

# PENSAR EL LUGAR DEL OTRO. COLONIALISMO Y METAFÍSICA CANÍBAL<sup>1</sup>

<https://doi.org/10.25058/20112742.n28.11>

RODRIGO CASTRO ORELLANA<sup>2</sup>

ORCID ID: [orcid.org/0000-0003-4308-8295](https://orcid.org/0000-0003-4308-8295)

Universidad Complutense de Madrid<sup>3</sup>, España

[rodrigocastro@filos.ucm.es](mailto:rodrigocastro@filos.ucm.es)

Cómo citar este artículo: Castro Orellana, R. (2018). Pensar el lugar del otro. Colonialismo y metafísica caníbal. *Tabula Rasa*, (28), 257-274.  
Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.11>

Recibido: 08 de diciembre de 2016

Aceptado: 17 de noviembre de 2017

## Resumen:

El artículo estudia la experiencia de la alteridad en las sociedades amerindias del siglo XVI a partir de la antropología post-estructuralista de Eduardo Viveiros de Castro. Esto supone desarrollar la *hipótesis caníbal* como clave para una reconceptualización del mundo indígena y de la historia americana. Dentro de este contexto, el trabajo analiza distintos aspectos del régimen ontológico indígena: la ritualización de la guerra, la presencia del rasgo predatorio en distintas manifestaciones culturales, la representación del enemigo en el acto caníbal, etcétera. Finalmente, se concluye contraponiendo esta *metafísica caníbal* al esencialismo indígena que se deriva del pensamiento decolonial. Proponemos un modelo de comprensión del proceso de colonización centrado en el devenir intensivo de los cuerpos, lo cual no permite postular identidades transhistóricas.

*Palabras clave:* canibalismo, colonialismo, pensamiento decolonial, alteridad.

## Thinking the place of the Other. Colonialism and cannibal metaphysics

### Abstract:

This paper examines the experience of alterity in the 16th century Amerindian societies, following Eduardo Viveiros de Castro's post-structuralist anthropology. This involves developing a *cannibal hypothesis* as a key to reconceptualize the indigenous world and American history. In this context, this work analyses various aspects of the Indigenous ontological regime: the ritualization of war, the presence of the predatory feature in

<sup>1</sup> Este artículo hace parte de la investigación «Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico (IV): Ideas que cruzan el Atlántico. La formación del espacio intelectual iberoamericano» [Nº Referencia: FFI2012-32611 del Ministerio de Economía y Competitividad de España].

<sup>2</sup> Doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, máster en Historia de la Filosofía por la Universidad de Chile.

<sup>3</sup> Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía Moral, Facultad de Filosofía.



Porte de Clignancourt - 2018

*Johanna Orduz*

different cultural manifestations, the representation of enemy in the cannibal act, etcetera. Finally, a conclusion is reached by putting this cannibal metaphysics in front of indigenous essentialism, as a derivation from decolonial thinking. We will put forward a model to help us understand the colonization process as focused in the intensive becoming of bodies, which allows us to posit trans-historic identities.

*Keywords:* cannibalism, colonialism, decolonial thinking, alterity.

## Pensar el lugar do Outro. Colonialismo e metafísica canibal

*Resumo:*

O artigo aborda a experiência da alteridade nas sociedades ameríndias do século XVI a partir da antropologia pós-estruturalista de Eduardo Viveiros de Castro. Isso significa desenvolver a *hipótese canibal* como chave para uma re-conceitualização do mundo indígena e da história americana. Nesse contexto, o trabalho analisa diferentes aspectos do regime ontológico indígena: a ritualização da guerra, a presença do traço predatório em diversas manifestações culturais, a representação do inimigo no ato canibal, etc. Finalmente, conclui-se contrapondo esta metafísica canibal ao essencialismo indígena derivado do pensamento descolonial. Propomos um modelo de compreensão do processo de colonização centrado no devir intensivo dos corpos, o que não permite a postulação de identidades transhistóricas.

*Palavras-chave:* canibalismo, colonialismo, pensamento descolonial, alteridade.

Tupi or not tupi, that is the question.

Oswald de Andrade (1928)

Se cuenta que hacia el año 1520, en la zona de lo que hoy en día se conoce como Puerto Rico, los indígenas asesinaban a los conquistadores españoles ahogándoles en el río. Después, permanecían durante semanas contemplando los cadáveres, con el objetivo de saber si dichos cuerpos entraban o no en putrefacción. Esta historia la relata Claude Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos* concluyendo, con una cierta ironía, que si los españoles apelaban a las «ciencias sociales» en su intento de comprender la realidad sociocultural y la naturaleza humana de los indígenas, estos últimos confiaban más bien en las «ciencias naturales» tratando de descifrar la materialidad de los cuerpos castellanos (Lévi-Strauss, 2006, p. 90)<sup>4</sup>.

Tal vez podría observarse aquí la contraposición de dos modelos antropológicos. Por una parte, el interés hispánico por dilucidar el dilema de si los indios tenían o no un alma,

<sup>4</sup> La fuente de la cual procede la historia que relata Claude Lévi-Strauss es la crónica del colonizador español Gonzalo Fernández de Oviedo Valdés.

si eran humanos, bárbaros o animales. Por otro lado, la curiosidad indígena sobre las propiedades del cuerpo de los españoles

o la duda de si éstos eran dioses o no. Ambas antropologías parecen compartir

una ignorancia similar acerca del *lugar del otro*, coinciden en la incapacidad para aceptar que las diferencias del *Otro* puedan integrarse en el concepto universal que se tiene de sí mismo y de la propia identidad. En tal sentido, podría decirse que el etnocentrismo no es un rasgo privativo de algunos tipos de civilización, sino una de las cosas más compartidas del mundo (Viveiros, 2010, p. 27).

En cualquier caso, lo interesante de comparar estas dos modalidades de etnocentrismo no estaría en comprobar que los españoles y los indígenas eran igualmente ignorantes unos de otros en el contexto de la colonización. El problema decisivo consistiría en que *el Otro* del indígena no se corresponde con *el Otro* del español o, para decirlo con mayor precisión, que la experiencia de la alteridad de las sociedades amerindias resulta radicalmente diferente de la experiencia de *lo Otro* que está en condiciones de vivenciar el conquistador hispánico.

