dar su vida para dejar el espacio libre y así restablecer el equilibrio de la existencia. No se puede sobrepoblar el mundo visible y romper así el equilibrio, pues esto traería consecuencias telúricas. Todo nacimiento necesita una muerte que deje el espacio para que la nueva subjetividad se integre a la red de relaciones existenciales. El padre, entonces, tras el parto de su mujer, debe salir a cazar; de no matar un animal, un jaguar vendrá hasta él y lo devorará, para restablecer el equilibrio (Clastres 21). No puede existir un nuevo ser sin que otro ser deje de habitar el mundo visible. El animal que caza el padre y con el cual sustentará a su familia, es también el ser que se sacrifica para que el hijo del cazador pueda ocupar un espacio en el mundo visible de manera legítima, sin perturbar el equilibrio. De no existir esta víctima sacrificial, el sacrificado sería él mismo padre; de una u otra forma, el nuevo nacimiento exige una muerte. Entonces, así como la depredación posibilita la creación, la nueva creación demanda una nueva depredación: las acciones de depredación y de creación se complementan mutuamente y deben a la vez permanecer equilibradas. De lo contrario, la persistencia misma del mundo se pone en peligro; mantener el

equilibrio es condición ineludible para que el mundo siga existiendo y cada subjetividad participa en esta mantención del equilibrio.

También los Wari de la Amazonía del Brasil pensaban que era necesario matar para engendrar. Entre ellos, un joven se volvía hombre adulto, capaz de procrear, sólo después de haber participado en una expedición guerrera. Después de haber asesinado, se suponía que la sangre de la víctima entraba en su victimario. El guerrero Wari que había triunfado, debía mantenerse en reclusión, en un ritual de asimilación de la sangre del enemigo: durante su reclusión, lo único que consumía era chicha de maíz. No mantenía relaciones ni hacía ningún movimiento brusco en el que pudiera herirse, evitando toda pérdida de sangre. Así, alimentado por el maíz y por la sangre del enemigo que había vertido, el guerrero se fortalecía y fortalecía su sangre. Tras la reclusión ritual, su sangre se hallaba mezclada con la del guerrero vencido, asimilando sus potencias. El guerrero vencedor había vuelto a su enemigo carne de su propia carne. Recién entonces, después de haber asimilado bien la sangre en la reclusión, el joven fortalecido y transformado por esta digestión simbólica, podía mantener relaciones sexuales nuevamente. “La sangre del enemigo procesada en el cuerpo del matador era transmitida a su esposa por medio del semen y engendraba a un hijo, nacido de la víctima y su matador” (Belaunde 167). Ya que el guerrero se había hecho carne de la carne del vencido, mezclando su sangre, el semen que depositaba entonces en la mujer era producto de esa mezcla de sangres y se consideraba que el niño a nacer sería hijo tanto del padre biológico como del espíritu del guerrero vencido. La energía de la víctima se encontraba presente en los latidos del niño nacido tras el guerro.

Según Aparecida Vilaça (1992), en el pasado las expediciones guerreras de los Wari culminaban en rituales colectivos en los que las carnes de los enemigos muertos eran consumidas. El cuerpo de la víctima era transportado al poblado, se le quitaba todo rasgo de sangre, era cocido y luego se le ingería con tamales de maíz. En estos banquetes funerarios sólo participaban quienes no habían estado en combate; los guerreros, en cambio, que llevaban la sangre de sus víctimas dentro suyo, no probaban la carne de los vencidos, pues ya eran ellos parte de la misma carne. Existía la creencia de que si un matador comiera la carne de su enemigo asesinado se moriría. Los Wari también practicaban canibalismo endogámico: comían la carne de los miembros de la comunidad muertos. Sus restos eran asados y los afines del muerto – no sus parientes directos, sino los parientes políticos: cuñados, cuñadas, suegros, suegras, yernos y nueras – eran los únicos que ingerían su carne. El canibalismo funerario de los afines era concebido como un acto de piedad: dejar que un cadáver sea consumido por buitres y gusanos les resultaba doloroso, una muestra de desamor frente al cadáver y sus parientes consanguíneos. Comer la carne de los muertos era el último favor y acto de amor que realizaban hacia ellos sus afines. Si dentro de la lógica occidental el

canibalismo es muestra de impiedad, de *salvajismo*, el canibalismo funerario de los Wari sería pensado, desde el interior de sus lógicas, como un acto de amor.

