

---

# CUERPOS, CADÁVERES Y COMIDA: CANIBALISMO, COMENSALIDAD Y ORGANIZACIÓN SOCIAL EN LA AMAZONIA

BODIES, CORPSES, AND FOOD:  
CANNIBALISM, COMMENSALISM AND SOCIAL  
ORGANIZATION IN THE AMAZON

VÍCTOR VACAS MORA

*Universidad Complutense de Madrid, UCM.*

*vvmora@yahoo.es*

**RESUMEN** Este artículo repasa someramente la discusiones académicas más recientes sobre la antropofagia amazónica, en un intento de encuadrar dicha práctica dentro de un fondo más amplio que dote de sentido la actividad de comer carne humana; un trasfondo semiótico que lleve la discusión más allá de lo sensible para emplazarla en las formas simbólicas de construcción social. El canibalismo amazónico opera en diferentes niveles, habilitando una forma concreta de construir la identidad, unas relaciones sociocósmicas de predación así como una manera de generar, consolidar y mantener el parentesco y los lazos familiares.

**PALABRAS CLAVE:**

Canibalismo, cuerpo, comensalidad, cosmología, entidades anímicas...

**ABSTRACT** This article briefly revises the most recent academic discussions about amazonic anthropophagy attempting to frame that practice on a wider background that provides a meaning for the activity of human flesh eating; a semiotic background that carries the discussion beyond the sensible and relocates it among the symbolic forms of social construction. The Amazonic cannibalism works in different levels, making possible a concrete form of build identity, a socio-cosmical predation relationships and a specific way of generate, fortify and keep the kinship and family ties.

**KEY WORDS:**

Cannibalism, Body, Companion-at-table, Cosmology, Animic Entites...

# CUERPOS, CADÁVERES Y COMIDA: CANIBALISMO, COMENSALIDAD Y ORGANIZACIÓN SOCIAL EN LA AMAZONIA<sup>1</sup>

VÍCTOR VACAS MORA<sup>2</sup>

C

## EN EL REINO DE LAS AMAZONAS

ON LOS PRIMEROS CONTACTOS ENTRE SOCIEDADES amazónicas y colonizadores extranjeros se encontraron dos formas muy diferentes de fabricar la realidad y con ella, obviamente, modalidades sumamente distantes de organización sociocultural. Sobrecogidos, los exploradores y misioneros europeos se adentraban en una espesura de verde ubérrimo cuyas condiciones ambientales y habitacionales se les presentaban como un imposible para la existencia “civilizada”. Cargados de vetustas tradiciones y antiguas creencias mediterráneas, los recién llegados esperaban monstruosas criaturas, teratológicas presencias en aquel umbrío reino forestal antes que verdaderos seres humanos. En la profundidad de la floresta presentían movimientos de amazonas e intuían demonios bíblicos en las bóvedas vegetales. Adivinaban siluetas de sirenas difuminadas bajo superficies de claustrofóbico caudal, o furtivos desplazamientos de cíclopes y gigantes en el infinito paisaje deformado. Un sinfín de amenazantes aberraciones surgidas de aquel impenetrable mundo hostil y desfigurado, condiciones que se les ofrecían más propicias para el desarrollo de dichos híbridos mitológicos antes que para la vida humana. Con tales expectativas –casi predisposición a nutrir el imaginario occidental de nuevos portentos y horrores–, aunadas a lo que habrían de encontrar en las tierras bajas de América del Sur, la idea que surge del Amazonas para el mundo europeo

272

- 1 Agradezco la revisión y los consejos que Jean-Pierre Chaumeil realizara para la primera y preliminar versión de este artículo.
- 2 Antropólogo por la Universidad Complutense de Madrid, ucm. Maestría en Antropología, 2007; máster en Estudios Amerindios de la Casa de América y la ucm, 2007, licenciado en Historia y en Antropología. Correo electrónico: vvmora@yahoo.es

es una aterradora alteridad en la cual se reflejan todas las fobias y terrores que la cosmovisión occidental había acumulado en su bagaje cultural. El momento de los descubrimientos permite exorcizar aquellas aversiones y proyectarlas a la segura lejanía que habilitan los noveles territorios, horizontes de maravillas y, de igual manera, de horrores inconcebibles.

En la agresiva ferocidad de aquellas tierras húmedas, seres que se asemejaban a personas vivían impúdicamente, desnudos o semidesnudos, en condiciones que se les aparecían como inhumanas y, con seguridad, una blasfemia a los ojos de su pudoroso dios. Su tecnología material era rudimentaria y escasas sus posesiones materiales. Ungidos con inquietantes pinturas corporales y conspicuos adornos plumarios, practicaban exuberantes rituales preñados de gestos y actitudes paganas, exaltadas por licores embriagantes y misteriosas sustancias alucinógenas; episodios sagrados en honor a oscuras entidades sobrenaturales sospechosas de ser el mismísimo Satanás y con marcadas resonancias a los aquelarres que iluminaban las noches europeas. Aturdidos y consternados, los aventureros deformaban lo que observaban acrecentando la sensación de extrañamiento, por otro lado, ya conocida en otras latitudes del continente americano.

Si bien fueron muy numerosos los rasgos que resultaron reprobables y repulsivos para los occidentales, uno de los que más poderosamente fijó su atención fue la antropofagia. Uno de los tabúes más poderosos de la cultura occidental, la prohibición tajante y explícita de comer el cuerpo de otro ser humano, se desmoronaba en aquellas tierras de “barbarie” y “primitiva humanidad”. Quizá fue la ruptura de las leyes morales occidentales a este respecto, así como la imaginación excitada de la cultura europea de la época de los “grandes descubrimientos”, ávida de asombros y extravagancias, lo que encumbró el fenómeno antropofágico hasta convertirse en uno de los rasgos definitorios de la otredad transatlántica. Relatos como el de Hans Staden eran vorazmente consumidos por la clase letrada europea que, fascinada y asqueada, se deleitaba en aquellos hechos que encontraba censurables y, paradójicamente, morbosamente atractivos. *Verdadera historia y descripción de un país de salvajes desnudos, feroces y canibales situado en el Nuevo Mundo, América*, relato publicado en 1557 donde el marino alemán Hans Staden narra su dilatado cautiverio y estancia entre los indígenas tupinamba –pueblo del litoral brasileño que acostumbraba la antropofagia–, agotaba sus sucesivas reimpresiones convirtiéndose así en uno de los primeros *best-sellers* conocidos por la industria editorial.