Sobre la experiencia de los españoles, disponemos de un abundante y complejo archivo que nos permite estudiar las representaciones que se construyeron del indígena americano durante las primeras décadas de la conquista. Al respecto podemos revisar las cartas de los descubridores y conquistadores o las crónicas del siglo XVI de Díaz del Castillo, Benavente, Landa o Las Casas. Por el contrario, la documentación que permitiría identificar la estructura cultural indígena en relación con sus específicas percepciones sobre el extranjero, lo diferente o *lo Otro*, resulta mucho más limitada y no ha sido objeto de una investigación tan abundante. Probablemente, por este motivo, ha podido prosperar a lo largo de los siglos una interpretación mítica, lírica o retórica de la subjetividad indígena, que utiliza de múltiples formas la vieja figura del «buen salvaje» y que describe su percepción de la alteridad como la vivencia de la crueldad y el terror impuestos por el invasor.

Desde este punto de vista, considero que la obra del antropólogo post-estructuralista Eduardo Viveiros de Castro, constituye una aportación decisiva para una nueva lectura histórico-filosófica de la conquista y la colonización de América. Su trabajo etnológico con los pueblos indígenas del Amazonas y su teoría del *perspectivismo*, lo han convertido en un autor imprescindible para la antropología científica contemporánea. Mi propósito en este texto es abordar algunos aspectos de su trabajo que poseen importantes rendimientos filosóficos. En particular, pretendo analizar las consecuencias de sus planteamientos para una reconceptualización del mundo indígena y de la historia latinoamericana.

La hipótesis principal de Viveiros de Castro consiste en identificar la existencia de un régimen ontológico amerindio que se diferencia de los regímenes occidentales en cuanto a la función semiótica inversa que se le atribuye al cuerpo y al alma (Viveiros, 2010, p. 28). Regresando a la historia que relata Lévi-Strauss, podríamos observar que el núcleo del sentido para los españoles se encontraba en el alma, mientras que para los indios residía en el cuerpo. Los primeros nunca se

preguntaron si el cuerpo de los indios era similar o no al de ellos. Todo ser vivo, animal o humano se manifestaba indiscutiblemente como una realidad corporal. Del mismo modo, la inquietud indígena nunca tuvo que ver con el hecho de si los europeos tenían o no un alma, puesto que se entendía que cualquier realidad (incluyendo a los animales o los espectros de los muertos) necesariamente la tiene. El problema de los españoles consistía en dilucidar si los cuerpos similares se correspondían con la presencia de almas similares, mientras que la pregunta de los indígenas era si idénticas realidades espirituales podían estar presentes en cuerpos materialmente iguales.

Esta inversión de la economía alma/cuerpo involucraría un tipo de pensamiento que subvierte la idea occidental de la naturaleza como una realidad dada y del espíritu como potencia activa y creadora. Para los indios, el alma constituye una dimensión implícita en todas las cosas, lo cual convierte al mundo en un orden poblado por «toda clase de seres reflexivos: fuerzas, espíritus, gentes animales» (Chaparro, 2013, p. 136). No hay aquí ninguna posibilidad de una *historia del espíritu*, porque solamente el cuerpo se inscribe en un horizonte abierto de construcción y transformación de sí mismo. En palabras de Viveiros, el cuerpo sería aquello que difiere y que descansa en la responsabilidad de los agentes (2010, p. 30).

Por este motivo, el acto colonizador como proceso de apropiación de la alteridad no podría ser concebido como una característica exclusiva de la civilización europea, sino que debe comprenderse desde una perspectiva más general que muestre las *diferentes modalidades de colonialidad*, en función de las distintas conceptualizaciones de la naturaleza y la cultura. Como es evidente, la *producción del Otro* en el contexto indígena no puede ser equivalente, por ejemplo, al dispositivo de evangelización hispánico, cuyo propósito último era la incorporación de un alma cristiana en los cuerpos infeas. Necesariamente la *colonialidad amerindia*, como veremos, consistirá en una praxis ligada a la materialidad del cuerpo y a los ritos de metamorfosis del mismo.

Para avanzar en la comprensión de esto último, debemos observar que la concepción indígena del alma y del cuerpo involucra también una reformulación de la relación hombre-animal. Peter Sloterdijk en su conocido texto: *Normas para el parque humano (Regeln für den Menschenpark)*, identificaba la potencia domesticadora que ha caracterizado al humanismo filosófico occidental como una forma de refrenar la fuerza anómica de la animalidad, mediante una idea ampliada del sujeto que introduce el añadido de su espiritualidad (2000). Esta lógica, según él, ni siquiera habría sido abandonada completamente por Heidegger y su proyecto de descartar de un modo radical la definición del hombre desde la perspectiva biológica, puesto que dicha ruptura conduciría a apelar al señorío del *Ser* como último recurso post-humanista de domesticación.

Solamente dentro de los márgenes del pensamiento amerindio sería posible encontrar una transgresión efectiva de esta lógica, puesto que para los indios la «animalidad» no es una propiedad que define a hombres y animales, sino que más bien existe una intencionalidad que atraviesa la totalidad de lo vivo y que nosotros podríamos denominar: «humanidad». En este punto, Viveiros nos recuerda que los mitos amazónicos relatan cómo se produjo la transformación de algunos cuerpos humanos en cuerpos animales y cómo otros cuerpos humanos conservaron su morfología hasta el presente. De tal manera que el cuerpo irrumpe como un elemento plástico y un indicador inestable. No se trata de que los animales sean parecidos a los humanos o de que en el fondo ellos sean en verdad hombres. La cuestión está en que los animales poseerían una «humanidad», siendo a la vez algo distinto de los cuerpos humanos. En efecto, «nada es humano en forma clara y distinta» (Viveiros, 2010, p. 52) y, por lo mismo, la inquietud domesticadora no puede existir como tal, ya que no hay algo así como una exclusión del factor animal.