Resulta de interés revisar el destino *post-mortem* en el que creen los pobladores Araweté, de la familia tupí-guaraní del Brasil, que entrevistara Eduardo Viveiros de Castro. Como otros grupos de la Amazonía, ellos también tienen clara conciencia de que la necesidad de depredar es una constante entre todos los seres del cosmos, sean vivos o muertos, animales, espíritus o dioses: hay que alimentarse de otros para subsistir. Y saben que toda vida será depredada por la muerte. Pero la muerte no es un final, sino que los muertos siguen vivos en mundo invisibles para la percepción ordinaria. Según los Araweté, incluso después de la muerte los espíritus vuelven a ser depredados por los dioses *Mai hete*. Los espíritus de los muertos suben un camino occidental hasta la morada de los dioses. Estos se parecen a los humanos, pero son más grandes y fuertes, tienen larga barba y el cuerpo pintado con bellos diseños. Su olor es perfumado y agradable. Tienen bellos pájaros como mascotas. Al parecer, emiten una fuerte atracción sexual. Son expertos cantores y tienen grandes poderes espirituales, siendo capaces de resucitar a los muertos. Poseen la ciencia del eterno rejuvenecimiento y por eso son inmortales. En su territorio, hay abundancia de chicha y alimentos. Los *Mai* son más perfectos que los humanos, de gran belleza, con una mayor vitalidad y resplandor. Junto a ellos, los humanos parecen seres opacos (Viveiros de Castro 66-69).

Dicen los Araweté que todos podemos enfermarnos, pero sólo mueren aquellos que han sido tocados por el fuego celestial de los *Mai*. La muerte no es resultado del envejecimiento del cuerpo, sino que de la voluntad de los dioses. Ellos son los asesinos de la humanidad y así liberan los espíritus de la densidad del cuerpo material. Cuando una persona es tocada el fuego divino, el espíritu celestial abandona su cuerpo por la parte superior del cráneo. Un dios desciende en una canoa de algodón, para llevarlo por un *camino luminoso* a la morada de los dioses. La canoa se detiene, primero, en las copas de los árboles más altos, donde el muerto escucha los lamentos de sus parientes. Luego se dirige hacia el oeste, donde el espíritu del finado se encuentra con el *Padre de los Pecarís*, con quien bebe chicha de maíz. Luego sigue su ascenso hasta el pueblo de los dioses. Ahí el espíritu del recién fallecido es recibido por el *Maestro Gallinazo*, una deidad carroñera que le dice: “¡Vamos nieto, renazcamos!”. Es llevado al pueblo de los dioses, quienes lo reciben con curiosidad. Es entonces pintado con diseños hermosos, que son conocidos con “alma-nueva”. Después es asesinado por los dioses a flechazos. Se supone que los muertos son extranjeros entre los dioses, no saben relacionarse con ellos y por eso se los mata. Además, los dioses están molestos con los muertos recientes porque estos son feos, huelen mal y están resentidos por haber muerto (Viveiros de Castro 209-211).

Una vez asesinado, el espíritu es descuartizado y cocinado en una gran olla de piedra por una *Abuela*. Su carne será ingerida y el espíritu resucitará desde sus huesos. El *Hijo-del-Dios-Jaguar*, *Tiwawī*, es responsable de resucitar a las víctimas del banquete canibal de los dioses. Una vez resucitado, el espíritu es bañado en agua efervescente, devolviéndole la fuerza, juventud y belleza. Esta agua efervescente es la que usan los dioses para mantenerse siempre jóvenes. Entonces, el espíritu del muerto se transforma en un dios espléndido. Los muertos son depredados para luego tornarse ellos mismos en depredadores celestes, en grandes *Abuelos*. El destino humano es volverse otro, convirtiéndose en dios *Mai*. Los Awareté suelen definirse como niños. Los dioses, en cambio, son llamados *Abuelos*. Estas afirmaciones sirven a Viveiro de Castro para asegurar que los Awareté conciben que los humanos vivimos en un estado de incompletad, que sólo será llenado tras la muerte, al convertirnos en dioses. El gran dilema humano sería divinizarse, volverse dios (Viveiro de Castro 62-63, 74). Ser tragado por los dioses es la condición para volverse luego en dios. Con la digestión divina, en la transformación canibal, el espíritu llega completarse. Solo después de esa transformación, los espíritus ya hechos dioses, pueden tomar una esposa entre las deidades, hacer amigos e integrarse a la comunidad divina. Los dioses entonces harán a los muertos, poco a poco, olvidarse de sus parientes y su tristeza con un ánimo alegre y festivo, acostumbrándolos a su nueva vida. El buen humor es asociado a la capacidad de olvido y al cumplimiento de la transformación.