En el terreno identitario, el canibalismo amerindio permitía proyectar en el indígena una alteridad distante y ajena, una otredad extrañada a partir de concretas formas culturales. La censura que recaía sobre el canibalismo así como otras manifestaciones exageradas y repudiadas por los conquistadores,

tales como el sacrificio humano o los ritos paganos, era lo suficientemente amplia como para permitir el auto-reconocimiento de la sociedad europea; una autoafirmación que aparecía en sus propias maneras y axiomas morales, al enfrentarlos a tales formas exógenas: el correcto y adecuado conducirse y comportarse. De hecho, la palabra “caníbal” fue de los primeros neologismos que la confusión europea produjo en América, “... un malentendido lingüístico, etnográfico y teratológico del discurso colombino”, que “... provee el significativo maestro para la alteridad colonial” (Jáuregui, 2006). El canibalismo queda desde pronto apuntalado como característica de la alteridad, un rasgo que demuestra el salvajismo de los paganos que habitaban aquellos lugares que exóticamente se abrían ante los europeos. Y, por supuesto, una excelente excusa para conquistar, evangelizar y esclavizar.

Este ensayo pretende penetrar, a través de esta controvertida práctica culinaria, en unos modelos y formas de organización socio-cósmica que sustentan la antropofagia dentro del entramado total que presentan las ideologías amazónicas. Unas cosmologías de las cuales la práctica del canibalismo no se puede extraer aisladamente para el muestrario de extrañezas y extravagancias en el que a veces parece convertirse la antropología, sino que pertenece al conjunto inseparable formado por diversos niveles y capas que se encuentran imbricadas indisolublemente las unas con las otras para dar forma a un total estructurado y complejo. A partir del canibalismo, hecho que fascina y repudia al tiempo al occidental, pretendo delinear un conjunto de relaciones en las que la antropofagia se encuentra inserta y del que al mismo tiempo deviene, prefigurando unas formas sociales de organización y una compleja cosmovisión.

### **LAS RESPUESTAS AL CANIBALISMO**

Como uno de los temas más atractivos y recurrentes en el imaginario occidental, el canibalismo atrajo desde pronto la atención de la erudición europea. De la mano del desbordado interés popular centrado en imágenes distorsionadas de la reciente alteridad, alienada en textos y exagerada en descripciones, la intelectualidad renacentista elucubra en torno a las costumbres y usos que la oralidad y la escritura destilan poco a poco de la distancia transoceánica: libros y crónicas, códices y narraciones, relatos y epístolas son debatidos con asombro y extrañeza buscando orígenes perdidos para la humanidad, que aquellos documentos describen e inventan. El transcurrir de los siglos no ha eclipsado el interés que las culturas amerindias despiertan en nosotros. Esto lo demuestra el volumen de publicaciones que aún se dedican a los originarios pobladores del continente americano y sus sistemas culturales. Matizado el desconocimiento inicial, las posturas teóricas se han sofisticado, ligadas a la lenta evolución que la cultura occidental ha ido experimentando desde el Renacimiento. La

perspectiva, suavizada por el tiempo, contempla ahora de manera más sobria –y respetuosa– la alteridad. La ciencia occidental se muestra pródiga en teorías acerca de aquellos mismos viejos temas, obsesiones revisitadas con nueva configuración: el complejo caníbal, por supuesto, se encuentra entre ellas.

La psicología fue uno de los primeros saberes europeos que dedicó atención teórica al canibalismo como fenómeno social e individual. Dentro del lenguaje psicológico, la antropofagia se describe como el resultado de impulsos agresivos-orales no controlados, un acto antisocial teñido de deseos de dominación. Estas conclusiones devenidas de la psicología, aunadas a la focalización de la producción etnográfica en torno al exocanibalismo, un canibalismo inserto en situaciones de guerra, influyeron en ciertos estudios antropológicos que han hecho hincapié en el carácter antisocial del acto caníbal, advertido esencialmente como un momento agresivo de violencia no controlada. Se ha llegado a describir la antropofagia como una manifestación definitiva de barbarie, otredad e inhumanidad (Arens, 1979). Sin embargo, recientes etnografías han centrado su atención en el canibalismo funerario, o endocanibalismo. Estos estudios han analizado casos melanesios, así como amerindios, ofreciendo una visión muy distinta, ajena a la hostilidad y violencia. La semántica del canibalismo no sólo no proyecta agresividad, desorden o caos sino que ofrece un componente simbólico de estructuración y cohesión social así como de regeneración cósmica, continuidad de vida necesaria para la sociedad y el cosmos. Estos datos han relocalizado el canibalismo en contextos de amor y duelo por un ser querido fallecido, debilitando con ello los enfoques psicológicos y antropológicos que veían la antropofagia como un evento de desatada violencia psicológica y agresividad oral. Pese a que los defensores de la versión del canibalismo como acto hostil y violento la han seguido sosteniendo mediante la redefinición su postura, señalando que el canibalismo funerario representa el mismo acto de violencia y sadismo, dirigido aquí hacia los muertos por su abandono (Sagan, 1974), y encubierto bajo discursos de amor y respeto, esta lectura del canibalismo ha perdido fuerza hasta casi extinguirse.

El materialismo cultural también ha ofrecido un examen del fenómeno con base en sus rígidos esquemas conceptuales. Harner (1977), posteriormente matizado por Harris (1986), han observado el canibalismo, tomando como base el caso mexicana, como un complemento dietético en sociedades con deficiencias proteínicas derivadas de una escasa ingesta de carne. Sin embargo, y en lo que respecta al canibalismo amazónico, no existe una sola prueba que apunte a insuficiencias dietéticas para las sociedades que practicaban la antropofagia. No hay señales de malnutrición o carencias alimentarias, ni en el presente ni, por lo que se conoce, en el pasado. Por otro lado, las cantidades de carne que se comen son demasiado escasas como para suponer un incremento sustancial

y perceptible en la absorción de proteínas. En muchos casos, además, se documenta el desaprovechamiento de porciones cuantiosas de carne comestible, quemadas en el fuego. A este respecto y tocante al canibalismo funerario de los wari' nos comenta Aparecida Vilaça que “... o fígado e o coração são assados enrolados em folhas (...) e são a primeira parte do corpo a ficar pronta e ser comida. O restante dos órgãos internos são jogados no fogo e queimados” (Vilaça, 1998). Como es obvio, estos lotes no serían desechados si el motor causal de la actividad canibal fuera una falta en la alimentación o la necesidad de suplementos nutritivos. Al día de hoy, pocos investigadores toman en cuenta estas propuestas en el intento de explicar la antropofagia.

Otros estudios, especialmente los realizados en islas del Pacífico, sostenían que el canibalismo es una forma de adquirir ciertas capacidades y aptitudes de la víctima –fuerza, valentía, potencia sexual, agilidad...– vía consumición de determinadas partes del cuerpo del interfecto. Así, ciertas partes anatómicas centrarían la atención de los caníbales por ser consideradas asientos de esencias deseadas. Como veremos, este tipo de explicación aparece como escasa y excesivamente sencilla para el área amazónica, donde el proceso es bastante más complejo y se vincula con otros muchos aspectos simbólico-ideológicos.