El pensamiento indígena sería «una ontología de lo múltiple que se despliega en la serie entrecruzada de perspectivas animales, humanas, sobrehumanas, y sobre la cual se constituye el plano de consistencia mítico de la naturaleza» (Chaparro, 2013, p. 254). Esta multiplicidad de puntos de vista, en donde se disuelve la oposición humano/animal y se privilegia una variación no evolutiva ni teleológica de la naturaleza, constituye lo que Viveiros denomina «perspectivismo amerindio». La pregunta por «el lugar del otro» en las sociedades amerindias exigiría, por tanto, reconocer la especificidad e importancia de estas estructuras culturales para el desarrollo de una particular economía de la alteridad.

### **Guerra y rasgo predatorio**

Si bien puede atribuirse a la guerra el carácter de un hecho primario que se presenta en todas las sociedades, también es correcto señalar que en la escena colonial americana emergen con mucha claridad dos modos distintos de hacer la guerra que obedecen a formas de pensamiento contrapuestas (Chaparro, 2013, p. 45). Los aztecas, por ejemplo, entendían la guerra como una práctica estrictamente ritualizada y sometían a un determinado ceremonial el tiempo, el lugar y el *modus operandi* de las acciones bélicas (Todorov, 2010, p. 100). Según Todorov, los combates tenían un horario preestablecido y la finalidad de la lucha no era en ningún caso matar al enemigo sino hacerlo prisionero. Por eso, Restall considera que se trataba de una estrategia poco eficaz frente a las fuerzas españolas y concluye que esta concepción ceremonial de la batalla fue uno de los factores decisivos que determinaron la significativa derrota indígena (2004, p. 204).

Cada una de las modalidades de «hacer la guerra» implica un tipo de sociedad, un modo de subjetivación y una manera de representarse al enemigo. La guerra, en las sociedades primitivas, por ejemplo, constituye un estado permanente que define

las fronteras de la organización social, mediante una reafirmación sistemática de la separación entre comunidades. Su principal consecuencia, como plantea Pierre Clastres, es la generación constante de lo múltiple y conjurar la posibilidad misma de la unificación o de la existencia de un poder único y sin exterioridad (2010, pp. 252-253). Por esta razón, la guerra no tiene por propósito último exterminar o derrotar definitivamente a una población enemiga.

Esto no ocurriría solamente en el caso de poblaciones indígenas de tamaño reducido, sino también en organizaciones sociales amerindias más complejas que poseen una dinámica imperial comparable con las estructuras europeas. Al respecto, cabe recordar la sorpresa de Hernán Cortés cuando descubrió que los mexicas, pese a tener una enemistad de casi tres siglos con los tlaxcaltecas y una enorme superioridad de fuerzas respecto a ellos, no contemplaban en ningún caso la alternativa de destruir la ciudad de Tlaxcala y estaban más bien interesados en mantener una situación de guerra permanente con sus vecinos.

Esto es lo que ilustra un relato del cronista español Andrés de Tapia:

Yo que esto escribo pregunté a Mutezuma y a otros sus capitanes, qué era la causa porque tiniendo aquellos enemigos en medio no los acababan en un día, e me respondieron: bien lo pudiéramos hacer; pero luego no quedara don de los mancebos ejercitaran sus personas, sino lejos de aquí; y también queríamos que siempre oviese gente para sacrificar a nuestros dioses. (Tapia, 1971, p. 572)

Así pues, el asunto clave de la práctica guerrera amerindia reside en que hace posible la cohesión social de las comunidades, a través del desarrollo de creencias míticas y actos rituales (Chaparro, 2013, p. 184). La guerra se encuentra ligada íntimamente al sacrificio o, lo que es lo mismo, al *acto canibal* como ritual guerrero que responde a determinados principios cósmicos (p. 45). En palabras de Michel de Certeau: «La antropofagia es el punto culminante de una guerra que no funciona sobre la conquista y el interés sino sobre el *desafío* de honor y la *confesión* hasta la muerte» (Certeau, 2007, p. 279). El canibalismo evidenciaría que «la sociedad salvaje es un cuerpo al servicio del decir» y que dicho cuerpo se constituye desde la centralidad de la actividad predatoria.

Sugerir que la cuestión canibal constituye el aspecto fundamental del pensamiento amerindio es un asunto que no está exento de polémica. Dotar de importancia a este elemento parece reproducir una antigua posición eurocéntrica y colonialista. Hay que recordar que la imagen del indígena canibal se utilizó como una justificación moral de la conquista de América, de tal manera que cualquier apelación a este supuesto «primitivismo» podría entenderse como un argumento que perseguiría legitimar el poder civilizatorio europeo.

La descripción de las atrocidades relacionadas con la práctica del canibalismo fue un recurso habitual entre los cronistas hispánicos. El propio Las Casas tuvo que defender a los indígenas frente a la denuncia que Sepúlveda hizo de los sacrificios humanos como un argumento que no sólo justificaba el derecho de conquista de los españoles sino el deber de ejercerlo. En el contexto de dicho debate, el fraile dominico defendió la tesis de que la antropofagia era una manifestación compleja de la cultura indígena en que se dejaba ver el deseo religioso de Dios y no una pura manifestación pagana abyecta e inhumana<sup>5</sup>.

Ciertamente, la realidad y el sentido del acto caníbal en la cultura amerindia ha sido una cuestión disputada desde el siglo XVI. No pretendo aquí, en esta oportunidad, ofrecer un marco de dicha discusión, aunque resulta muy ilustrativa de las diversas conceptualizaciones de la alteridad, el indígena o el salvaje americano. Prefiero, de la mano de las investigaciones arqueológicas e históricas contemporáneas, establecer la indiscutible existencia de dicha práctica antropófaga entre los pueblos prehispánicos y demostrar su enorme importancia para comprender el pensamiento amerindio, prescindiendo de cualquier prejuicio moral a la hora de abordarla como un objeto de estudio.

Hay una serie de datos que avalan la relevancia de la cuestión caníbal, más allá de los innumerables y siempre discutibles antecedentes que ofrecen los cronistas españoles. Adolfo Chaparro, ofrece un repertorio enorme de tales pruebas, en su obra *Pensar Canibal. Una perspectiva amerindia de la guerra, lo sagrado y la colonialidad*.