Pensaban los antiguos Awareté que las mujeres todas serían comidas antes de contraer matrimonio con un dios. Sólo los hombres guerreros que mataban a un enemigo durante un guerro y que, tras el asesinato, guardaron una dieta de reclusión, podían ingresar al mundo de los dioses sin ser comidos. Esto se debe a que el guerrero que ha asesinado durante su vida, ha mezclado su sangre con la de su víctima. Cuando muere el guerrero, su espíritu llega a la morada de los dioses junto al espíritu de su víctima. Es más, ambos, asesino y asesinado, forman una especie de nuevo ser: se han transformado en un *Iraparadi*, una terrible entidad que es temida por los propios dioses, quienes no se atreven a devorarlo. El *Iraparadi* va directamente a bañarse en el agua efervescente de la inmortalidad y el rejuvenecimiento. Alguna vez, a Viveiros de Castro le dijo uno de sus informantes Awareté: “un asesino no muere”. Esto sucede porque al matar, el guerrero victorioso muere junto a su víctima y luego del proceso de reclusión, el guerrero resucita habiendo incorporado el espíritu del asesinado. Él mismo ya es un canibal, un dios inmortal: la sangre de su enemigo circula dentro suyo. Por eso no necesita ser tragado, digerido y transformado antes de ser digno de tomar una esposa celeste entre los dioses (Viveiros de Castro 246).

Para los Huni Kuin (Cashinahua), en cambio, las mujeres no tenían nada que temer al morir: ellas serían llevadas donde los dioses por sus parientes. Al morir los hombres, en cambio, sus espíritus corrían el riesgo de ser devorados por

espíritus *yuxibu*, ser transformado en uno de ellos y no llegar a la morada de los dioses. Quedaría vagando en este mismo mundo pero en un estado invisible, sin parientes y eternamente insatisfecho. Sólo la asistencia de un dios con quien se ha desarrollado afinidad durante las sesiones de la *ayawaska*, puede llevar al espíritu masculino hacia la morada celestial. También los Huni Kuin creen que ciertas deidades, a las que llaman *Inka*, son violentos antropófagos. Los muertos completan el ciclo mortuorio de transformación sólo al convertirse ellos mismos en Inkas. El Inka es tanto el canibal que atormenta a los Huni Kuin como también la deidad que será conyugue del espíritu que se ha transformado a sí mismo en Inka. Son deidades ambiguas, que al mismo tiempo fagotizan y dan nueva vida, que asesinan pero también brindan una pareja celeste. Los Inkas son recurrentes personajes en la narrativa de los Huni Kuin.

“En aquel tiempo nuestros antepasados eran vecinos del Inca y vivían en estrecho contacto con él. De vez en cuando los visitaba y siempre con el fin de proponerles participar en un juego que lo alocaba: balancearse en una especie de columpio hecho de lianas. A los Cashinahua que se habían vuelto hábiles en el juego el Inca los repetaba; pero, ¡ay de los tropes: los mataba y se los comía!

Un día el jueguito les llegó a la coronilla y nuestro antepasados decidieron irse, de una vez por todas, lo más lejos posible para salvarse de los peligrosos capricho del incomprensible Inca.

Sin embargo, el Inca no aceptaba nunca esta separación y buscaba retomar contacto. Así una mañana se encontraba una vez más en camino por el bosque, buscando el lugar donde se habían refugiado los Cashinahua” (D’ans 83).