276

Por último, se debe reconocer una vertiente teórica que niega rotundamente la existencia del canibalismo. El principal exponente de esta corriente es sin duda William Arens, quien a través de las casi ciento ochenta páginas de su libro concluye que el canibalismo es una invención histórica que responde a la ficción del otro como salvaje e inhumano. Afirma que no existe ninguna prueba real acerca de la veracidad del canibalismo aparte de los relatos de exploradores y viajeros, narraciones que son tratadas por el autor como deformaciones en pro de unos intereses deshumanizadores, colonizadores e impactantes. Sin embargo, estas teorías que abogan por la no-existencia adolecen de un tratamiento negativo de la antropofagia en la que ellas mismas observan, efectivamente, un acto de inhumanidad. La negación de su realidad va acompañada de un juicio de valor de la práctica negada. Se trata de refutar su existencia basándose en que fue una invención cultural para ofrecer imágenes de alteridades cruentas, viles y salvajes, lo que supone aceptar que la práctica lo conlleva y por ello ha de ser demostrada su inexistencia antes que recolocada en su justo lugar. Aunque sí es cierto que la antropofagia ha sido una actividad fuertemente deformada y exagerada por los observadores ajenos a la práctica, intentar demostrarla como ficción no deja de partir del juicio negativo que de ella tendemos a hacer los occidentales. A su vez, abrazar la negación total del fenómeno tratándolo como un invento denostador supone ignorar un abultado número de fuentes que confirman su cercana existencia –incluidos los testimonios de grupos que la han practicado–.

Resumiendo, el canibalismo amazónico, admitido que existe o existió, no puede ser encarado desde un único punto de vista. En esta experiencia gastronómica se conjugan múltiples factores simbólicos y aspectos cosmológicos que dotan de significado al acto de comer carne humana. La antropofagia, ya sea ésta guerrera o funeraria, se encuentra implantada en una complejísima red de pensamiento dentro de la cual adquiere sentido. Los múltiples perfiles del canibalismo en la Amazonia se ligan a aspectos concretos de la cosmovisión indígena y variarán en diferente grado según cada grupo y su elaboración heurística. Sin embargo, considero que resulta posible colegir unas generalidades a partir de ciertos rasgos de los sistemas de pensamiento amazónicos. Unos rasgos que nos presentan el canibalismo como un importante momento social donde se condensan nociones filosóficas y sociológicas de vital relevancia para las culturas que lo practican.

### EL COSMOS PREDATORIO

Como ya he adelantado, la antropofagia se encuentra estrechamente vinculada a ciertas nociones cosmológicas que se rastrean en las tierras bajas de América del Sur, concepciones de las que no se puede escindir pues son aquellas las que dotan de sentido y contexto a la práctica caníbal. Para tratar comprender con mayor profundidad y significado esta forma comensal, se debe atender a diversos ámbitos socioculturales de las sociedades donde se encuentra presente. En este apartado pretendo visitar un aspecto determinante, aparentemente presente en muchas de las cosmologías amazónicas, y que, en mi opinión, esclarece alguno de los diversos impulsos que laten bajo el canibalismo.

Antes de perfilar sumariamente el carácter cósmico como ciclo predatorio, se debe introducir un punto que, si bien no resulta exclusivo de las filosofías amazónicas, es crucial para comprender las relaciones que se entablan entre las diferentes categorías existenciales dentro de estas ideologías. Muchos de los grupos asentados en el territorio amazónico comprenden que muchos animales y vegetales son personas, esto es, que gozan de cierta esencia o ciertas esencias idénticas a las que los seres humanos poseen. Estas unidades compositivas de connotación anímica habilitan los animales y plantas que las disfrutan para tener unas capacidades muy similares a los humanos, y a mantener relaciones entre ellos y su comunidad de manera semejante a como los humanos se conducen socialmente. Se podría afirmar que humanos, animales y plantas son en esencia idénticos y sólo diferenciados por la exterioridad material –el cuerpo–, marcador sensible de categorías en el Amazonas. “... *Se tudo tem um corpo, só os humanos –o que inclui os Wari’, os inimigos e diversos animais– possuem uma alma (...). Enquanto o corpo diferencia as espécies, a alma as assemelha como humanas*” (Vilaça, 2000:59). En la Amazonia peruana, lugar donde realicé tra-

bajo de campo, es común a los grupos allí asentados considerar a los animales y a ciertos vegetales poseedores de compuestos anímicos idénticos a los de los humanos; estos grupos creen que es posible entablar una relación de comunicación e intercambio con ellos, interacción que encuentra en el chamán el máximo exponente, y en ciertos rituales, el espacio propicio. Igualmente en la selva ecuatoriana y colombiana, un amplio número de culturas muestran esta misma inclinación filosófica que equipara anímicamente animales y humanos en el rango de persona (consultar a este respecto los trabajos de Reichel-Dolmatoff, Chaumeil, o Surrallés, entre otros muchos).

Desdibujadas las barreras segregacionales entre humanos y no-humanos en cuanto a su interioridad anímica, las formas que toma la relación entre seres humanos, animales y plantas se articula a partir del cuerpo como diferenciador taxonómico y organizador de perspectivas. Porque, como ya indicara Viveiros de Castro (1996),

*... a diferença entre os pontos de vista –e um ponto de vista não é senão diferença– não está na alma, pois esta, formalmente idêntica através das espécies, só enxerga a mesma coisa em toda parte –a diferença é dada pela especificidade dos corpos–.*

278

Pero, debe quedar claro, al hablar de “cuerpo” no estamos haciendo referencia a un elemento fisiológico-anatómico heredado biológicamente, sino a un sustrato en continua construcción donde reposan la memoria, los afectos o las emociones, subjetividades que constituyen el punto de vista. “... ‘*corpo*’, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de morfologia fixa; é um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um habitus” (Viveiros de Castro, 1996).

Al considerar personas a ciertos seres no humanos se les atribuye una gama de sensaciones, capacidades y voliciones muy similares –si no idénticas– a las humanas, lo cual conlleva a que los modos en que se establezca la relación con ellos se verán fuertemente condicionados. Las sociedades amazónicas reconocen en animales, principalmente, en ciertos vegetales e incluso en algunas formaciones minerales, aptitudes de autoconciencia y capacidad reflexiva que los capacitan para conducir relaciones concretas y definidas con los humanos: vengarse del cazador, entrar en guerra con los humanos, comunicarse con los especialistas religiosos en sus auténticas formas... Esta modalidad de atribución de facultades antrópicas a seres no humanos y la estructura de relaciones que se establece con ellos, concepción que el investigador francés Philippe Descola (1997) redefinió como animismo, decapando el concepto del antiguo revestimiento evolucionista, marca en gran medida el pensamiento amazónico con respecto a su entorno empírico y condiciona inclinaciones en su interre-



lación con él. A su vez, todos los seres que constituyen la infraestructura material amazónica se hallan inmersos en un tipo de cosmología concreta. Esta concepción epistemológica, junto al animismo y el subsiguiente perspectivismo y multinaturalismo amazónico (Viveiros de Castro, 2002), deriva en una forma única de entender los procesos relacionales en las tierras bajas tropicales de América del Sur.