Se trata de las conclusiones que arrojan los estudios realizados en el campo de la antropología comparativa y del análisis simbólico sobre la compleja iconografía «de signos y gestos rituales de carácter antropofágico que se repiten en la arquitectura, la cerámica y la orfebrería de las culturas precolombinas» (Chaparro, 2013, pp. 47-48). Entre todos esos elementos, destaca la presencia de dos motivos recurrentes: la transformación del hombre en jaguar y el devoramiento del prisionero. Existen, por ejemplo, vasijas mochicas que nos muestran a jaguares practicando el sacrificio de un prisionero, relatos pintados de apresamiento de guerreros por seres sobrenaturales de enormes colmillos, relieves mayas en los que el soberano recibe un casco de guerra con la forma de una máscara de felino, cerámicas tumaco de hombres-jaguar, estatuas de sacerdotes, músicos o mujeres con rasgos animales, etcétera.

La presencia dominante del símbolo del jaguar en el mundo amerindio, o en otros casos de la figura de la serpiente o del caimán, demuestran la profusión del «rasgo predatorio» (Chaparro, 2013, p. 50) como elemento que define la

<sup>5</sup> Las Casas considera que la práctica canibal manifiesta el profundo sentido religioso de los indígenas. Aunque ese sentimiento se dirija a unos dioses paganos, los indios son capaces de entregarles a sus ídolos algo tan valioso como la vida humana. En su *Apologética historia sumaria* señala: «nunca gente hobo en el mundo de cuanta habremos nombrado (...) que tan religiosa y devota fuese» (Las Casas, 1992, p. 1162). Agradezco esta observación a Juan Manuel Forte. Véase: Forte, 2015.



estructura cultural. Se cree en el jaguar, o en imágenes equivalentes, porque representan «antepasados totémicos predadores alrededor de los cuales se organiza la relación entre lo humano, lo natural y lo sagrado» (p. 96) y como culto que articula la práctica permanente de la guerra con sus funciones de «intercambio, organización política y reconocimiento social». En este contexto, corresponde inscribir el comportamiento antropófago porque solamente desde este sistema de valoraciones el acto de comer carne humana adquiere un sentido.

Un hombre come a otro hombre porque existe una teocracia que «exige una determinada cuota de sangre para la continuación del ciclo cósmico» (Chaparro, 2013, p. 129) o porque la víctima se halla investida de un carácter sagrado que le otorga una dignidad excepcional a los guerreros que la devoran. El acto caníbal entre los kunas y los tupinambá, por ejemplo, se correspondía con una incorporación ritual del nombre del guerrero muerto al nombre del victimario (p. 130). Algo similar va a acontecer con la guerra florida entre los aztecas, puesto que el prisionero será objeto de una ceremonia de divinización antes de ser sacrificado y comido.

En su célebre relato sobre su cautiverio entre los indios tupinambá, el viajero alemán del siglo XVI Hans Staden, describe un rito caníbal del que fue testigo presencial. Según su narración, cuando interpeló a un indígena diciéndole que un hombre no debería devorar a otro hombre, aquél le respondió: «Yo no soy humano, soy un jaguar, está sabroso» (Staden, 1983, p. 143)<sup>6</sup>. Este «devenir otro» parece ser una de las características más generales e importantes de los diversos ritos que incluyen la ingesta de carne humana. Según Viveiros de Castro, lo que estaría en juego aquí sería un proceso de transmutación de perspectivas, en el cual «el Yo está determinado en cuanto otro por el acto de incorporación de ese otro, que a su vez se convierte en un Yo, pero siempre en el otro, literalmente a través del otro» (Viveiros, 2010, p. 143). Es decir, se podría concluir que un hombre come a otro hombre porque la potencia plástica del cuerpo permite múltiples modalidades de individualización, garantiza diversas posiciones como sujeto tanto para el guerrero como para el prisionero.

En síntesis, la antropofagia -entre los pueblos amerindios- podría caracterizarse como un «tipo de ritual guerrero» (Chaparro, 2013, p. 99) que involucra la captura, sacrificio e ingesta ceremonial del enemigo con propósitos místicos y vitales ligados a la subsistencia de la comunidad. Sin lugar a dudas, se trataría de una práctica inconcebible si no se tiene en consideración la singularidad del perspectivismo indígena, en cuanto a la disolución de la frontera humano/animal y la espiritualización radical del mundo.

<sup>6</sup> En el capítulo XLIII de *Verdadera historia y descripción de un país de salvajes desnudos*, se encuentra este relato: «(...) Konian Bebé [el rey principal] tenía una enorme cesta llena de carne humana ante sí y se estaba comiendo una pierna que acercó a mi boca, preguntándome si quería comer. Le respondí que si ningún animal irracional devora a otro, ¿cómo podía entonces un hombre devorar a otro hombre? Clavo los dientes en la carne y dijo: "Jau were sche", que quiere decir: soy un tigre [Jaguar], ¡está sabroso! Cuando dijo eso, me retiré de su presencia».

## **Devorar al otro**

El acto caníbal representa un factor decisivo para la organización sociopolítica de las comunidades precolombinas. En el caso de las sociedad maya o azteca, que despliega una forma de organización institucional, la antropofagia se presenta como una exigencia que los dioses imponen a los humanos para la continuación del ciclo cósmico (Chaparro, 2013, p. 199). En este contexto, el consumo ceremonial de carne o sangre humana es descrito por los códices como un privilegio de los dignatarios o los sacerdotes.

Por el contrario, en el caso de las comunidades selváticas sin Estado, si bien la antropofagia continúa operando en el nivel de la relación de los hombres con los dioses, adquiere una función subjetiva que se refiere a la apropiación de la energía del guerrero sacrificado. Además, en este contexto la estructura ceremonial no deriva del soporte de la escritura, sino de una tradición oral y se convierte en un ritual colectivo. Habría, por tanto, una cierta tipología política del canibalismo que va desde su articulación aristocrática y selectiva, hasta una modalidad festiva y popular (pp. 199-200).