Es interesante que, según dice el relato, la costumbre antropófaga de los dioses forzó a los humanos a retirarse de su lado, a buscar una nueva tierra dónde vivir. En los relatos de muchos otros pueblos, son los dioses los que abandonan a los humanos por sus majaderías; en estos relatos, los dioses son mostrados como creules y de excesivo poder. Ellos fuerzan a los humanos a dejarlos. Sin embargo, a pesar de vivir separados, la distancia entre los Inka y los Huni Kuin es varias veces transgredida, restableciendo el antiguo y peligroso vínculo entre las deidades y los seres humanos. Incluso, esta relación es buscada por los propios dioses: así quisiera, la humanidad no puede desembarazarse del vínculo sagrado. De ahí la necesidad de contar con maestros visionarios que renueven las relaciones, el contacto, con las deidades y que salvaguardan el equilibrio de la comunidad. El mundo visible y los mundos invisibles tiene permanente contacto, pero este no puede ser excesivo. También hay fuerzas invisibles, incluso entre los mismos dioses, que pueden destruir la comunidad humana. Los dioses, ya se ha dicho, son deidades ambiguas y sólo maestros visionarios poderosos pueden entablar relación con ellas y controlar las transformaciones provocadas por esta relación. Pero, a pesar de los peligros del vínculo sagrado, las puertas no pueden

cerrarse entre los mundos. Las almas de los muertos no pueden acumularse en este mundo, aun sea de manera invisible; ellas deben recorrer de regreso la distancia entre la tierra de los humanos y el territorio de los Inkas.

También en el relato de las aventuras de *Basabo* (el cashinahua que venció al Inka), se cuenta que cuando este personaje llegó al pueblo de los míticos dioses, estos le ofrecieron un potaje de carne humana, “alimento favorito y habitual de los Inkas” (D’Ans 325). En este relato, los Inkas son descritos como adivinos de extraños poderes y habilidades sobre-humanas en el combate. Sin embargo, también cuenta la narración que el ingenio y la valentía humana alguna vez los vencieron. Por otra parte, en otros relatos los Inkas son descritos como generosos compañeros proveedores de alimento. Así sucede en el relato sobre las hijas de la bruja *Yoshánkoro*. La bruja había sido asesinada por el pueblo tras cometer maleficios y enfermar a los parientes. Las hijas de la bruja, temerosas de seguir la misma suerte, se marcharon por la selva; caminaron varios días hasta llegar a un pueblo maravilloso: “Se encontraron en el pueblo de los Inkas. Estos estaban de fiesta. Apenas las vieron, los Inkas se precipitaron sobre las jóvenes cashinahua; pero lejos de hacerles daño, las besaron, abrazaron y las hicieron participar de la fiesta” (D’Ans 245)”. En el pueblo, nunca más supieron de ellas: es de esperar que consiguieron esposo entre los dioses. Ellas mismas se transformaron en Inkas. Convertirse en una ambigua deidad Inka, parece también ser el destino de los muertos.

Conversando con Ismael Reátegui, un joven purguero de la ciudad de Pucallpa, me contó una historia interesante sobre una de sus sesiones de *ayawaska*. Me dijo que los días previos a esa *toma*, había estado manteniendo intensas relaciones sexuales con una joven extranjera. Cuando bebió, se sentía muy bien. Tuvo el recuerdo claro del cuerpo de la mujer y de cómo la había amado. En plena sesión, revivió las imágenes de sus relaciones eróticas sintiendo gran placer. Pero de pronto, le vino una suerte de malestar. Me comentó que se sintió hundirse en un lago de sangre. Recordaba haber sido transportado hasta una tela de araña, donde una tarántula lo asesinó y se alimentó de él. Luego, según me contó, podía ver todos sus órganos internos y sentía que el mismo universo era una suerte de gran aparato digestivo, “un inmenso estómago”, donde los cuerpos se disolvían en los jugos gástricos. Al parecer, fue entonces cuando sintió una náusea incontenible y vomitó. Dice que entonces se sintió purificado, limpio, ligero. Según me relató, justo en ese momento el maestro que dirigía la sesión se acercó hacia él, proyectó la mano en su dirección e Ismael sintió que una luz divina caía sobre él. Fue entonces cuando se percató que dos espíritus verdes y luminosos habían bajado a su lado y lo adornaban con coronas de plumas y bellos diseños. “Hay que purgar y limpiarse para que nos visiten los espíritus”, me dijo Reátegui. Según pude interpretar, esta tarántula que lo asesinó y comió, lo purificó en su aparato

digestivo y sólo así se hizo digno de ver a los espíritus celestes. Tal vez esa sea la función de la tarántula *Yotan* de la mitología Huni Kuin:

“En ese tiempo, ¿saben ustedes?, los bienes de este mundo no pertenecían a todo el mundo como hoy día. Así, por ejemplo, no todos tenían Sol – que es calor y luz- ni Oscuridad ni Frío ni Viento ni Lluvia. Unos pocos poseían algunos de esos fenómenos. Unos pocos poseían algunos de estos fenómenos. Los guardaban en recipientes y como no los compartían con nadie, eran los únicos en aprovecharlos.