De manera general, las cosmologías amazónicas presentan un cosmos organizado a partir de relaciones predatorias que se derivan en la captura de nuevas redes de parentesco. Estas formas ontológicas de organización cósmica observan distintas realidades relacionadas entre sí por una interminable cadena trófica. Cada muerte es una transformación que inicia, según los casos, una nueva existencia, idéntica a la anterior o un renacimiento como una categoría distinta de ser. En torno a un imperecedero ciclo predatorio, las diferentes sociedades del Amazonas han construido un modelo sociocultural que ajusta las relaciones entre los diversos seres considerados como vivos; relaciones estas que marcan todo lo que existe con un carácter presa/predador. Al respecto, Carlos Fausto (2002) especulaba que dicha dicotomía básica de la cadena alimentaria –presa y depredador– se reproducía en desigual manera en todo lo que vive, en sus condiciones anímicas constitutivas, contando cada ser vivo con una parte predatoria –activa– y otra parte presa –pasiva–. Los seres humanos, de este modo, contarían también con una fracción predatoria y otra fracción presa, que se pueden traducir, a su vez, en potencialidad cazadora y potencialidad como comida. Como resulta obvio, estas características no se distribuirían de igual manera entre todos los seres vivos que conforman la serie: el jaguar, cazador por excelencia de las tierras bajas sudamericanas, ocuparía la parte superior de la cadena al tener más parte activa –predatoria– que pasiva –presa/comida–, mientras que peces o presas menores se situarán en la escala inferior de la cadena consuntiva con base en una escasa esencia activa y una mayor parte pasiva. Cada predación y alimentación desencadena un ciclo transformativo, inevitable y necesario en el continuo devenir del cosmos, transmutación que acerca y aleja seres, apropiados familiarmente por el acto cinegético y de posterior consumo. Más que la simple alimentación está en juego la creación y reactivación de redes de parentesco generadas por la comida y la caza, como más adelante advertiremos.

Esta forma relacional de predación infinita se halla también entre dioses y otros seres de capacidades suprahumanas. Los dioses araweté –*māi*–, por ejemplo, reciben a los espíritus de los difuntos del grupo. Tras superar los peligros del camino a los estratos superiores del cosmos donde estas divinidades residen, los dioses escrutan el aspecto del recién llegado. Si no mató en vida, su apariencia será la de un humano y los dioses procederán a comerse el alma en un festín

caníbal. Luego de haberla devorado, los *māi* vomitan lo deglutido, acto inverso a la ingestión y de potente simbolismo en la Amazonia. De este reverso de la alimentación –el vómito resultante–, surge un nuevo *māi*, consumando el proceso metamórfico inherente al consumo predatorio. Sin embargo, si el fallecido sí hubiera asesinado en vida, en la guerra o en la caza, los dioses al recibir su fuerza anímica observarán en él un semejante, un *māi* “contaminado” con la esencia del asesinato, la persona que mata también se transforma por el hecho de hacerlo. Matar y morir son dos caras de un mismo proceso, el cual desencadena un fenómeno similar. Después volveré sobre este interesante hecho.

Desde el punto de vista que este apartado nos provee, podemos realizar alguna afirmación con carácter notoriamente preliminar. El canibalismo se puede presentar entonces como un proceso destructivo inserto en este sempiterno ciclo predatorio que asegura la desaparición y, con ella, la irreversible transformación del ser. El cuerpo humano se convierte mediante el acto de consumo en un sepulcro o una pira funeraria que opera el cambio definitivo y necesario. Como efectivo procesador que es, el organismo destila y convierte todo lo que transita por él. Sus variados orificios, lúbricos o repudiados, permiten el paso y la transformación de un mundo a otro, de un espacio, el externo, a otro, las sinuosas profundidades de la carne. Y viceversa. La transición de un universo a otro conlleva mutación, renovación o muerte, procesos que convierten el organismo en un pasaje procesador de sustancias. Un tránsito transformador que conecta el cuerpo con su entorno en una indisoluble relación de espacios. Cada inspiración liga la interioridad corporal con el espacio externo, así como cada espiración vincula el exterior con el interior. Respiración, alimentación, defecación, eyaculación, sudoración, el brotar de la sangre... Ambos espacios, indisolublemente unidos, inician una relación fluida, constante, la cual deviene en transformación y cambio. Controlar ese movimiento de fuera adentro y de dentro afuera significa dominar la transformación. Por ello, el deceso, al destruirse su cuerpo y discurrir su carne como alimento por este operador de cambio que es el organismo humano, inicia una definitiva metamorfosis, mutación ya anunciada con el desmembramiento y destazamiento de su forma material, foco de identidad y soporte del ser. Desde el mismo momento que el cuerpo del occiso comienza a ser cortado y fragmentado para su consumo se inicia un lento proceso de separación y alejamiento de su condición humana, marcada por su forma exterior sensible, y con ella de la sociedad de la que es miembro.

El cuerpo como una unidad total de carne es representante de la unicidad inicial del mundo primigenio, el mundo del mito. La división y destrucción de aquel escenario original engendró nuevas formas y espacios de vida, fraccionamiento que se figura simbólicamente en el acto de cortar y separar la carne del

cadáver. Una vez devorado el cuerpo, las unidades anímicas no tienen un lugar propio en este espacio del cosmos y pueden iniciar su andadura como seres suprahumanos. Así ocurre entre los wari' o los guayakís, pueblos tradicionalmente acostumbrados a comerse a sus muertos. "... *Humanidade e comestibilidade são categorias mutuamente exclusivas, o que implica que o que se come é não-humano, ou melhor, passará a se-lo no momento em que for ingerido*" (Vi-laça, 1998). El endocanibalismo funerario asegura la definitiva transformación de la persona que alcanza un nuevo estatus en el imperecedero ciclo de pre-dación y renacimiento, cerciorando el distanciamiento definitivo del muerto y los peligros a él asociados –el muerto se convierte en un “otro”–, mientras que el exocanibalismo guerrero, tal y como el del famoso caso tupinamba o de los grupos caribes, domestica la alteridad, ese *otro* amenazante y ajeno que en el mismo acto de darle muerte y de ingestión de su carne se disipa como “otro” permitiendo la fortificación de los lazos parentales entre aquellos que consu-men su cadáver. Desprovisto por la elaboración culinaria o actividades ritua-les del especialista de sus capacidades de agencia/depredadoras, el cuerpo se devora sin riesgo de daño, resultando la amenaza de la alteridad sofocada por los incisivos y el propio organismo como operador del cambio. Como afirmara Lawrence E. Sullivan,

... *Consumption is transformative; it is a religious situation expressed in culinary, political and economic terms. (...) Through this ritual process of contain-ment, the unbridled, the unknown, and the insignificant are changed and enter a new quality of space. Dismemberment through chewing has much in common with blood sacrifices, which cut and divide the body of the victim. Both kinds of symbolic acts divide and conquer the chaos, manifest in the phy-sical presence –the foreign body– of an outsider (1988:514-515).*

Tras el proceso caníbal la transformación se ha consumado y el ciclo so-ciocósmico de depredaciones infinitas continúa impertérrito.