Estas prácticas, se encuentran integradas a una cosmovisión que tiene por fundamento el rasgo predatorio. La noche se come al sol, la tierra engulle los cadáveres de los seres vivos, los dioses beben la sangre del sacrificio, los guerreros devoran a los prisioneros y los hombres se comen a los dioses representados en figuras de maíz (Chaparro, 2013, p. 146). Se trata de un complejo movimiento de la totalidad de la naturaleza, en donde no existe un principio rector evolutivo. El mundo indígena sería un universo saturado de múltiples procesos de devoramiento. Hay una cosmogonía caníbal que implica un dinamismo de lo real en que las transformaciones corporales y energéticas proliferan y atraviesan a hombres, plantas, animales y fuerzas sagradas (p. 262).

No podría afirmarse, entonces, que la conducta antropófaga se limite a una ampliación de los ritos vinculados a la guerra permanente, sino que contiene una «fuerza del pensamiento» que manifiesta una concepción del mundo, un modo de subjetivación y un campo de significaciones para el conjunto social. En tal sentido, según Viveiros de Castro, podría suscribirse la idea de Lévi-Strauss de una «metafísica de la predación» como característica principal de la sociedad primitiva, es decir: una forma de pensamiento que define a la sociedad como una realidad que solamente llega a ser «ella misma» fuera de sí (Viveiros, 2010, pp. 145-146). El cuerpo social estaría constitutivamente determinado por la captura o asimilación de recursos simbólicos del exterior (nombres, almas, personas, trofeos, palabras, memorias, etcétera) (p. 145).

Entre tales recursos que se persigue asimilar, se encuentra la figura clave de la alteridad indígena: el enemigo. Cuando uno se come la carne del enemigo, lo que se está devorando es la propia condición de enemigo del prisionero. Dicho de

otro modo, en el acto caníbal se asimila la perspectiva del enemigo, disolviendo e integrando su diferencia como si fuese un alimento. El guerrero indígena se apropia de la mirada de su víctima, hasta el punto que habla de sí mismo desde la perspectiva del enemigo muerto, dentro de una economía que establece ventajas simbólicas para el victimario y el prisionero. Cada uno ampliaría su poder a través del otro desplazando su cuerpo a una instancia superior. El guerrero conquista la dignidad del vencedor, mientras que la víctima que perece se libera «para acceder a la auténtica condición de guerrero» (Chaparro, 2013, p. 223). La práctica caníbal constituye, entonces, un rito de tránsito del cuerpo devorado a la inmortalidad que otorga el cuerpo antropófago y, en dicho juego ceremonial, se instaura una nueva alianza con aquel que fue mi enemigo.

De esta manera, la cultura amerindia desarrollaría una estructura del pensamiento en que el enemigo se convierte en una determinación trascendental (Viveiros, 2010, p. 207). Es todo lo contrario de lo que ocurre en la tradición occidental, donde los conceptos de amistad y verdad resultan indisociables para una fundamentación del conocimiento (por ejemplo: en la filosofía) y para el ordenamiento mismo de la sociedad (por ejemplo: la idea de una comunidad sustentada por el pacto amistoso o el consenso). Desde estos criterios, la enemistad tiene un puro carácter defectivo, representa una negatividad que solamente puede socavar la cultura.

Sin embargo, en el contexto del pensamiento indígena, la alteridad radical del enemigo hace posible otra relación con el saber y otro régimen de verdad (pp. 207-208). El perspectivismo amerindio sería un *enemiguismo* (p. 208), en donde la dicotomía social interior/exterior desaparece para convertir a *lo Otro*, lo extraño o lo extranjero en una fuente de subjetivación y en un principio aglutinador de la comunidad.

Ahora bien, esta contraposición entre el paradigma occidental de la amistad-verdad y la cosmovisión caníbal del enemigo, no pretende establecer la existencia de un abismo cultural insalvable entre ambos modelos. Lo interesante del enfoque de Viveiros sobre el pensamiento amerindio, reside en que se desprende de la acusación eurocéntrica de «primitivismo», así como también del supuesto de que aquí estaríamos ante creencias originales superiores en cuanto a su concepción de las relaciones entre el hombre y la naturaleza.

No se trata, por tanto, de justificar que los indígenas tengan procesos cognitivos diferentes de los que tendría cualquier ser humano (Viveiros, 2010, p. 200). Viveiros entiende que los amerindios piensan como piensa el hombre occidental, pero aquello sobre lo que piensan y los conceptos de los que se sirven para hacerlo, marcan una diferencia sustantiva. Esto último supone ir más allá de la centralidad de los signos, las imágenes y los símbolos, para inferir una estructura conceptual que define al pensamiento indígena. Aquí se encuentra, entonces, una decisión teórica de Viveiros que es fundamental: tomarnos en serio el pensamiento indígena

como algo que no encaja en el juego de lo racional contra lo irracional. Pensar la cosmovisión amerindia como una actualización de virtualidades insospechadas de nuestro pensamiento (p. 208).

Ciertamente, se trata de un planteamiento que interpela la superioridad auto-atribuida de los saberes occidentales. De hecho, más de alguno se escandalizará con la propuesta de situar las ideas indígenas en un plano similar al que ocupan las nuestras. Sin embargo, considero valiosa la reflexión de Viveiros como una forma de experimentar los límites de nuestro propio etnocentrismo. Si, como decía Roy Wagner: «Toda comprensión de otra cultura es un experimento con la propia» (Wagner, 1981, p. 12), tal vez pueda acogerse esta perspectiva antropológica como un ensayo que sitúa a la filosofía frente a lo «no filosófico».

Las filosofías críticas del siglo XX, que cuestionan los esencialismos humanistas o las teleologías históricas, han producido diversas herramientas analíticas que deberían permitirnos desprendernos definitivamente de un eurocentrismo arraigado en nuestra tradición. Si esto fuera así, resultaría inevitable una nueva imagen del indígena que lo separe de una serie de reduccionismos que finalmente lo hacen invisible para nosotros (como las ideas del «buen salvaje», «los pueblos sin historia» o «los bárbaros»). En este sentido, podría asumirse la tesis de Viveiros como una oportunidad para experimentar la ampliación de los estrechos horizontes de un saber excesivamente etnocéntrico; como la posibilidad de abrirse al estudio de otros conceptos y otras formas de subjetividad. Pero también la tesis de Viveiros, y esto es lo que más me interesa subrayar, nos ofrece la posibilidad de pensar de otro modo la historia.

### **Pensamiento decolonial y canibalismo**

La hipótesis canibal interpela, de un modo significativo, la representación dominante del indígena, que ha caracterizado la historia del pensamiento hispanoamericano. Ésta incide de múltiples maneras en la existencia de una identidad sustantiva del indio que sobreviviría más allá de los dispositivos occidentales de dominación. Este esencialismo de la subalternidad indígena, de hecho, tiene una presencia muy relevante en la teorización latinoamericana contemporánea. Por ejemplo, en la filosofía de la liberación o en el proyecto decolonial.

En relación con el primero de estos programas teóricos, resulta muy ilustrativa la construcción que Dussel ha hecho del concepto de *trans-modernidad*. Esta noción implica el reconocimiento de que más allá de la modernidad eurocéntrica, se encontraría un potencial de humanidad decisivo para el desarrollo de una civilización futura, el cual descansaría en el sustrato cultural de los pueblos que han sido sometidos, despreciados o ignorados. En tal sentido, habría un retorno del inconsciente histórico excluido (Dussel, 2001, p. 407) que arremete contra la falsa pretensión totalizadora de la modernidad, como una enorme fuerza heterogénea que contiene el rostro de los *damné de la terre*.

Evidentemente, este argumento le permite a Dussel reafirmar el valor de las culturas indígenas originarias de América Latina, en un sentido similar al reclamo que Mignolo ha hecho de recuperar estructuras epistémicas que se derivarían de las «cosmovisiones precolombinas suprimidas» (Mignolo, 2011, p. 105). El planteamiento decolonial apuesta por una operación de auto-reconocimiento y auto-valoración de los principios culturales más propios y auténticos de los pueblos subyugados, como única alternativa para superar las falencias y asimetrías de una modernidad intrínsecamente aferrada a la violencia colonizadora. Así pues, con conceptos como *transmodernidad* o *decolonialidad* se reactiva un viejo sueño de emancipación, autenticidad, identidad y retorno de las potencias locales de la naturaleza, una utopía que ha acompañado la historia intelectual del continente americano desde las ilusiones del «arielismo» hasta el activismo indígena contemporáneo.

El problema fundamental residiría aquí en la imagen «amorosa» que se presenta del indígena precolombino. Una estrategia de adulteración histórica que recuerda la figura rousseauiana del «buen salvaje», ese sujeto apegado a la naturaleza que pone de manifiesto con su pureza la profunda potencia corruptora de la sociedad moderna. Dussel y Mignolo reducen las distintas realidades de los indígenas precolombinos a una tipología única que parece inspirarse en el paraíso perdido que Diego Rivera dibujó en su *Mercado de Tlatelolco*.

Esa perfecta forma de convivencia comunitaria de la sociedad azteca, esa imagen luminosa de una paz perpetua consumada antes de la llegada del invasor, obedecería a ideas y valores espirituales superiores del mundo indígena que se conservan y llegan hasta nuestro presente, pese a los obstáculos que supone la maquinaria destructiva del eurocentrismo. De ahí la esperanza en un retorno efectivo de las formas puras y verdaderas de lo humano, como lo creía el indigenista González Prada cuando en 1894 profetizó que un día los indígenas descenderían de las cumbres andinas para, en un apocalipsis mesiánico, revertir la historia de victimarios y de víctimas que inició la conquista (Vargas Llosa, 1996, p. 58).

Como se comprenderá, en todo este enfoque no hay ningún reconocimiento efectivo de la pluralidad indígena pasada o presente, y lo que es más inquietante: se produce una especie de *re-esencialización* de las culturas originarias que las convierte en sistemas carentes de todo devenir y en estructuras que se preservan como espacios incontaminados. No resulta extraño, por lo tanto, que dentro de este marco la descripción del pensamiento amerindio como una «metafísica caníbal» sea profundamente problemática.

Entiéndase bien, el problema no estaría en el rechazo de las supuestas implicaciones morales que tendría afirmar que la antropofagia fue decisiva en las sociedades precolombinas. Es decir, la dificultad no reside en la supuesta legitimación del poder colonial como fuerza civilizadora frente a la barbarie. Lo realmente inaceptable de la *hipótesis caníbal*, para el esencialismo indígena, residiría más bien

en que ofrece un modelo de comprensión del proceso de colonización centrado en el devenir intensivo de los cuerpos, lo cual no permite postular identidades transhistóricas y niega la existencia de territorios puros que sean ajenos a la hibridación. En efecto, podríamos considerar que el sujeto colonizado *deviene-otro* «a través de la incorporación de las formas de subjetivación, los modos de producción y los arquetipos deseantes del colonizador» (Chaparro, 2013, p. 268), en una dinámica que no puede ser explicada sólo desde el ángulo de la violencia.

Ciertamente, los actos de colonización obedecen a dispositivos de poder etnocéntricos y subalternizadores, pero sus resultados no pueden ser interpretados de igual forma si la alteridad sobre la cual se inscriben se autodefine desde un paradigma cultural de la identidad o de la diferencia. En el caso de las sociedades amerindias, las derivaciones metonímicas del acto canibal y los modos de subjetivación antropofágica, explicarían el mimetismo y la hibridación de los procesos culturales desarrollados desde la época de la conquista española. Así, por ejemplo, no sería lo mismo analizar la producción del «alma indígena» mediante el dispositivo de evangelización del siglo XVI, si consideramos dicho proceso como la pura coerción que se ejerce sobre una identidad sustantiva, o si lo entendemos como un simulacro en que se efectúa una transmutación de aquellos bienes simbólicos que se persigue imponer.

Desde este último punto de vista, la descripción canibal del pensamiento indígena precolombino, permitiría introducir una perspectiva complementaria del proceso colonizador, que relativiza la centralidad del gesto de la violencia y del acto de imposición de una cultura sobre otra. Este nuevo punto de vista haría posible una interpretación del evento colonizador como una específica modalidad de realización de la pulsión predatoria, una paradójica actualización de la «vivencia del jaguar» que devora los códigos culturales del conquistador y acaba transformándose.

Sostenemos, por tanto, que establecer las características del pensamiento amerindio acerca de la alteridad, representa una cuestión clave para comprender todo lo que estaría involucrado en la compleja historia de la colonización americana. Si en la cultura amerindia se experimenta al *Otro* como una materialidad plástica que puede ser incorporada a través de procedimientos rituales, nada nos predispone a pensar que la intervención conquistadora castellana gatille exclusivamente una defensa radical de la identidad. Por el contrario, todo hace suponer que existe una sincronía entre la penetración colonizadora y una cosmovisión conquistada que está orientada a la diferenciación.

En este punto, resulta relevante la descripción de la conquista de América como un proceso de *sobre-codificación* (Chaparro, 2013, p. 137), en donde la consistencia del sistema de signos impuesto sobre la sociedad indígena generó efectivamente una destrucción de los códigos arcaicos, pero también una suplantación, inversión, modificación y/o sincretismo de las estructuras simbólicas. Este es el

planteamiento de Gruzinski quien sostiene, por ejemplo, que la desaparición del sistema social azteca no trajo consigo una disolución de la economía general del sacrificio (Gruzinski, 1991). Dicha pervivencia de creencias y prácticas antiguas, según el historiador francés, explicaría un proceso de «colonización del imaginario» que dota de sentido las diversas manifestaciones sincréticas del México colonial. Sin embargo, la tesis de una dinámica de *sobre-codificación* durante la época colonial que determinaría la existencia de una guerra simbólica, continúa siendo un punto de vista excesivamente apegado a los criterios de una racionalidad moderna occidental.

Ciertamente, la colonización constituye un proceso de transformaciones culturales en que se produce una revisión, reoperación o recodificación a partir de la subsistencia de códigos indígenas, pero este enfoque excluye lo que propiamente significa para el pensamiento amerindio el hecho mismo del cambio o el devenir. Las complejas dinámicas de modificación social y cultural que involucra la conquista y colonización de América, no sólo pueden ser leídas como cambios en las formas de representación o mutaciones en los modos de pensar. Como afirma Viveiros, para los indios no son las ideas o los puntos de vista los que cambian, sino más bien los cuerpos (Viveiros, 2010, p. 284).

El cambio, entonces, dentro de una dinámica de colonización, no se referiría a que los indios comiencen a pensar diferente. Esto más bien se correspondería con el modelo eurocéntrico de colonización, el cual depende significativamente de la idea de una conversión espiritual. Los indígenas realmente se convertirían «en otros» porque sus cuerpos abandonan los hábitos de la vida amerindia: el tipo de comida, las costumbres relativas a la bebida y la vestimenta, las marcas y decorados de la piel o el cabello, la vivencia de la sexualidad, etcétera.

Aquí la pregunta fundamental sería: ¿no resulta significativo, para una comprensión de la colonización, tener presente cómo los indígenas conciben el cambio? De la misma manera que defendemos que el pensamiento amerindio sobre la alteridad cultural o el enemigo, nos proporciona un concepto más complejo del espacio de interacciones entre colonizadores y colonizados, consideramos que resulta decisivo que dicho pensamiento entienda al cuerpo como el lugar privilegiado de la variación y la multiplicidad. Ambas cuestiones: la experiencia sobre la alteridad y el significado del cambio, remiten a la estructura caníbal como una clave del mundo indígena que pone de manifiesto la matriz eurocéntrica que subyace en la defensa decolonial de la identidad.

Viveiros ha expuesto con mucha claridad la incompatibilidad entre la estructura caníbal y una concepción identitaria. A partir del análisis de los ceremoniales practicados por los Tupinambá en siglo XVI, concluye que el canibalismo no es una absorción del *Otro* que se incorpora como una parte integrante de mi identidad. Se trata, por el contrario, de una forma de salir de sí mismo, de transformarse

en *Otro* (Viveiros, 2010, p. 267). El acto antropófago no anula la diferencia o la alteridad radical que enfrenta, sino que la reposiciona en una interioridad que se modifica simultáneamente (p. 274). La diferencia exterior no desaparece cuando es devorada, pervive en un interior que se convierte en algo *Otro*.

En tal sentido, el canibalismo ofrecería un modo para pensar el proceso de *sobre-codificación* característico de la colonización, no como la imposición violenta de una identidad que excluye otras identidades que permanecen silenciadas u olvidadas, ni tampoco como la producción de mestizajes y mezclas en medio de las cuales se conserva un resabio de identidades ancestrales. La *hipótesis canibal* permite ir más allá de estos relatos que se centran en el privilegio del invasor como agente de todos los procesos, para vislumbrar el papel activo del indígena que encara una diferencia radical que irrumpe en su horizonte existencial.

Mi tesis es que, frente a dicha diferencia, el pensamiento amerindio no apela a una defensa de la identidad ni tampoco la retiene de algún modo en la dinámica de asumir e incorporar nuevos y extraños códigos. Lo único que cabría desprender desde la estructura canibal sería el gesto de habitar esa diferencia, el acto de ser ella misma pero no simplemente reproduciéndola. La diferencia se incorporaría no para seguir afirmando pese a todo un «Yo», ni para que el sujeto se vista con los ropajes de la identidad hispánica, sino para transformarse en un *Otro* que no es el indio ni tampoco el español.

Desde este prisma, podría calificarse el proceso de colonización como un juego de aparentes victorias y derrotas que en el fondo no son tales. Las estrategias de subjetivación implementadas por el poder hispánico resultaron en gran medida fallidas y, no obstante, ninguna identidad indígena se conservó intacta y pura. Ambas circunstancias fueron posibles porque lo que estaba en liza era una creación de la diferencia que se veía paradójicamente reforzada e intensificada por una maximización de los gestos de enemistad y los actos de dominación de los invasores castellanos. La potenciación del enemigo solamente podía traer consigo una vivencia más dramática de la alteridad y la diferencia, y con ello una radicalización del pensamiento canibal que la enfrentaba. La guerra de la colonización fue una gigantesca e interminable ceremonia canibal.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> La conexión entre colonización y canibalismo, aquí expuesta, no pretende ser una *metáfora* de los procesos de transformación cultural que se produjeron en América durante los siglos XVI y XVII. Ciertamente, como lo prueba el trabajo de Carlos Jáuregui (2008), la cuestión canibal puede abordarse desde un enfoque semiótico, como un *tropeo* cultural que se desplaza a través de los siglos y de acuerdo con distintos registros (etnográfico, literario, estético, etcétera). Este sería, por ejemplo, el uso que Andrade hizo de la *antropofagia* como un *tropeo* que permite definir la *brasilidade* desde el acto de consumir y deglutir bienes simbólicos europeos (2008, p. 39). Sin embargo, sería un error suponer que el canibalismo representa solamente una construcción discursiva que se formula desde una racionalidad europea y con el objetivo de dotar de sentido a una radical alteridad. El canibalismo, como hemos intentado mostrar en este artículo, constituye también un *sistema simbólico amerindio*, que históricamente ha sido desatendido en los estudios sobre el proceso de la colonización, y que la propia invención del *tropeo canibal occidental* ha ocultado.



En este sentido, sí hay una verdad histórica del canibalismo, que la historiografía puede explorar a partir de las fuentes etnográficas o arqueológicas, y tomando como criterio la contextualización de las prácticas indígenas. La hipótesis canibal excede el ámbito de la *metaforización*, porque pretende nombrar la especificidad de la experiencia que el indígena realiza de la alteridad, su representación del enemigo y su concepto respecto a la transformación cultural. Esto no quiere decir que el canibalismo sea un principio operativo general transhistórico, que establezca la identidad sustantiva del indígena americano. Se trata más bien de todo lo contrario: de constatar los límites del pensamiento identitario cuando intentamos analizar la estructura del «encuentro» entre españoles e indígenas, centrando nuestra mirada en el punto de vista de los amerindios.

Esto último nos conduce a algunas conclusiones importantes que afectan al pensamiento decolonial. En primer lugar, como ya hemos sugerido, la decolonialidad no podría concebir adecuadamente al indio ni explicar satisfactoriamente la colonización porque desconoce la estructura del pensamiento caníbal. De esta manera, se suma a una larga tradición del pensamiento latinoamericano que, como plantea Viveiros, realmente nunca ha valorado el pensamiento indígena. La apuesta del indigenismo por un paradigma identitario, sería una suerte de «expropiación simbólica» que se genera como consecuencia de la construcción artificial del indígena precolombino y de la proyección del mismo al presente.

La opción decolonial habla en nombre de la subalternidad indígena, en un ejercicio de ventriloquía que no solamente adultera la diferencia más radical de las antiguas cosmovisiones amerindias, sino que también vulnera el devenir específico de las culturas originarias. De hecho, las demandas actuales de las poblaciones indígenas no se corresponden con la reivindicación de valores ancestrales suprimidos, ni representan exigencias completamente ajenas a la racionalidad moderna y a otros sectores pauperizados de la sociedad, como los campesinos, los obreros o las personas sin trabajo. En los cinturones de pobreza que rodean las metrópolis latinoamericanas y donde existe una importante población indígena, no se sueña con la recuperación de un sustrato cultural de creencias arcaicas. Se aspira más bien a poder acceder a una modernidad, prometida desde hace mucho y que contendría los ideales de igualdad social y democracia.

En suma, el desafío que se desprende del estudio del pensamiento amerindio aquí expuesto, consistiría en «descolonizar» una demanda de descolonización que circula en el pensamiento latinoamericano, y que reivindica tanto el elemento identitario como la interpretación de la colonización en términos de una violenta alteración de los puntos de vista y las cosmovisiones de una alteridad radical. Un concepto de la historia que no acepta la irreductibilidad del *Otro*, imponiéndole el rostro familiar de la víctima, del oprimido o del pueblo. Frente a esto, emerge la «mirada del jaguar» y la inquietante ley que proclama: «Sólo me interesa lo que no es mío» (Andrade, 1990, p. 47). Desmesura última del deseo que anhela lo extraño.

## Referencias

- Andrade, O. (1990). *A utopía antropofágica. Obras Completas*. Sao Paulo: Globo.
- Certeau, M. de (2007). *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Madrid: Katz.
- Chaparro Amaya, A. (2013). *Pensar canibal. Una perspectiva amerindia de la guerra, lo sagrado y la colonialidad*. Madrid: Katz.
- Clastres, P. (2010). *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Virus.
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Forte, J.M. (2015). Derecho de guerra, esclavitud natural y caza de hombres en las polémicas de Ginés de Sepúlveda, en: Abraldes, D. (Coord.). *Ideas que cruzan el Atlántico: Utopía y modernidad latinoamericana*. Pp. 15-34. Madrid: Escolar y Mayo.
- Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jáuregui, C.A. (2008). *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid: Iberoamericana.
- Las Casas, B. de (1992): *Apologética historia sumaria*, Madrid: Alianza.
- Lévi-Strauss, C. (2006). *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós.
- Mignolo, W. (2011). *El vuelco de la razón. Diferencia colonial y pensamiento fronterizo*. Buenos Aires: Del Signo.
- Restall, M. (2004). *Los siete mitos de la conquista española*. Barcelona: Paidós.
- Sloterdijk, P. (2000). *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- Staden, H. (1983). *Verdadera historia y descripción de un país de salvajes desnudos*. Barcelona: Argos.
- Tapia, A. de (1971). *Relación sobre la conquista de México*. México: Porrúa.
- Todorov, T. (2010). *La conquista de América. El problema del otro*. Madrid: Siglo XXI.
- Vargas Llosa, M. (1996). *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas canibales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz.
- Wagner, R. (1981) *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press.