El Inca, por su parte, poseía una botella de Noche, una botella de Sol y una de Frío y se lo dijo a Yotán, carente de todas esas cosas. Naturalmente, Yotán solicitó al Inca compartiese con él las riquezas que disponía.

Entonces el Inca aceptó, en parte.

-Si en lugar de permanecer aquí conmigo, aceptas ir a vivir a la Raíz del Cielo, entonces te daré mi botella de Noche y mi botella de Frío, decidió el Inca.

Yotán aceptó. Desde ese momento, se estableció allá, en la Raíz del Cielo. Sobre cuantos se aproximan a sus dominios abre su botella de Noche y pronto, una oscuridad opaca los envuelve. Inmediatamente, Yotan los atrapa y los hace morir introduciéndolos en una madriguera gélida” (D’Ans 84-85).

La palabra *yotán*, del Huni Kuin, tiene el doble sentido de tarántula y de época de friaje. La tarántula es símbolo de la muerte. Cuando una tarántula mete a una víctima a su madriguera, es para tragarla. Existe una conexión entre matar y tragar. Se mata para comer y se digiere (transforma) lo que se ha comido. También, hay una relación entre morir y ascender a los dioses. Toda muerte es una fagotización. Pero también una transformación. Si la tarántula fue mandada por el Inka a la Raíz del Cielo, es para que tragara a los muertos, los digiriera y transformará, para así cumplir el ciclo que les permitirá a los espíritus ascender al cielo y habitar con los Inkas, convertidos ellos mismos en dioses. La idea de ser tragado, digerido y transformado está presente en el curanderismo vegetalista. Entre algunos existe la creencia de que cuando se toma ayahuasca, una anaconda viene a tragar al aprendiz para iniciarlo. Tal es la historia que cuenta un vegetalista mestizo de la ciudad de Iquitos:

“Después de tres años de ayuno, apareció una enorme serpiente, sus ojos brillaban como faros de auto. Se acercó y untó mi cuerpo con saliva comenzando por los pies, introduciendo su lengua en mis orejas, ojos y nariz. Luego juntó mi cuerpo envolviéndolo con su lengua y comenzó a engullirme. Cuando la mitad de mi cuerpo estaba ya dentro de su boca, pedí que me vomite” (En Chaumeil 2004, 171).

Resulta sugestivo imaginar a un cuerpo humano tragado por una gran serpiente, por una anaconda. Los cuerpos ingeridos por las serpientes demoran un buen

tiempo en disolverse entre los ácidos digestivos del reptil. Es dable pensar que se podría ser tragado por una serpiente y (si se es vomitado en el tiempo justo) volver a la vida sin morir; o más bien, volver muriendo para renacer con un cuerpo intacto. El visionario tragado por la serpiente se asimila a la propia serpiente (que muy posiblemente podría ser interpretada como el espíritu del *ayawaska*, pues esta imagen de la serpiente asociada a la madre de la liana sagrada es común al mundo del curanderismo mestizo y de muchos grupos de la Amazonía peruana). Una vez tragado, el visionario se hace carne de la carne de la serpiente, su cuerpo se impregna del espíritu mismo del *ayawaska* y es así que completa su iniciación. De esa manera, adquiriendo las características del espíritu de la *serpiente-ayawaska*, el iniciado podrá pasearse por el mundo espiritual y ser considerado el mismo un espíritu por los otros espíritus. Podrá mirar el mundo a través de los ojos de los espíritus y ver a los espíritus tal como ellos se ven a sí mismos. Si bien el ser humano posee espíritu, en el espacio y tiempo que le ha tocado encarnar conoce el mundo a través, en gran medida, de su cuerpo biológico. Esto sucede en el plano existencia que llamamos el mundo visible a la percepción humana ordinaria. La experiencia de ser sólo cuerpo espiritual y de habitar en planos existenciales invisibles a la mirada cotidiana, es una experiencia *divergente* a la condición humana de la vigilia. Sin embargo, el pensamiento amazónico posibilita el asumir el punto de vista de la *divergencia*; la alteridad se incorpora y la nos cataliza, nos redescubre en nuestra potencialidad. Primero, el neófito bebe la planta sagrada, la ingiere; luego, la madre de la planta viene e ingiere al neófito: de esa manera lo transforma, permitiéndole desde entonces ser un visionario iniciado, con el poder de adoptar el punto de vista de los espíritus y poder observar con claridad los mundos invisibles para la conciencia ordinaria. La transformación del iniciado no implica que este deje de ser humano; simplemente, se trata de un ensanchamiento de la propia experiencia vital que le permitir ver el mundo a través de una mirada *divergente*, digamos, desde un estado de conciencia expandida, desde la perspectiva de los cuerpos luminosos de los espíritus.