## LA ALTERIDAD CONSTITUTIVA

La alteridad, como concepto abstracto que toda sociedad maneja, es un vector fundamental en la configuración de la propia identidad. Es bien sabido que cada grupo e individuo se define a partir del “otro”, de una ajena forma de ser y concebirse que se toma como referente en la edificación o consolidación de lo propio. A partir de diversos mecanismos y fórmulas, una población se opone a otras en un ejercicio vinculatorio que dota de cohesión la colectividad y abriga con cierto sentido de pertenencia al conjunto de individuos que en ella se inscriben, arrogándose así el epíteto de sociedad. Enfrentado a lo extraño, lo “propio” se engendra y se refuerza como denominador imaginario de pertenen-cia y asociación, estableciéndose una relación fluida y obligatoria entre lo “otro”

y lo “propio”. Si bien esta generalidad vaga podría ser extensible a casi todo conjunto articulado socialmente, no ocurre lo mismo con la forma que toma el proceso relacional entre los dos polos. Es decir, aunque se puede afirmar que el “otro”, sea este “otro” quien sea, y la correlación con él constituida son elementos siempre necesarios en la fabulación identitaria, los estilos y procedimientos que cada tradición cultural ha empleado en dicho proceso de correspondencia con la alteridad no han sido isomorfos. Cada región y cada pueblo han instituido muy diferentes modos de entablar la dialéctica con la diferencia. Modalidades, en definitiva, de construirse a sí mismos a partir del “otro”.

Se podría decir aproximativamente que la constante occidental ha sido un continuo intento de extirpación de la diferencia, la obliteración del “otro” para construir sociedades idénticas a la suya. Las diferentes conquistas europeas desde el siglo xv pasando por el colonialismo hasta el presente neocolonialismo así lo reflejan. En la mentalidad occidental se debe tender a la unicidad, monismo que se alcanza por la erradicación de la alteridad hasta domesticarla como un propio, convirtiendo al “otro” en un mero reflejo especular nuestro. Colonos, políticos, misioneros, maestros, ONG’s... han actuado como adalides de esta filosofía desde el inicio de la Edad Moderna: con diferentes miras y distintos objetivos, reducir lo ajeno para que acepte las formas occidentales. La alteridad es una amenaza que debe desaparecer absorbida por lo occidental y disuelta en la cosmovisión globalizadora.

Las culturas de la Amazonia han concebido una relación muy diferente con la alteridad. Lo ajeno y extraño es también considerado amenazador y peligroso pero, al tiempo, necesario para el desarrollo interno de la sociedad, cualidad ésta por la que debe siempre existir y estar presente. El “otro” del que hay que distinguirse y segregarse por todos los medios es al mismo tiempo un elemento constitutivo de la interioridad del grupo. La identidad de los pueblos amazónicos se constituye a partir de unas complicadas operaciones identitarias, un juego de puntos de vista centrados en la corporalidad y en el cual la “otredad” asume papel constitutivo. Como ya afirmamos, la distinción entre seres se obra a partir del cuerpo como elemento central. Pero, como sabemos, el cuerpo amerindio no es un elemento dado biológicamente sino una construcción permanente a lo largo de la vida. Este punto lo ilustra Aparecida Vilaça (2000) en relación a los wari’ afirmando que,

*... o corpo ameríndio não é um dado genético, mas é construído ao longo da vida por meio das relações sociais. Entre os wari’, após o nascimento, o corpo da criança, constituído por uma mistura de sêmen e sangue menstrual, vai sendo constantemente fabricado através da alimentação e da troca de fluidos corporais com seus pais, irmãos e parentes próximos. (...) A comida é central na constituição da identidade física tanto dos wari’ como das espécies animais ...*

Siendo la apariencia perceptible el asiento principal de la identidad y estando sujeta, como estamos viendo, esa materialidad corporal a una continuada elaboración que puede discurrir en cambios y mutaciones, se entiende que la identidad sea o pueda ser un concepto cambiante y elusivo que debe ser continuamente formulado y fortalecido mediante diferentes prácticas en las que lo “otro” es un activo componente. Entre ellas, por supuesto, la alimentación y sus códigos son cardinales.

En el incesante ejercicio de su propia definición, muchas sociedades amazónicas construyen la alteridad dentro de su propio grupo. Se subdividen en mitades exogámicas, cada una de las cuales es un “otro” necesario para la continuidad social. De la mitad opuesta, de esa otredad socialmente fabricada, se toman mujeres en la producción de parentesco, canciones sagradas, los nombres para los nacidos... Así, lo culturalmente constituido y concebido como un conjunto complementario pero ajeno resulta vital en la perpetuación y constitución de cada mitad. La alteridad robustece y perpetúa lo propio mediante variados ejercicios de complementariedad.

Entre los enawene nawe, grupo arawak estudiado por Marcio Silva, existen nueve “clanes” o grupos exogámicos reproducidos por el parentesco en forma patrilineal, los cuales incluyen personas, un amplio número de seres preternaturales, canciones e instrumentos musicales... En el centro de la aldea, dispuesta concéntricamente, se erige una maloca donde se guardan los instrumentos musicales de los clanes. Cada dos años, dos de estos grupos permanecen en el pueblo, preparando alimentos de origen vegetal y bebida en cantidad, mientras los otros siete organizan una partida de pesca y salen de la comunidad por un prolongado espacio temporal, período que puede durar incluso dos meses o más. Los clanes que permanecen representan a los enawene nawe mientras que los que parten son los “otros”, espíritus y dioses. A su regreso, los asumidos simbólicamente como la alteridad intercambian comida cruda obtenida durante la partida por alimentos cocinados por los enawene en un acto de reciprocidad que figura el mismo funcionamiento del cosmos. Lo externo al grupo, aunque ajeno, salvaje –la comida que ofrecen es significativamente cruda– y amenazador, establece con éste un necesario intercambio –ya sea de comida, mujeres, nombres, canciones... – que posibilita la continuidad de la sociedad.

Para los wari’, Beth Concklin (1995) nos narra una actividad ritual similar. Los festivales *hürororin* y *tamara* dramatizan las relaciones con poblaciones vecinas. Los miembros de éstas son invitados a la aldea wari’ quienes les reciben en su seno cordialmente, sólo para posteriormente y en el momento álgido de la celebración matar simbólicamente a los invitados varones. Poco después de muertos, los “otros” son revividos por los anfitriones mediante un baño de agua caliente. “... *The hürororin festival’s symbolic killing and revival create*

*a bond between the killer and the killed, such that the two transcend their opposition and become allies*" (Concklin, 1995: 252). Tiempo después, nos informa la autora, los invitados/presa ofrecerán un festival al cual los anfitriones/mata-dores asistirán en la condición de invitados/presa. Los roles se invierten en el complejo cosmos de predación perspectivista donde lo "otro", humano o no humano, se advierte como un aliado potencialmente consumible –y que renacería como un propio o un afín aliado– al tiempo que una amenaza que en potencia puede consumir lo "propio".

De entre las muchas lecturas que de estos ritos pudieran hacerse, y centrándonos en el manejo que se hace de la alteridad, sería válido decir que lo externo y ajeno se presenta como condición forzosa en las relaciones productivas del propio grupo social, revelándose como una alteridad constitutiva de necesaria existencia que de ninguna manera puede o debe ser eliminada. Lo ajeno se interioriza para alcanzar la reproducción social, en un parentesco predatorio que construye el propio grupo social.

Incluso los etnónimos de muchos pueblos amazónicos incluyen en su formación la palabra para "extranjero" o "enemigo". Es el caso, por ejemplo, de los casinawa, donde el sufijo *nawa* es "enemigo", o de los grupos pano shipibo o conibo, donde *bo* significa también "enemigo". La alteridad, aunque amenazante y siempre peligrosa, se toma como punto referencial en la construcción del propio grupo, un elemento indispensable en la consolidación del orden y funcionamiento social. En el proceso de fabricación permanente de la identidad se apropian nombres de enemigos muertos en la guerra, de extranjeros occidentales, canciones de espíritus, ropas y tecnología material..., y, en muchas ocasiones, es el cuerpo, indicador de identidad, el receptor de manipulaciones mediante la alimentación. Comerse al "otro" –ese otro dominado y sometido en la guerra y finalmente domesticado en lo "propio"– es absorberlo como uno mismo, hacerlo pasar a formar parte de la "mismidad" siendo conscientes de que esta situación es potencialmente reversible.

Los tupinamba de los que Staden fuera "huésped" comían los cautivos de la alteridad. Pero ese acto de predación no era inmediato. El prisionero residía con los captores durante un lapso prolongado de tiempo. En su transcurso, se llegaba a casar con una mujer tupinamba y podía inclusive tener hijos. Se alimentaba y convivía con sus enemigos hasta ser familiarizado como uno de ellos. Luego, se le comunicaba algo que de hecho él ya sabía: iba a ser matado y comido por todos los tupinamba. Atado a dos palos –aunque siempre con la soltura suficiente para maniobrar y defenderse en la medida de lo posible– miembros de los tupinamba se turnaban individualmente para tratar de acertar un golpe mortal al cautivo "otro". Finalmente, cuando alguno lo conseguía, se preparaba el cuerpo para su consumo, actividad en la que participaba todo el

pueblo, salvo el homicida. El “otro” se convertía en un propio a partir del contacto y convivencia para luego, una vez familiarizado y creados vínculos parentales, ser consumido ritualmente en un episodio canibalístico que le “devolvía” a su grupo de origen.

Todo aquello que no es del grupo se puede asimilar como propio en la conformación de la identificación social, tornándose uno en el “otro” mediante el preciso manejo de lo ajeno. Máscaras y pieles de animales se utilizan por parte de chamanes para convertirse en especies de personas-otros, remodelando el cuerpo humano con los ornamentos de los animales, e intercediendo con ellos en las relaciones de reciprocidad demandadas para el mantenimiento de la existencia. Siendo la transmutación identitaria factible de muy diversas maneras –ese volverse otro mediante la alimentación, la familiarización anímica, las vestimentas y la decoración corporal...–, la atención prestada a la alteridad como contraparte necesaria, aunque respetada y temida, es sobradamente entendible. Mientras nuestra ontología prescinde de la alteridad, otredad que puede ser eliminada en pro de lo propio, en el Amazonas cada pueblo necesita del “otro” para constituirse como sí mismo en el ya mencionado ciclo cinegético familiarizante. “... El canibalismo constituye una manera de entender a los “otros”, al igual que a la mismidad; un tropo que comporta el miedo de la disolución de la identidad, e inversamente, un modelo de apropiación de la diferencia” (Jáuregui, 2006). Mediante la apropiación o creación, si fuera necesario, de lo “otro”, ya sea esa alteridad definida por un cadáver o un enemigo, se configura la propia identidad y se asegura la continuidad social.

#### **LA COMENSALIDAD FAMILIARIZANTE. ORGANIZACIÓN SOCIAL, PARENTESCO Y COMENSALIDAD**

Dentro de estos procesos, qué se consume, cómo se consume y con quién se consume adquiere vital relevancia como mecanismo de familiarización vinculante. Comer con alguien tiende unos lazos entre los comensales que quedan asociados como iguales o, más correctamente, como individuos familiarizados. Consumir comida o compartir un mismo tipo de comida genera parentesco e identificación entre aquellos que lo hacen. La alimentación se entrevé como un pasaje transformativo que conduce de una condición a otra ya no sólo de lo ingerido, sino también de los propios comensales que pueden transitar de una condición de parentesco a otra por el hecho de compartir comida. El código alimentario produce personas de una misma especie, es decir, ofrece un mismo punto de vista en un universo donde continuamente se encuentran en disputa potencialidades de existencia y capacidades reproductivas. Ser o no ser pariente, ser “uno” o ser “otro”, está estrechamente asociado a las fórmulas guerreras-cinegéticas-culinarias a partir de las cuales se fabrica el parentesco

y la identidad. Comer juntos es pertenecer a un mismo conjunto de personas, construyendo un mismo cuerpo y una misma visión del mundo. Compartir la misma alimentación significa incluirse en una comunidad ligada por lazos de parentesco que están en perenne amenaza y revisión. Dado que lo que está en juego es la supervivencia como grupo, todas las sociedades, tanto humanas como animales, buscan ampliar sus lazos y sus redes de parentesco a partir de semejantes mecanismos de creación de cuerpos con las perspectivas y subjetividades derivadas de ellos.

A su vez, lo que se come y cómo se come –su modo de preparación– condiciona ciertas relaciones entre quien consume y lo consumido. La alimentación en la Amazonia, incluida en el curso elíptico de predación cósmica, produce una serie de transformaciones en lo cazado/matado como en quien lo caza/ingiere.

La caza aparece en estas cosmovisiones como una actividad de captura y apropiación. Generar redes de parentesco es fundamental para la supervivencia ante una alteridad que persigue un mismo fin: ampliar sus redes parentales mediante el ejercicio de la “predación familiarizante” (Fausto, 2002). El cazador/matador con el propio acto de matar se apropia de cierta esencia del difunto, produciéndose una familiarización entre ambos. Esta fuerza compositiva de la presa pasa a ser parte del homicida quien la atesora en su persona, o en trofeos corporales de la infortunada víctima mediante rituales chamánicos. Cabezas trofeo, collares de dientes o abalorios de huesos, entre otros muchos ejemplos, son piezas conservadas como una parte de la presa, *pars pro toto* que aún mantiene algo de la capacidad de agencia de la víctima/presa. Pero esta forma vinculativa de sustracción de características de lo matado por parte del homicida conlleva un poderoso riesgo de transformación definitiva. Si no se sigue un estricto código y se mantienen los debidos cuidados y observancias, el matador puede vincularse definitivamente con la especie asesinada, convirtiéndose en una persona de dicha especie con la que produce un nuevo parentesco. Es por ello que en muchos grupos el propio cazador debe abstenerse de comer de su propia presa, la cual cede a sus parientes, o el asesino de un enemigo de guerra no participa de la ingestión ritual de su carne donde come toda la comunidad. Su vinculación anímica con la víctima le aleja de intervenir en estos actos de comensalidad que podrían poner en peligro su propia integridad como miembro de un grupo de parentesco –y deslizarse definitivamente en el del *otro* asesinado, perdiendo toda relación con el suyo propio–.

Una vez lo expuesto y admitiendo la teoría de la concepción animista amazónica como positivamente demostrada, debemos permitirnos suponer que al ingerir “algo”, si ese algo es considerado como poseedor de ciertas esencias anímicas, se adquiere alguna parte de tales cualidades sustantivas. Se produce en este intercambio de comensalidad una relación entre el sujeto co-



mensal y el sujeto consumido que deriva en una transformación (en función a lo ya aludido en la parte “El cosmos predatorio” de este escrito). El problema es que esta forma relacional puede ser deseada intencionalmente o no, disyuntiva que se planteará principalmente en la alimentación cotidiana, pues la operación apropiativa de cualidades sustantivas/activas del muerto puede resultar cuando menos peligrosa según el tipo de presa que sea –y su potencia anímica–. Cada grupo indexa diferentes animales como los de mayor potencialidad subjetiva, que tiende a coincidir con aquellos en los que la parte activa/predadora es mayor que la parte pasiva/presa. En este esquema, el jaguar suele aparecer con reiteración en la cúspide de la escala. Los alucinógenos también ocupan lugares destacados así como en menor medida los puercos. Vegetales, peces y ciertas presas pequeñas, como pájaros o roedores, son descritos como seres con escasa potencialidad anímica por lo que demandan menos atenciones. En cualquier caso, no resulta conveniente exponerse a diario al riesgo que la apropiación de tales atributos conlleva. Si es así, ¿dónde se opera entonces la necesaria eliminación de las cualidades subjetivas remanentes en el cuerpo de la presa/víctima para convertirlo en un simple objeto de alimento? El proceso desubjetivador que borra lo que de sujeto pueda haber en el objeto se produce durante la elaboración del cadáver en el fuego: la cocina.

Siguiendo lo propuesto, se puede inferir que cocinar entre las sociedades amazónicas es un procedimiento imperioso, más allá de lo meramente culinario, un mecanismo que separa eficazmente las cualidades sustantivas del cuerpo permitiendo la transmutación de un sujeto en alimento comestible. La cocción es el umbral que separa objetos y sujetos, comida de materia con capacidades de agencia. Como apunta Carlos Fausto (2002), en contextos donde la cocción opera como mecanismo transmutador, “canibalismo” no resultaría un término apropiado, ya que lo que se ingiere es ya comida, nunca sujeto. Y, siguiendo la misma lógica pero invirtiendo el patrón, donde no se cocina lo que se va a comer el término “canibalismo” sería más adecuado, incluso si lo que se consume no fuera un ser humano. En las cosmologías predatorias, lo crudo se enfrenta a lo cocido y, con ello, la cocina escinde humanos de no humanos, con sus códigos predatorios.

Desde el punto de vista EMIC, el “canibalismo” vendría a ser el acto de ingerir capacidades activas/subjetivas de la presa, comer una carne que aún es sujeto, ya sea esa presa humana o animal. Mientras, alimentarse de seres humanos o animales desprovistos de esa esencia agentiva mediante la elaboración culinaria, o la desubjetivación chamánica es un acto alimentario-simbólico –antes que canibalismo– pues lo que se come es ya simple comida. En este segundo caso, mediante el acto de compartir el alimento se alcanza un estatus de semejante y afín que vincula y genera lazos de cohesión y potencialidad pa-

rental. Se produce una divisoria entre lo consumido y los consumidores, uno de un lado, otros de otro. Al compartir alimento se gana una perspectiva común a todos los comensales, siendo humanos en este acto, mientras lo comido se convierte en esta relación consuntiva en “otro”. Y como tal, extraño a la identidad de los comensales humanos. La alimentación, en ese acto de recreación de cuerpos, permite dibujar fronteras ontológicas. Cada forma de ser alcanza un lugar según su posición en el acto de consumo, separándose así existencias, al tiempo que se desencadenan las transformaciones asociadas a la comensalidad predadora.

### CONCLUSIONES

La antropofagia amerindia fue uno de los primeros neologismos americanos y uno de los más recurrentes descalificativos que la sociedad europea de los “grandes descubrimientos” manejó para definir la alteridad transoceánica. En el juego especular que se estableció entre los dos espacios culturales, el canibalismo obró como importante pieza mediadora. Mecanismo operador de reflejos y disonancias, justificó en gran medida la mirada despectiva con la que la sociedad europea del momento descubría el resto del mundo y la superioridad moral que se otorgaba a sí misma.

Sin embargo, como hemos repasado someramente, el canibalismo amazónico se encuentra imbuido en una serie de relaciones sociocósmicas de las que es imposible extraerlo. Son dichas relaciones las que confieren significado al acto simbólico de ingestión de carne humana que incluso pierde, en la perspectiva indígena, la categoría, peyorativa a nuestros ojos, de canibalismo.

Para comprender en mayor medida el acto culinario-antropofágico se debe atender a los conceptos cosmológicos amazónicos que entienden la predación y la muerte como situaciones necesarias en la continuidad de la vida, así como a las concepciones de identidad y persona presentes en la Amazonia. La cadena trófica cósmica es un poderoso operador de transformaciones y renacimientos que encuentra en su continuidad el devenir fluido del cosmos. Una cadena alimentaria que crea parientes y familiares en el mismo acto de predación. Matar y comer son procesos que inician una serie de relaciones transformativas en una competición en la que todos los seres persiguen la generación de parentesco y la capacidad reproductiva asociada a aquella. En el acto de matar, el homicida se vincula en cierta manera con su víctima al adquirir de ella en la agresión capacidades anímicas que animales y personas comparten. Por ello, matar es peligroso pues puede convertirse en un paso de una condición a otra, de la propia a la del occiso de la que se apropian esencias activas. En el acto de comer ocurre algo similar, pues si la pieza alimentaria no ha sido precisamente tratada y desobjetivada, su carne aún contiene algo de las capacidades invisibles

que componen a muchos seres amazónicos. Cuando esto ocurre, los comensales adquieren algo del ser comido y se vinculan a su especie en cierta manera.

Por otro lado, si la presa ha sido desprovista de sus aptitudes de agencia mediante su preparación culinaria o siguiendo la acción de un especialista, la ingesta de la presa no conlleva riesgo alguno. En estos casos, la alimentación de la cotidianidad produce parientes entre los comensales que participan del guiso. Compartiendo comida en un cosmos predatorio se generan o robustecen posiciones, se fortalecen o crean lazos parentales que unen y permiten la reproducción, al generar un mismo cuerpo, sustento de perspectivas e identidad. A su vez, consumir la comida propia de otra especie o en el modo en que esa otra especie de personas lo hace inicia un proceso de asimilación, el cual asemeja poco a poco al consumidor a ese otro colectivo. Así, el chamán que comía carne de caza cruda afirmaba con orgullo altivo ser un verdadero jaguar. La dieta culinaria, en el sentido de comer sólo un tipo de alimento, o en determinada forma de preparación, se encuadra en este modo de transformación mediante la comida. Se podría decir para el caso amazónico que “uno es lo que come” y aun añadir, “y cómo lo come”.

Al mismo tiempo, la antropofagia amazónica se debe comprender dentro de unas estructuras de la identidad donde la alteridad alcanza un estatus privilegiado. Lo foráneo se debe incluir en la continua elaboración de la propia identidad, siendo así una alteridad constitutiva de lo propio. Como muestra el caso tupinamba, claro ejemplo, lo “otro” se implanta en la sociedad, produce descendencia y parentesco en su convivencia, reproduciendo de esta forma la sociedad captora, para luego ser devuelto a los suyos mediante el acto endocanibal, mecanismo que asegura su disolución con respecto al grupo social “... En la escena canibal el cuerpo devorador y el devorado así como la devoración misma proveen modelos de constitución y disolución de identidades” (Jáuregui, 2006). El canibalismo, cierto es, ofrece posiciones de identificación, puntos de vista en un cosmos donde la reversibilidad siempre es posible. La distancia que genera el acto comensal entre lo comido y los que comen, así como la cercanía fundada en el mismo espacio entre los que comen, permite generar barreras ontológicas. Unas divisorias permeables que escinden ante unos y agrupan a los otros, produciéndose y reproduciéndose formas de ser y existir correctamente separadas.

Lo que nosotros entendemos por “canibalismo” es, como podemos observar, un poderoso operador de cambio que inicia distintos procesos según el caso. Quizá, y como ya apuntara Aparecida Vilaça, y previamente Lévi-Strauss, la disociación ente endocanibalismo y exocanibalismo resulta artificiosa y, como tal, debiera ser abandonada. En ambos casos, la alteridad es reducida, apropiada y domesticada mediante la cocina y la alimentación con carne del “otro” –cadáver o enemigo–. La amenaza de lo extraño se sofoca a través del

fuego del hogar y la comensalidad, en un ejercicio que, como ya se ha dicho, genera posiciones de ser que determinan la comunión de los comensales mientras los aleja de lo ingerido.

Concluyendo, la práctica de la antropofagia es un ejecutor de metamorfosis y un potente método organizador de posiciones que se incluye en unos complejos sistemas de pensamiento: la perspectiva del cosmos como espiral predatoria que ocasiona identificaciones y transformaciones; una alteridad con carácter constitutivo en la identidad propia, así como el fuerte peso de la alimentación como forma de crear parentesco, posibilitar conversiones y alteraciones de estado de ser, determina la existencia del concepto del canibalismo como una idea y *praxis* ajena a la violencia o crueldad con que generalmente nosotros, los occidentales, lo vinculamos. En el Amazonas, está en juego la continuidad de la propia sociedad en un universo donde el cambio y la reversibilidad son factibles en la competencia por la reproducción y el parentesco. Una competición a la que todos los seres se encuentran circunscritos. →☞

**REFERENCIAS****Arens, William**

1981 *El mito del canibalismo: antropología y antropofagia*. Siglo XXI, México.

**Concklin, Beth**

1995 "Thus are our Bodies, thus Was our Custom: Mortuary Cannibalism in an Amazonian Society", en *American Anthropologist* 22(1), pp.75-101.

**Descola, Philippe**

1997 "Las Cosmologías Indígenas de la Amazonia", en *Mundo Científico*, No. 175, pp. 60-65.

**Fausto, Carlos**

2002 "Banquete de Gente: Comensalidade e Canibalismo na Amazônia", en *Mana, Estudos de Antropologia Social* 8(2), pp. 7-44.

**Fausto, Carlos**

2005 "Se Deus Fosse Jaguar. Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)", en *Mana, Estudos de Antropologia Social* 11 (2), pp. 385-418.

**Harner, Michael**

1977 "The Ecological Basis for Aztec Sacrifice", en *American Ethnologist* 4(1), pp. 17-35

**Harris, Marvin**

1986 *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*. Alianza, Madrid.

**Jáuregui, Carlos**

2006 *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana.

**Lévi-Strauss, Claude**

1968 *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica, México.

**Sagan, Eli**

1974 *Cannibalism: Human Aggression and Cultural Form*, Haper & Row, San Francisco.

**Silva, Marcio**

1998 "Tempo e Espaço entre os Enawene Nawe", en *Revista de Antropología*, Vol. 41, No. 2, pp. 21-52.

**Sullivan, Lawrence E.**

1988 *Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religions*, New York, McMillan.

**Vilaça, Aparecida**

1998 "Fazendo Corpos: Reflexões sobre Morte e Canibalismo entre os Wari' à Luz do Perspectivismo", en *Revista de Antropología*, Vol. 41, No. 1, pp. 9-67.

**Vilaça, Aparecida**

2000 "O que Significa Tornar-se Outro? Xamanismo e Contato Interétnico na Amazonia", en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 15, No. 44, pp. 56-72.

**Vilaça, Aparecida**

2002 "Makin Kin out of Others", en *Journal of Royal Anthropological Institute*, 8, pp. 347-365.

**Viveiros de Castro, Eduardo**

1984 "Os Deuses Canibais. A Morte e o Destino da Alma entre os Araweté", en *Revista de Antropología*, Vol. 27, No. 28, pp. 55-89.

**Viveiros de Castro, Eduardo**

1996 "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio", en *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 2(2), pp. 115-43.

**Viveiros de Castro, Eduardo**

2002 *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*, Cosac y Naify, São Paulo.