### **Conclusiones:**

Como se ha visto al revisar los materiales etnográficos recientes sobre las prácticas antropofágicas, las significaciones posibles del canibalismo se amplían cuando lo consideramos como práctica ritual que responde a experiencias de pensamientos muy diferentes a las lógicas hegemónicas en el occidente *moderno*. Es posible que la construcción del *archivo* colonial haya nacido de la confluencia de las narraciones locales sobre los míticos guerreros-caníbales y los miedos que traían consigo los adelantados europeos. Sin embargo, la utilización del *tropo* caníbal para asegurar la superioridad de una civilización sobre otra y así justificar un proceso de conquista, fue una innovación occidental. Las narraciones tradicionales de los pueblos amazónicos que hemos revisado, nunca pretendieron legitimar una empresa conquistadora, pues la conquista nunca fue parte de su

lógica guerrera. No existió entre los grupos amazónicos la idea de “apropiarse” de un territorio para depredar sus “recursos”, ni la práctica de conseguir esclavos para que realizaran los trabajos que una élite de conquistadores no estaba dispuesta a llevar a cabo. Cuando se consigue un esclavo, su status de *otredad* no trata de ser disminuido, pues es esta misma *otredad* la que justifica el hecho de que pueda ser reducido a esclavo: el esclavo es siempre un *bárbaro* al servicio de un amo *civilizado*. Por el contrario, revisando los textos etnográficos se encuentra que en la Amazonía, cuando un guerrero era capturado, o se le sacrificaba con honores, o se le trataba de integrar a la red de relaciones sociales, consiguiéndole pareja y hogar al interior de la comunidad: en ambos casos, tanto en el del sacrificio como en el de la asimilación por matrimonio, la *divergencia* del prisionero trata de ser asimilada.

El *archivo* sobre el canibalismo se ensancha aún más cuando se revisan los ritos caníbales de los pueblos amazónicos, tratando de comprenderlos desde el interior mismo de sus lógicas culturales. Las lecturas hegemónicas sobre el canibalismo realizadas desde occidente se desajustan ante las interpretaciones que hacen de sus propias prácticas rituales aquellos mismos que las practican (o practicaban hasta la llegada de los misioneros). Los materiales etnográficos que hemos citado líneas arriba, han realizado un esfuerzo por pensar las prácticas rituales caníbales tras haber asimilado las posibilidades simbólicas que tienen, en el pensamiento de distintos grupos amazónicos, las imágenes de los procesos de depredación, transformación y equilibrio: es sólo mediante la asimilación de las lógicas amazónicas que la nueva antropología ha podido evocar a los grupos amazónicos de manera diferente a las interpretaciones clásicas, descentrando la disciplina. Para que esta evocación sea leal a aquellos que han compartido sus pensamientos con nosotros, creemos que el etnógrafo debe, primero, hacer el mayor esfuerzo posible por dejar de lado los prejuicios de su formación académica; a esto nos referimos cuando decimos que debe “dejarse tragar” (metafóricamente hablando, claro está) por el mundo cultural del que pretende dar cuenta a sus lectores. Y debe, a su vez, “tragar” esas lógicas culturales que tratará de evocar luego en el proceso de escritura. “Tragar estas lógicas culturales” significa *transformarse* a sí mismo y ver los materiales concretos que interpretará desde los ojos mismos de las lógicas amazónicas. Con transformación no nos referimos a que el etnógrafo deje de ser él mismo, que niegue su procedencia cultural, así como tampoco el iniciado deja de ser del todo humano cuando es tragado por la serpiente del *ayawaska*. Lo que decimos es que las propias lógicas culturales amazónicas (en este sentido mucho más inclusivistas que las occidentales) nos revelan como posible ver el mundo a través de los ojos amazónicos y que esa es una invitación que no podemos rehusar si pretendemos ser fieles a quienes nos han dado un espacio entre sus afectos. Asimilando los pensamientos de la *otredad* es como se ensancha la propia percepción que se tiene de la existencia. Ir hacia los *otros* es una exposición del propio cuerpo y de la propia subjetividad: lo que conviene

relatar no es tanto lo que hemos estudiado bajo nuestras metodologías objetivas, sino lo que hemos aprendido en el roce de las distintas subjetividades.

### Referencias bibliográficas

- Aguilar, G. y A. Laera. 2003. "Avatares de un antropófago". *Grumo* 1
- Anglería, P. M. de. 1964. *Décadas del Nuevo Mundo*. México DF: Ed. J.Porrúa.
- Antun' Tsamaraint, R. y V. H. Chiriap Incht. 1991. *Tsentsak: la experiencia chamánica en el pueblo shuar*. Ecuador: Abya-Yala e Instituto Normal Bilingüe Intercultural Bombiza.
- Arens, W. 1979. *The man-eating myth: anthropology and antropophacy*. New York: Oxford Up.
- Belaunde, L. E. 2005. *El recuerdo de luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Clastres, P. 1995. *Crónica dos índios Guayaki. O que sabem os ache caçadores nômadés do Paraguai*. Río de Janeiro: Editora 34.
- Chaumeil, J. P. y Chaumeil, J. 1979. "Chamanismo yagua". *Amazonía Peruana* 4.
- Chaumeil, J. P. 2005. "Un método de *asimilación*. Sobre la noción de transformación en unas culturas sudamericanas". Ed. Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Camacho Pineda, Jean-François Bouchard. *Chamanismo y sacrificio: perspectivas arqueológicas y ecológicas en sociedades indígenas de América del Sur*. Bogotá: IFEA.
- D'ans, A. M. 1975. *La verdadera biblia de los cashinahua*. Lima: Mosca Azul.
- Descola, P. 2005. *Las lanzas del crepúsculo: relatos jíbaros, alta amazonía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Guallart, J. M. S. J. 1989. *El mundo mágico de los aguarunas*. Lima: CAAAP.
- Harner, M. 1977. "The enigma of the Aztec sacrifice". *Natural History* 86.
- Harris, M. 1977. *Cannibals and Kings*. USA: Vintage Books.
- Jáuregui, C. A. 2008. *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert.
- Jordana Laguna, J. L. S. J. 1974. *Mitos e historias aguarunas*. Lima: Retablo de Papel.
- Lagrou, E. 2007. "Identidad y alteridad desde la perspectiva cashinahua". *Amazonía Peruana* 30.
- Overing, J. 1989. "Personal Autonomy and the Domestication of Self in Piaroa Society". *Acquiring Culture: Cross Cultural Studies in Child Development*. Ed. Jahoda and Lewis.

Londres: Croom Helm.

Overing, J. 2007. "La descolonización de la intelectualidad". *Amazonía Peruana* 30.

Pensado, F. 2002. *Antropofagia y otros ensayos*. Buenos Aires: Altamira.

Pineda Camacho, R. 2002. "Bajo el imperio del antropófago. Las casas caníbales y los sacrificios humanos entre los uitotos de la Amazonía Colombiana". *Chamanismo y sacrificio: perspectivas arqueológicas y ecológicas en sociedades indígenas de América del Sur*. Ed. Chaumeil, J.P. Pineda Camacho, R. Bouchard, J.F. Bogotá: IFEA.

Staden, H. 1983. *Verdadera historia y descripción de un país de salvajes desnudos y feroces caníbales, situado en el Nuevo Mundo América*. Barcelona: Argos Vergara.

Vilaça, A. 1992. *Comendo como gente: formas do canibalismo Wari*. Río de Janeiro: Universidad Federal do Río de Janeiro.

Viveiros de Castro, E. 1992. *From the enemy's point of view: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago.