

**GENTE QUE COME GENTE: A PROPÓSITO
DEL CANIBALISMO, LA CAZA Y LA
GUERRA EN LA AMAZONÍA**

*People Who Eat People: On Cannibalism,
Hunting, and war in the Amazon*

LUIS CAYÓN *

Universidad de Brasilia · Brasil

*luiscayon@hotmail.com

Artículo de investigación recibido: 16 de noviembre del 2011 · aprobado: 22 de enero del 2012

RESUMEN

Este artículo resalta el papel del canibalismo en algunas teorías sobre las sociedades amazónicas y presenta el material etnográfico makuna sobre el asunto. A partir de la idea de Eduardo Viveiros de Castro de que el canibalismo es un operador socio-cosmológico, se entiende que para los makuna el canibalismo funciona como un marcador que, de acuerdo con la negación o la afirmación de la reciprocidad, define las relaciones sociales posibles. A través del análisis de la categoría *masā bari masā* (gente que come gente) se busca demostrar que el canibalismo se expresa de manera simbólica en el chamanismo, presentando una cara destructiva asociada con la guerra y una cara regenerativa asociada con la caza. El artículo sitúa a las sociedades del noroeste amazónico en las discusiones contemporáneas sobre el tema.

Palabras clave: *canibalismo, makuna, noroeste amazónico, tukano oriental.*

ABSTRACT

The article highlights the role of cannibalism in some theories regarding Amazonian societies and provides Makuna ethnographic materials on the issue. Eduardo Viveiros de Castro's idea that cannibalism is a socio-cosmological operator makes it possible to understand that for the Makunas, cannibalism functions as a marker that defines potential social relations, depending on the negation or affirmation of reciprocity. Through the analysis of the *masā bari masā* (people who eat people) category, the paper seeks to show that cannibalism is expressed symbolically in shamanism, showing a destructive face associated with war and a regenerative face associated with hunting. Thus, the article situates the societies of the northwestern Amazon in the context of contemporary discussions of the issue.

Keywords: *cannibalism, Makuna, Northwestern Amazon, Eastern Tukano.*

Situar al canibalismo como un problema antropológico es una tarea compleja, ya que ha sido estudiado desde muchas perspectivas que lo vinculan con diferentes temas: el canibalismo suele verse en relación con el sacrificio y el contexto ritual, con el mantenimiento de la relación de unidad entre el grupo social y sus ancestros, con la construcción de la alteridad, con el acceso a proteínas y con el comportamiento agresivo de nuestra especie; la literatura antropológica también ha hecho referencia a una práctica discursiva de dominación colonial, a problemas psicoanalíticos, a elaboraciones simbólicas, a prácticas guerreras y funerarias, a conceptos y categorías cosmológicas fundamentales de diversas sociedades, o, simplemente, a la ilusión fantasmagórica de su existencia, entre otras cosas.

Tampoco podemos olvidar que el canibalismo ha sido usado políticamente, puesto que, desde la invención del término, a finales del siglo xv, y dada su rápida difusión en los relatos de los cronistas europeos, su supuesta práctica ha sido atribuida a muchos pueblos a lo largo y ancho del planeta, hasta convertirse en un rasgo característico e incuestionable de los “salvajes”, a semejanza de lo que había ocurrido con la “antropofagia” de los “bárbaros” desde los tiempos de Heródoto. Así, el canibalismo se volvió un separador ontológico que diferenció a una humanidad verdadera y civilizada de una humanidad inferior y caníbal que, para las nacientes potencias coloniales, podría ser aniquilada, esclavizada o transformada en procura de su conversión a la “civilización”. Esto no excluye que la mayoría de las sociedades indígenas, si no todas, también se reconozcan como la verdadera o mejor humanidad, y se refieran a sus vecinos y enemigos como caníbales; casi siempre, parafraseando a Clastres (1995), el caníbal es el Otro.

Si bien es cierto que muchos de los aspectos anteriormente descritos pueden mezclarse para señalar direcciones importantes en procura de comprender el fenómeno, otros deben ser descartados, puesto que conviene diferenciar analíticamente el canibalismo de la antropofagia (aunque muchas veces se usen como sinónimos): en términos amplios, el primero es comer a un congénere, mientras que el segundo es el mero acto de comer carne humana como alimento. Esto destaca la importancia del canibalismo como práctica socio-cultural y no como práctica alimenticia. A diferencia de la antropofagia, el canibalismo implica una variedad de significados, prácticas y relaciones sociales,

que se suelen encontrar en la literatura etnográfica bajo distinciones entre prácticas tipificadas como endocanibalismo y exocanibalismo, canibalismo funerario y canibalismo guerrero, canibalismo simbólico y canibalismo literal, entre muchos otros. Como puede verse, es un fenómeno complejo y amplio que presenta múltiples caras y que puede analizarse desde diferentes perspectivas.

En el año 2005, el antropólogo Gananath Obeyesekere publicó *Cannibal Talk: The Man-eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas*¹. Se trata de la compilación de una serie de artículos cuyo objetivo es explicarnos algunos aspectos fundamentales del canibalismo a partir de fuentes documentales. Si bien es cierto que el libro podría tomarse como una continuación de su debate con Marshall Sahlins², Obeyesekere no pretende discutir directamente los argumentos de Sahlins sino explicar las razones por las cuales los europeos siempre estuvieron obsesionados por el canibalismo de los nativos en los mares del Sur.

No deja de ser llamativo el hecho de que Obeyesekere acuda a una interpretación psicoanalítica y representacionista —tan poco satisfactoria— para explicar el canibalismo, situándolo como una práctica discursiva; sobre todo si se tiene en cuenta la importancia que el canibalismo tiene dentro de la etnología de las tierras bajas de Suramérica, como han mostrado un sinnúmero de trabajos etnográficos. Guiado por tal insatisfacción y por las reflexiones que me produjo, decidí realizar una revisión bibliográfica general sobre el tema en la Amazonía, para criticar la posición de Obeyesekere y para contextualizar de manera inicial mi información etnográfica sobre los makuna, un grupo tukano oriental del noroeste amazónico.

Haré, entonces, una discusión de los planteamientos de Obeyesekere a la luz de los trabajos clásicos de Florestan Fernandes y Eduardo Viveiros de Castro sobre el canibalismo entre los tupí. Pretendo mostrar que, como señala Viveiros de Castro (1986, 1992), el canibalismo es ante todo un operador socio-cosmológico: un mecanismo que, en

1 Para una reseña de este libro véase Cayón (2005).

2 Debate surgido a partir de los argumentos de Obeyesekere en *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific* (1994) en relación con *Islands of History*, de Sahlins (1987); la respuesta de Sahlins fue *How "Natives" Think: About Captain Cook, for Example* (1996).

términos estrictamente analíticos, articula la dimensión sociológica con la dimensión cosmológica, pues en muchas sociedades indígenas estas dimensiones no constituyen dominios autónomos y separados. Luego presento el trabajo de diferentes amazonistas para ilustrar la variedad de posibilidades y de significados del canibalismo en este contexto. Esto me permite ubicar la información etnográfica sobre los makuna. Vale la pena aclarar que en este artículo no pretendo hacer una discusión teórica sobre las corrientes actuales de la etnografía amazónica ni analizar las implicaciones que mi material tendría para ellas, ya que eso implicaría, además de un espacio mayor, otro tipo de reflexiones y elaboraciones; por ahora, solo se trata de contextualizar el problema.

EL CANIBALISMO COMO OPERADOR SOCIO-COSMOLÓGICO

A partir de la deconstrucción y restauración de las continuidades y quiebras entre la cultura tradicional o precolonial, en especial la de los maori, y la llegada de los blancos —analizadas en diarios y relatos de viaje que describían al canibalismo como una realidad en los mares del Sur—, Obeyesekere (2005) intenta probar que el canibalismo puede verse como una proyección europea del Otro y que, como tal, se deriva del discurso occidental sobre el Otro.

Obeyesekere distingue el canibalismo de la antropofagia: el primero es discursivo, mientras que la segunda es una práctica asociada al sacrificio humano. Al situar al canibalismo como práctica discursiva, el registro etnográfico estaría lleno de fantasías como el endocanibalismo, que no sería más que un tipo de antropofagia mortuoria. Esto sugiere que el canibalismo estaría enmarcado dentro del “salvajismo” —una suerte de “orientalismo”—, que construyó, desde la mirada europea, tanto positiva como negativamente, al “salvaje” en todo el planeta.

Tal construcción fue posible a partir de las navegaciones y exploraciones de los nuevos mundos descubiertos por los europeos desde el siglo xv. Ellos cargaban sus propios temores y todo su inventario medieval de seres monstruosos y fantásticos, así como las memorias del tratamiento público dado a los prisioneros en Europa, en donde descuartizamientos y torturas brutales hacían parte de la vida cotidiana. La preocupación occidental por el canibalismo estaría asociada con las tradiciones europeas, incluidas las griegas y las cristianas, que habrían

formado unos “mitemas circulantes”³ que serían aplicados indistintamente a los nativos de cualquier parte del globo. Dichos mitemas serían transferidos a la acción para reproducir reacciones miméticas o imitativas en los otros. Al transferir a los nativos dichos temas recurrentes, en el contexto de ansiedad producido por los nuevos contactos, se creó una imaginación paranoica que convirtió en canibalismo prácticas como el sacrificio.

Adicionalmente, Obeyesekere sugiere que la antropofagia en gran escala fue en dos sentidos resultado del contacto: en primer lugar, los nativos crearon contradiscursos sobre el canibalismo, presentándose como caníbales dentro de un proceso de *self-primitivization*, para defenderse de los europeos; por otra parte, la inserción de los maori dentro del orden capitalista, por el intercambio de armas de fuego por cabezas trofeo (para museos y coleccionistas europeos), habría producido una antropofagia indiscriminada, que contrastaba con la institución del sacrificio maori, lo que secularizó la antropofagia sacrificial, sobre todo porque llevó al consumo de blancos. Al comer europeos hubo un quiebre en el antiguo orden simbólico del sacrificio, en el que las víctimas sacrificiales eran comidas como un acto sacramental; esto provocó la pérdida de las regulaciones que ordenaban el sistema sacrificial, compartido con otras sociedades polinesias.

El argumento de Obeyesekere, a pesar de analizar de manera coherente el material disponible y de hacer ciertas conexiones interesantes, es ingenuo al ubicar la génesis del canibalismo en el campo de las ansiedades y del temor, desconociendo el uso político del término *caníbal* para justificar la dominación colonial; de hecho, las potencias

3 Obeyesekere se refiere a temas míticos o a fragmentos y piezas de representaciones culturales que forman parte de la memoria cultural y están incorporados en la consciencia pública a través de historias, folclore y representaciones periodísticas. El autor interpreta la reproducción de estos mitemas en formas de violencia colectiva como mitemas flotantes en un campo de ansiedades. Desde la mirada freudiana, las ansiedades son producidas por el peligro o el miedo, sea a agentes externos o a agentes internos. De esta forma, los mitemas flotantes y las ansiedades libre-flotantes están intrínsecamente conectados y surgen en el campo de la conciencia en contextos específicos, particularmente de violencia de masas. Dichos fragmentos de memoria flotante dentro del campo de la consciencia pueden coexistir con profundas motivaciones de cuño freudiano, como el temor a la castración, o sea a la mutilación del propio cuerpo, la cual explicaría la práctica de la decapitación, cuyas bases estarían en la violencia masculina y las ansiedades por el miedo a la castración.

europas de la época siempre usaron las acusaciones de canibalismo en sus colonias como justificación para la expansión y el dominio. Su argumento cae inevitablemente en contradicción: en primer lugar, reduce las posibilidades del consumo de carne humana entre los nativos a un contexto sacrificial con connotaciones sacramentales, en el que se reafirmaba una comunidad consubstancial; una comunidad que al ingerir una sustancia consagrada comparte la misma sustancia o naturaleza esencial: la carne. Así, lo importante es el acto de comer y no el significado que tendría la consagración de la víctima, para usar un término del esquema maussiano del sacrificio.

Esto no le permite a Obeyesekere superar la diferencia elemental entre canibalismo y antropofagia: al entender que la “antropofagia sacrificial” se desacralizó por el contacto, dando paso a una antropofagia indiscriminada, estaría esencializando la presencia colonial, reduciendo la resignificación de las prácticas nativas y subestimando la importancia del sacrificio. Como la antropofagia y el sacrificio “tradicionalmente” estaban conectados, al proponer que el canibalismo es discursivo Obeyesekere elimina la importancia socio-cultural y cosmológica que podría tener para los maori lo que él llama *antropofagia sacrificial*. Usando los argumentos del autor, solo como otra opción interpretativa, podríamos preguntar si el canibalismo, más que el resultado de la desarticulación del aparato sacrificial, no sería la expansión del mismo; esto es, si los indígenas debieron encarar el contacto con los blancos desde sus propios parámetros cosmológicos, como atestiguan innumerables sociedades indígenas, y no como simples sujetos pasivos de la acción colonial. Digamos, entonces, que los maori enfrentaron a los ingleses tanto con mosquetes como con el poder de sus armas rituales.

Algo más de medio siglo antes de la publicación del libro de Obeyesekere, y también usando fuentes documentales, Florestan Fernandes (1970) escribió una extensa monografía para explicar el canibalismo entre los tupinambá a partir de su relación con el sacrificio, la guerra y la estructura social. Vale la pena recordar que los tupinambá se convirtieron en el ejemplo prototípico del canibalismo para la Europa del siglo XVI, después de la publicación del relato de Hans Staden en 1557. En dicho relato, Staden describe las prácticas de guerra, captura, cautividad, muerte ritual y consumo de enemigos que

ocurrían en las aldeas tupinambá, datos confirmados y ampliados por otros cronistas. La búsqueda de explicaciones sociológicas para dichas informaciones llevó a Florestan a realizar un trabajo monumental en el cual analiza la función social de la guerra.

Según Fernandes, los factores de cohesión interna del sistema social eran de naturaleza mágico-religiosa, y se valían de la guerra para conformar y preservar el patrón tribal de solidaridad social. Como en el tejido social de los diferentes grupos relacionados con los tupinambá, la captura de enemigos para su posterior muerte y consumo era una práctica corriente, puesto que se hacía necesaria la recuperación mística de los muertos del propio grupo. Al ser devorados por sus enemigos, la substancia del pariente muerto quedaba depositada en quienes lo comían, al tiempo que el grupo devorador adquiría cierto dominio mágico sobre la aldea “vencida”. Buscar la venganza, que también era demandada por el pariente muerto, era un imperativo para restablecer el equilibrio social⁴. Así, la guerra estaba orientada hacia la recuperación de dicho equilibrio y se centraba en la captura de algún enemigo, que luego debía ser consumido por los parientes del muerto para recuperar la substancia perdida.

De esta forma, el proceso de recuperación mística solo era posible por medio del sacrificio humano. Fernandes usa el modelo de sacrificio de Hubert y Mauss para explicar que la víctima (el enemigo) se identificaba con el pariente muerto, ya convertido en una entidad sobrenatural, por medio del principio de magia simpática frazeriano; así, el sacrificio restituía la integridad del espíritu del pariente muerto y restablecía su comunicación con la colectividad; también, el consumo canibalístico de la víctima devolvía la autonomía mágica de la aldea frente a sus enemigos, al tiempo que les daba dominio sobre ellos. A su vez, el sacrificador (quien era el único miembro de la comunidad que no comía carne de la víctima, sino que iniciaba un resguardo ritual) accedía a nuevos nombres que le permitían alcanzar y/o mantener un estatus alto dentro del orden social gracias a la objetivización y rutinización del carisma, en el sentido weberiano, derivado del sacrificio.

4 Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro (1990) hacen un análisis brillante sobre la venganza como fundamento de la reproducción social entre los tupinambá.

Es evidente que el argumento de Fernandes presupone una estructura social bastante rígida, la cual forma una totalidad que necesita permanecer en equilibrio para su perpetuación. En ese sentido, el sacrificio y el canibalismo son meros mecanismos que tienen la función de restaurar el equilibrio de la estructura social mediante la reincorporación de la substancia del pariente muerto, calmando su sed de venganza para que la esfera sobrenatural no cause dificultades a la colectividad, y para que esta recupere su autonomía. Al igual que en el argumento de Obeyesekere, el canibalismo y el sacrificio quedan desprovistos de sus significados culturales y cosmológicos, aunque Florestan tiene la ventaja de rescatar algunos aspectos sociológicos. Sin embargo, el canibalismo queda subordinado al sacrificio humano, reduciéndolo a una forma de restablecer los lazos armónicos entre los vivos y los muertos del mismo grupo.

Es claro que en las explicaciones de Obeyesekere y de Fernandes se puede percibir que existen lógicas y significados peculiares dados al canibalismo, que les son imperceptibles, quizás por trabajar las fuentes documentales sin tener un referente etnográfico contemporáneo. En ese sentido, los planteamientos de Viveiros de Castro (1986, 1992) conducen a reflexiones en otros niveles; esto es resultado de su idea de entender el canibalismo como un operador que articula la sociología y la cosmología. A partir de su trabajo entre los araweté, un pueblo de lengua tupí, Viveiros de Castro mantiene un diálogo con los datos de los cronistas de los tupinambá (incluido el trabajo de Fernandes) y con otros etnógrafos; así analiza la importancia del canibalismo dentro de la matriz socio-cultural tupí-guaraní.

A diferencia de los tupinambá, que comían a sus prisioneros, los araweté postulan que los *maï*, sus dioses, son concebidos como caníbales que devoran a los muertos para transformarlos en inmortales, en divinidades. Según Viveiros de Castro (1992), el canibalismo divino posibilita el alcance de la inmortalidad e implica que los humanos muertos se conviertan en esposos y esposas de los *maï*. Cosmológicamente hablando, los vivos afirman que los *maï* son sus suegros, pero sociológicamente corresponden a sus cuñados; esto quiere decir que, en realidad, los *maï* son los afines y que el canibalismo hace posible la alianza entre el cielo y la tierra. Por ello, Viveiros de Castro asegura que la sociedad araweté tiene una organización

dualista, asimétrica y diacrónica, que en esencia es su estructura social, pues la idea de sociedad se completa en el nivel de la cosmología. Esta sociedad está compuesta por una mitad terrestre y otra celestial, vinculadas por la alianza matrimonial, en la que los humanos ofrecen parejas y comida a sus cuñados caníbales y a cambio reciben canciones, un ideal de inmortalidad y su vida presente. Así, el canibalismo divino transforma humanos en divinidades al tiempo que humaniza a los dioses, los socializa.

Viveiros de Castro (1986) señala que en el caso del canibalismo tupinambá debe entenderse que el prisionero enemigo era una prestación matrimonial: así, el cautivo mantenía una relación especial con su futuro matador, pues podía ser entregado como esposo para alguna de las hijas o hermanas del matador. También es importante indicar que en la sociedad tupinambá un hombre solo podía acceder a una mujer si ya había matado ritualmente a algún enemigo, y que la única manera de huir de la residencia uxorilocal era ofrecer enemigos a los cuñados; por ello, el ideal era convertirse en un jefe poderoso, aquel que tenía más esposas e hijos porque había matado más enemigos, para tener un patrón de residencia virilocal y yernos a su servicio. De esa forma, la guerra se inscribía directamente en el sistema de matrimonio y residencia: el enemigo se convertía en afín y servía para crear o consolidar las relaciones entre hombres y mujeres, padres e hijos, afines y amigos; por lo tanto, los enemigos eran el nexo central de la sociedad. Viveiros de Castro afirma que las ceremonias caníbales mostraban la unidad contra los enemigos del momento e implicaban el comportamiento jaguar de la sociedad.

Ahora bien, si en el canibalismo divino araweté y en el canibalismo terrenal tupinambá no se está consumiendo la substancia del Otro, del enemigo, ¿qué es lo que se come? Viveiros de Castro asegura que lo que se consume es una relación; lo que se come es la posición del enemigo y se incorpora la enemistad, puesto que la verdadera sociedad implica esencialmente la posición del enemigo. Dicha posición es fundadora y creadora de lazos sociales. Por ello, el canibalismo es un operador de transformaciones socio-cosmológicas. Más que identificación con el devorado (el argumento de Florestan lo sustenta en relación con un ancestro fallecido recientemente), el canibalismo es,

ante todo, alteración, un *devenir* otro, es tener al Otro como destino (Viveiros de Castro, 1986)⁵.

EL CANIBALISMO EN LAS SOCIEDADES AMAZÓNICAS

A pesar de que se podría criticar el trabajo de Viveiros de Castro por el hecho de generalizar o “inventar”, en el buen sentido, una visión etnográfica de los tupí-guaraní, los aportes de su trabajo sobre el canibalismo (tanto como los posteriores desarrollos de conceptos como perspectivismo o afinidad potencial [1996, 2002]) son invaluable para el análisis de las sociedades amazónicas. Es importante aclarar que en sus trabajos iniciales Viveiros de Castro no pretendió hacer una generalización sobre el fenómeno del canibalismo; más bien, sugiere una forma de analizarlo, lo cual resulta bastante útil para estudiar otras sociedades y cosmologías amazónicas, o cualquier sociedad en la que el canibalismo esté presente de una u otra forma. Entender el canibalismo como un operador socio-cosmológico permite sugerir conexiones nuevas con la alianza y la afinidad, con la reciprocidad, con actividades como la caza y la guerra, con el chamanismo, con la producción de personas y cuerpos, con la constitución de unidades sociales y con la diferenciación entre categorías ontológicas.

Vale la pena aclarar que las ideas de Viveiros de Castro atendieron al llamado de Lévi-Strauss (1984), quien propuso estudiar la noción de canibalismo sin investigar el porqué de su práctica sino su reintegración en un campo semántico más amplio. En dicho campo se inscriben otros estados que el canibalismo transforma de manera externa (p. e., las relaciones políticas y las relaciones de parentesco), tanto como de manera interna (p. e., como los rasgos culturales definibles por asociaciones derivadas). De hecho, Lévi-Strauss sugirió una conexión entre el canibalismo y las relaciones entre grupos dadores y receptores de mujeres.

No pretendo discutir las diferencias ni identificar las corrientes teóricas entre las interpretaciones de varios especialistas de la región; solo quiero mostrar la amplitud y variedad de las conexiones temáticas en las que se inserta el canibalismo como operador sociocosmológico en las sociedades amazónicas. Al analizar mi información etnográfica

5 Para ver las implicaciones filosóficas que encuentran en estos argumentos su origen, véase Viveiros de Castro (2010).

deseo hacer una exploración e interpretación inicial de las conexiones que ella me ofrece. Quiero entender la relación que existe entre matar y comer, involucrando la relación entre canibalismo, predación⁶, guerra, cacería, muerte y la clasificación socioontológica de los seres que habitan el cosmos. De alguna manera, todos esos temas, así como otros que tienen que ver con la producción del parentesco y las personas, están presentes en los autores que voy a presentar. En ese sentido, podríamos decir, en consonancia con Viveiros de Castro, que para las sociedades y cosmologías amazónicas existe un principio estructural que involucra una idea de predación ontológica relacionada con la construcción y concepción de la afinidad.

Es interesante mostrar, en esa dirección, el clásico argumento de Clastres (2004), porque fue elaborado antes de que estos problemas tomaran en cuenta la etnografía amazónica; a pesar de que no habla exactamente de predación, da un lugar privilegiado a la guerra. Para Clastres, la lógica de la sociedad primitiva, hablando de los grupos amazónicos, es una lógica de lo centrífugo y una lógica de lo múltiple, pues la dispersión de las unidades sociales tiende a multiplicarse por procesos de fisión y no está en búsqueda de unificación. La guerra es la institución que garantiza y expresa dicha lógica, ya que es el principal medio sociológico para promover la fuerza centrífuga de la dispersión contra la fuerza centrípeta de la unificación; por ello, la sociedad primitiva es una sociedad contra el Estado.

Al criticar los discursos naturalista, economista y sobre el intercambio para analizar la guerra —la cual se explica como resultado, respectivamente, de un comportamiento agresivo, considerado como natural en la humanidad, de la escasez de bienes materiales disponibles entre grupos movidos por necesidades, o de transacciones comerciales no exitosas—, Clastres asegura que la guerra prevalece sobre la alianza y el intercambio porque hace parte de la estructura de la sociedad primitiva. Esto quiere decir que la guerra implica una división de los Otros en aliados y enemigos, siendo que el enemigo engendra la figura del aliado; allí, la alianza es una táctica sociopolítica que hace posible

6 Aunque el término *predation* se traduzca correctamente en español como ‘depredación’, opto por el neologismo *predación* para hacer referencia exclusiva a la relación entre un cazador y su presa, que es de lo que exactamente están hablando las teorías.

el intercambio de rituales, bienes y mujeres. Los intercambios matrimoniales entre grupos son un medio de concluir o reforzar una alianza política para enfrentar a los enemigos. Mientras que para Lévi-Strauss la alianza y el intercambio hacen parte de un principio de reciprocidad generalizado, y la guerra es la negación o fracaso del mismo, para Clastres la guerra es la que explica el intercambio y la alianza.

Albert (1990), resaltando la importancia de la cosmología para entender la guerra, afirma que entre los yanomami esta debe ser entendida en el contexto de un complejo cultural que tenga en cuenta la clasificación de las distancias sociopolíticas, la teoría de la agresión física y sobrenatural, y el sistema de intercambios simbólicos a través de los rituales funerarios y de guerra. Estas son las dimensiones de la guerra como una institución social. Dichas construcciones ideológicas e institucionales poseen su propia autonomía ontológica y no pueden ser reducidas a meros productos de otro orden de la realidad.

Albert (1992) señala entre los yanomami la existencia de un espacio sociosimbólico intercomunitario en el que hay diferentes esferas de alteridad: un conjunto graduado de relaciones de reciprocidad matrimonial, económica, política, ritual y simbólica, que dependen de la distancia social entre dichas esferas; allí los peligros de la afinidad son reabsorbidos por un cognatismo modelo (un *nosotros*, que es un círculo de parentesco por excelencia) en el cual se funda y restringe el ejercicio de la autoridad política. Se supone que de las esferas de alteridad alejadas provienen ataques de hechicería (común o guerrera) que suponen el devoramiento sobrenatural del principio vital de las víctimas. Dichas agresiones, provengan de humanos o de espíritus y seres maléficos, se conciben bajo diversas modalidades, y se basan en una doble metáfora caníbal que toma la forma de predación ontológica y de devoramiento biológico. De esta manera se oponen las esferas de alteridad sociológica y ontológica, de acuerdo con un modelo de triángulo culinario en el que se encuentran la omofagia salvaje de los espíritus maléficos, que devoran humanos (crudo); la omofagia ritualizada de los enemigos, que comen simbólicamente la carne en descomposición de sus víctimas en el contexto del rito homicida (podrido); y la osteofagia culinaria y ceremonial de los aliados, incorporados al modelo de las alteridades caníbales por su participación en los rituales de consumo de las cenizas de los huesos de los muertos del grupo de

sus anfitriones (cocido). Albert afirma, entonces, que se oponen un canibalismo institucional relacionado con los rituales y un canibalismo salvaje proveniente de la alteridad absoluta, o sea, de espíritus y seres maléficos y de grupos alejados (lo cual explica los poderes patogénicos y caníbales de las mercancías y enfermedades de los blancos); por esto, la filosofía socioontológica de la alteridad solo se desarrolla en el registro del canibalismo simbólico, opuesto al real, que estructura un espacio político-ontológico en el que la unidad local es el paradigma de la identidad y humanidad. Ello encierra una lógica que constituye e instituye indisociablemente a la sociedad yanomami.

Por otra parte, Fausto (2001) toma el canibalismo y la caza de trofeos como prácticas guerreras que surgen como dispositivos de estructuración de ciertas formas sociales. La determinación de la distancia apropiada para las actividades bélicas es el resultado de la relación entre el trabajo de subjetivación del enemigo y la producción de valor simbólico a partir de su destrucción, sea en el canibalismo o en la caza de trofeos. Fausto propone el uso de la noción de consumo productivo⁷ para estudiar la guerra amerindia, sugiriendo que la producción de personas es un fenómeno de la esfera productiva y no del consumo; entonces, la ingestión simbólica del enemigo no debe ser comparada con el consumo de alimento para el desarrollo físico y de la fuerza de trabajo. En esa dirección propone el concepto de ‘predación familiarizante’: una relación de control y protección, esquematizada como el paso de la afinidad a la consanguinidad, visible principalmente en la caza, el chamanismo, el ritual y la guerra. Por ejemplo, las operaciones de domesticación en el chamanismo y la guerra son de la misma naturaleza porque ambas forman parte de una economía generalizada de producción de personas, que tienen que ver con temas ontológicos en que se apropian cualidades de los otros, para lo cual es necesaria la domesticación o la familiarización. La guerra y la caza son formas diversas de

7 McCallum (1996) resalta la noción de producción consumativa (*produção consumptiva*) para analizar el endocanibalismo de los kaxinawá, un grupo pano. Según ella, los dos rituales de consumo (carne y huesos pulverizados) de un pariente muerto buscaban liberar el alma del muerto y la posterior disociación de su naturaleza como comedor de carne. El consumo, en ambos rituales, era un acto constitutivo del parentesco, en el que se retenían las cualidades del muerto en el interior del cuerpo de los parientes consanguíneos y afines. Por ello, el endocanibalismo era al mismo tiempo un acto de amor, compasión y autoprotección.

consumo: la primera busca la adquisición de principios de subjetivación para la producción ontológica de personas; la segunda implica la extracción previa de esos mismos principios para asegurar el crecimiento vegetativo del individuo. El desarrollo de capacidades reproductivas de la persona depende de un excedente de agencia, el cual está asociado con la posición de predador, porque la predación es un acto subyugante que determina quién detenta el punto de vista en una relación. La predación es un momento de un proceso productivo dirigido a controlar sujetos-otros para producir nuevos sujetos en casa.

Fausto (2002) propone explorar la relación entre predación y comensalidad, tratándolas como formas distintas de producción de personas y socialidad relacionadas con la producción del parentesco. Para ello distingue el canibalismo (comer a alguien) de la comensalidad (comer *con* y *como* alguien). Señala que en las cosmologías amazónicas existe una indistinción ontológica entre humanos, animales, dioses y espíritus en la que todos son considerados personas. Esto plantea algunos problemas, pues si preda animales equivale a matar personas, la caza cae en el terreno de la guerra; si ambos fenómenos se inscriben en el campo de las relaciones sociales entre sujetos dotados de intención, el consumo alimenticio se transforma inmediatamente en canibalismo. En ese sentido, la predación es un vector de socialidad transespecífica (humanos y animales están inmersos en un sistema sociocósmico) en el cual el objeto en disputa es la dirección de la predación y la producción del parentesco. Por ejemplo, la enfermedad entendida como un proceso peligroso de alteración en el que el humano estaría siendo predado y familiarizado por la especie animal agresora muestra que la enfermedad sería la predación familiarizante de los animales. La predación está asociada al deseo cósmico de producir parentesco, pues todo movimiento de apropiación inicia otro proceso de fabricación-familiarización. La comensalidad es un vector de identidad, y muestra quiénes son personas de una misma especie. La comensalidad completa el proceso de transformación; para comer un animal de caza hay que despojarlo de su capacidad de actuar y de entrar en relación con otro pues, de no hacerlo, el cazador podría iniciar un proceso de familiarización con la especie animal.

Toda devoración del Otro es caníbal si se come la condición de persona de la víctima, mientras que el consumo no caníbal supone

un proceso de reducción de la presa a objeto. Esto quiere decir que en las presas o en los enemigos siempre existe una parte-sujeto, o parte-jaguar, y una parte-objeto, o parte-presa: para consumirlas como alimento es necesario deshacerse de su parte-jaguar. En ese sentido, el canibalismo podría redefinirse como la parte activa o parte-sujeto del otro; por ende, en el caso de los tupinambá nunca existió canibalismo sino antropofagia, puesto que el matador de la víctima consumía la parte-sujeto del cautivo, y el resto de la aldea consumía la parte-objeto, produciendo una condición común en la cual los comedores se identificaban. El consumo de animales de caza tampoco sería caníbal porque la similitud entre humanos y animales se da en el alma, y solo se consume el cuerpo, la parte-objeto.

Viveiros de Castro (2002) dice que existe una omnipresencia del canibalismo como horizonte predicativo de toda relación con el Otro, ya sea matrimonial, guerrera o comedora. También afirma que la caza es un modo de guerra ya que, ante todo, es una relación entre sujetos; así guerra y caza, antropofagia y zoofagia están muy próximos. A su vez, el chamanismo sería la continuación de la guerra por otros medios, no por violento sino porque es comunicación con otros sujetos no-humanos. También sería correcto decir que la guerra es la continuación del chamanismo por otros medios.

Viveiros de Castro (2002) afirma que la necesidad de la afinidad es la necesidad del canibalismo, ya que hay un englobamiento jerárquico del interior del *socius* por su exterior; o sea, del parentesco, vía afinidad potencial, por la enemistad; del orden local del matrimonio por el orden global de los intercambios simbólicos (en los que circulan partes de cuerpos y propiedades metafísicas); de la sociología por la cosmología; de la semejanza por la diferencia. Afinidad y canibalismo son los dos esquemas sensibles de la predación generalizada, que es la modalidad prototípica de *relación* en las cosmologías amerindias. Entonces, la relación predicativa entre sujeto y objeto es la predación y la incorporación (entre afines, humanos y animales, humanos y espíritus, vivos y muertos, hombres y mujeres, y entre enemigos). La afinidad es un caso particular de canibalismo porque este es una relación esencialmente social: es preciso afinizar para incorporar. Las relaciones de predación engloban las relaciones de producción; por ello, la economía de intercambios simbólicos ligada a la creación y destrucción de

componentes humanos circunscribe y determina la economía política del matrimonio y de la localización de recursos productivos, la cual debe ser vista como una de las incidencias del orden de la socialidad caníbal. Los afines son inevitables para conseguir esposas, y los enemigos son indispensables para la producción social de los muertos, y a veces de los vivos; así, los afines potenciales son el puente que liga esas dos fases de socialidad. El intercambio amazónico es predación ontológica: es constitución inmanente y subversión intrínseca del interior por el exterior. Canibalismo es un principio, es una ausencia de reciprocidad siempre latente.

Descola (1993) pone en duda la generalización de Viveiros de Castro según la cual la afinidad engloba las relaciones con otros grupos locales y se ve ella misma subordinada a la predación caníbal de los enemigos; en esta última, que es una relación más totalizante, la afinidad es una codificación específica. Descola afirma que el canibalismo está universalmente presente como metáfora en la Amazonía, pero no cree que sea dominante como valor y categoría de relación en todos los lugares; por ejemplo, entre los jívaro, la práctica de reducción de cabezas está dirigida al acceso a los poderes de fertilidad, para mujeres y cultivos, tomados de los afines potenciales. Además, la afinidad ideal (término de un *continuum* y quintaesencia de la relación caníbal) puede ser reemplazada perfectamente por su inverso simétrico, la consanguinidad ideal de la exofiliación, sin que se anule la pertinencia de la predación en otros niveles como fundamento ideológico de las relaciones con los afines potenciales o la caza. Entonces, más que ver en la afinidad y la predación el esquema panamazónico condicionante de la sumisión de lo local (interior) por lo global (exterior), Descola percibe una inestabilidad estructural entre la polaridad consanguinidad-afinidad, y las posibilidades diferentes de englobamiento de la una y la otra para entender la diversidad morfológica y cosmológica de las sociedades de la región.

Por su parte, Overing (1993) señala que, a pesar de que los piaroa tienden a negar cualquier forma de violencia y dominación en su vida cotidiana, el idioma del canibalismo permea todo su pensamiento sobre las relaciones sociales en general: relaciones entre dioses, dioses y humanos, humanos y animales, afines, competidores políticos, socios comerciales en redes de intercambio, y entre los piaroa y cualquier otra

gente. Dado que en tiempos míticos la primera relación social fue entre predador y presa, los piaroa entienden cualquier tipo de actividad, creativa y productiva, como fundada sobre fértiles y predatorias, capacidades canibalísticas. Dichas capacidades fueron dadas a los humanos bajo la forma de armas y herramientas orientadas hacia una predación civilizada que se pierde en la muerte. Así, los piaroa se conciben a sí mismos como predadores y a la vida como un proceso predatorio.

De acuerdo con Overing (1986), tanto la enfermedad como la muerte son procesos canibalísticos⁸, ya que morir es una forma de ser comido, así como el matar es una forma de canibalismo. De manera semejante, la relación con plantas y peces, simbólicamente una relación de afinidad, sería una forma de exocanibalismo, mientras que con los animales terrestres, parientes simbólicos, habría un endocanibalismo. Ambas modalidades serían parte de un intercambio recíproco porque peces y animales pueden convertirse en predadores de sus predadores. Entonces, el discurso piaroa sobre el canibalismo sirve para ordenar las relaciones sociales entre grupos y con los seres de la naturaleza, al mismo tiempo que hace parte de una metafísica sobre la naturaleza de la vida social centrada en el peligro y la necesidad del Otro, el afín, para la perpetuación del grupo social.

Vilaça (2002) sigue la dirección de Viveiros de Castro y sugiere que el exterior es una parte constitutiva de las relaciones de parentesco en la Amazonía porque dichas relaciones tienen a la alteridad como punto de partida, lo cual muestra una alteridad interna a la consubstancialidad (o sea, a la identificación). La producción no solo implica la necesidad de capturar identidades y potencias del exterior, sino también que la humanidad es una posición, esencialmente transitoria, producida continuamente en un universo variado de subjetividades que incluye a los animales. Por ello, las unidades sociales son definidas como resultado de un diálogo que involucra a diferentes tipos de seres. La producción del parentesco no puede reducirse a actos de sociabilidad ya que debe reconocerse que el canibalismo y la predación son formas igualmente efectivas de producir parientes.

8 A. C. Taylor (1996) afirma que, en las cosmologías amazónicas, la diferencia entre enfermedad y muerte es de grado, lo cual implica que ambas son vistas como procesos relacionados por series de metamorfosis, y no como condiciones ontológicas distintas.

Analizando a los wari', Vilaça (1992, 1998, 2000) afirma que hay una diferencia entre las prácticas de canibalismo guerrero y de canibalismo funerario en este grupo. En el primero, idealmente son los humanos verdaderos, o *wari'*, quienes ocupan la posición de predadores, mientras que los animales de caza y los enemigos ocupan la posición de presas, lo cual equivale a decir que los predadores son humanos y las presas son no-humanos. Sin embargo, las posiciones son reversibles porque la relación se da entre sujetos equivalentes. La predación define posiciones diferenciales dentro de un *continuum* de humanidad. En el canibalismo funerario, la posibilidad de ser comida es la prueba irrefutable de no humanidad, por eso los wari' dejaban podrir los cuerpos de sus parientes muertos para que luego fueran comidos por sus cuñados, ya que se buscaba la diferenciación entre vivos y muertos; esto no era fácil para los parientes, quienes solo asimilaban, meses después, que el muerto ya no era humano sino presa, durante el final del ritual de luto, al comer una presa identificada con el pariente muerto. Como los muertos generalmente se conciben en la Amazonía como signos de alteridad radical (Carneiro da Cunha, 1978), pueden identificarse con enemigos y animales; es decir, con términos de una relación predatoria. Ambos tipos de canibalismo actúan para producir una relación específica entre el que come y el que es comido, entre predador y presa, y entre humanos y no-humanos.

LOS MAKUNA Y EL CANIBALISMO CHAMÁNICO

Como pudimos ver con claridad, entre otras cosas, el canibalismo define grupos sociales y posiciones ontológicas, aunque opera de maneras particulares y diferentes en cada grupo. Desde el punto de vista comparativo, lo interesante es que los trabajos citados provienen de diferentes regiones de la Amazonía; así que mi argumentación, a partir del caso makuna, pretende mostrar una de las variedades del canibalismo en el noroeste amazónico, en la familia lingüística tukano oriental.

Los makuna o gente de agua (*ide masã*) habitan en las selvas del Vaupés colombiano. Como los demás grupos tukano oriental, poseen un sistema de filiación patrilineal y de alianza simétrica prescriptiva. Están organizados en clanes exogámicos ordenados de mayor a menor por nacimiento mítico a partir del lugar del cuerpo de la anaconda

ancestral (*Idehino* o anaconda de agua), del cual surgieron; la residencia es patri/virilocal, subsisten de la agricultura itinerante, la caza, la pesca y la recolección. Su asentamiento característico es el de malocas dispersas, aunque en la actualidad la mayoría de personas se encuentran viviendo en aldeas, donde la preeminencia de la vida ritual así como la de los especialistas tradicionales (maloquero, cantor, chamán, cazador, etc.) no ha desaparecido y sigue ocupando el lugar central de la vida social, a pesar del contacto con la sociedad dominante y del surgimiento de nuevos especialistas, como profesores, líderes locales y promotores de salud.

Como el sistema de filiación de los tukano oriental (y de sus vecinos arawak y makú del noroeste amazónico) es patrilineal, su organización social es única en toda la Amazonía, donde en general predominan los sistemas cognáticos. Esto implica que cada grupo tukano posee una serie de posesiones materiales y espirituales asociadas a la patrilinealidad: como un territorio específico, reservas de caza y pesca, una casa de nacimiento, una casa de muerte, objetos de cultura material, instrumentos sagrados, rituales propios, cantos, encantamientos, comidas, parafernalia ritual, etc., únicas e inalienables que les fueron legadas por los dioses al terminar la creación del mundo. Por ese motivo, se busca preservar siempre la identidad del grupo, pues las identidades para sus miembros son transmitidas interna y verticalmente por los nombres de los ancestros muertos, y están relacionadas con todas las posesiones del grupo. Esto implica que los grupos tukano no requieren, como en el resto de la Amazonía, de una apropiación tan intensa del exterior para definir las unidades sociales, lo cual no significa que ello no ocurra en algunos casos: por ejemplo, con la apropiación de conocimientos chamánicos provenientes de seres no-humanos, así como de los elementos y conocimientos llevados por los blancos.

Los makuna se refieren a los miembros de los demás grupos como *hermanos mayores* y *menores* (*bai*, *kia*) cuando existen lazos de parentesco mítico y hay prohibición matrimonial, y como *cuñados* (*teñü*), haciendo referencia tanto a aliados como a afines potenciales. Esto significa que, con excepción de los blancos clasificados como extranjeros (*gawa*), solo existen las posibilidades de ser consanguíneo o afín, y ningún grupo es clasificado como enemigo (*wahaku*), a pesar de que

exista una tensión grande con afines potenciales, quienes podrían raptar mujeres o robar bienes rituales; solo es enemigo aquel o aquellos que mataron a un miembro del grupo y de quien o quienes hay que vengarse. Así, la enemistad no es una posición estructural fija sino una potencialidad o posibilidad, lo cual crea diferencias con los argumentos de Viveiros de Castro.

Como la sociedad no está completa sin entender sus interacciones con los no-humanos (animales o espíritus), los makuna creen que todos los seres no-humanos que pueblan su universo forman grupos sociales, viven en malocas, están organizados como la gente, poseen sustancias particulares que componen cada tipo de seres (véase Cayón, 2006), y que son conceptualizadas como pinturas y ornamentos rituales. Ellos consideran que los no-humanos son personas; entonces, las relaciones entre humanos y no-humanos tienen un carácter social. La idea es que siempre se interactúa entre personas: plantas, animales y peces son considerados como gente con cualidades humanas, quienes se visten con *wawe*, una ropa o camisa, que les da su apariencia exterior, y que pueden cambiar para transformarse indistintamente en varios seres. Dichas relaciones sociales están reguladas por el principio de reciprocidad simétrica que gobierna las relaciones de intercambio matrimonial con los afines.

Los makuna formulan ontológicamente las interacciones interespecíficas de predación en términos alimenticios por medio de una cadena trófica cósmica, como propone Arhem⁹ (1993, 1996). Dicha cadena trófica está compuesta por tres categorías principales: *yai* (jaguar), *masã* (gente) y *wai* (pez). La categoría *masã* hace referencia a que cada ser, desde su propio punto de vista o “perspectiva”, es gente y pertenece a una sociedad con características humanas. Entonces, cada especie ve a su alimento como *wai*, ya que la comida prototípica de los humanos es el pescado y, por la misma razón, percibe a sus predadores como *yai*, pues el jaguar es el predador por excelencia de la selva. Los peces, los animales de cacería, los productos cultivados y silvestres son la comida humana, y genéricamente se clasifican como *wai*; los humanos pueden ser el alimento de

9 Fue a partir de los argumentos de Arhem (1993) que Viveiros de Castro (1996), con una mirada crítica, se inspiró para formular el perspectivismo. Por cuestiones de espacio, no voy a entrar en discusión con dicha formulación.

los predadores o de los espíritus, es decir, que ellos nos ven como su *wai*. Por ejemplo, los peces (*masã* desde ellos mismos) ven a los insectos, a las semillas, a otros peces y al detritus como su *wai*, mientras que al pescador humano lo ven como su *yai*. Como en la cadena trófica participan espíritus y seres de otros niveles cosmológicos que pueden predar a los humanos, se evidencia la existencia de una ecología del cosmos. La idea de la cadena trófica cósmica pone de presente el principio de predación ontológica del que hablan Albert (1992) y Viveiros de Castro (1996) y propone los términos de una clasificación ontológica de las relaciones entre los seres.

Hay una diferencia lingüística cuando se habla de los predadores de animales de caza y peces, y de los predadores de humanos. En el primer caso se utilizan términos como *waibüküra yaia* (jaguares de animales de caza), *wai yaia* (jaguares de peces), *waibüküra bare* (come animales de caza) y *wai bare* (come peces), mientras que en el caso exclusivo de humanos se usa el término *masã bari masã* (gente come gente). Esto quiere decir que el término para caníbal es *masã bari masã*, lo cual diferencia el tipo de predación sufrida por los humanos de la de los no-humanos, y establece que, al contrario de lo que afirman Vilaça y Fausto, predador y presa mantienen simultáneamente su condición de sujetos.

Los *masã bari masã* son concebidos de varias maneras, siempre como predadores: pueden ser jaguares que devoran a las personas en forma de enfermedades, chamanes transformados en cualquier tipo de predador, o espíritus; aunque el término también se le da a los guerreros y a las personas encargadas de abrir la tumba y enterrar a un muerto, las cuales se perciben como chulos. En relación con las enfermedades, las acciones de los *masã bari masã* son resultado de diversas situaciones, como no bendecir chamánicamente las presas de caza, matar en exceso animales de una misma especie, no intercambiar vitalidad con los espíritus tutelares de los no-humanos, pescar, cazar o recolectar en sitios sagrados (lugares considerados malocas de no-humanos), acumular grasa en el cuerpo por el consumo de alimentos prohibidos, no cumplir los resguardos y ciertas restricciones alimenticias y sexuales, salir a la selva con la menstruación, tocar los ornamentos rituales en momentos inadecuados, etc. En este caso, esos jaguares pueden ser los espíritus de

Yuruparí¹⁰ o cualquier ser no-humano que invierta su posición dentro de la cadena trófica cósmica, pero lo más interesante es que las personas que son víctimas de ellos sueñan que están llegando unas personas para atacarlos con flechas, lo cual evoca un ataque guerrero.

También pueden ser *masā bari masā* los chamanes del mismo o de otros grupos, quienes matan por medio de brujería y de su poder de conversión en jaguares. Ellos pueden utilizar cualquier medio para atacar y matar personas; por ejemplo, si una persona muere ahogada porque se volteó la canoa, se dice que un jaguar fue quien la comió porque el chamán se valió del agua, más precisamente de los jaguares del agua (*ide yaia*), para matarla. Lo mismo ocurre con la mayoría de accidentes y muertes repentinas. Es interesante que, entre los especialistas chamánicos, el único que recibe dichas acusaciones sea el *yai* (jaguar). Esta especialidad siempre es ofrecida por los makuna a algunos de sus cuñados (Cayón, 2002), pues tienen una finalidad de protección: pueden utilizar la vista de jaguar tanto para defender a la comunidad de ataques de chamanes enemigos, como para chupar las enfermedades del cuerpo de los pacientes. Dichos especialistas son percibidos como un mal necesario porque curan y matan, además de ser visitantes frecuentes de las casas de los no-humanos, de donde roban objetos y poderes que deben pagar con la vida de otras personas.

Los chamanes son figuras importantes de la alteridad, no solo por ser afines sino por su proximidad a otros seres. Los *yaia*, como su nombre lo indica, son potencialmente caníbales, aunque esto no significa que sea un privilegio exclusivo de ellos; cualquier acción orientada por cualquier tipo de chamán para provocar una muerte es un acto de devoramiento, sea movilizándolo ciertos seres (como enfermedades, espíritus, predadores o elementos de la selva) o porque ellos mismos se encargan de hacerlo. En realidad, para los makuna matar es comer, así que podríamos hablar de la existencia de un canibalismo chamánico, que es, quizás, la forma más difundida. Este tipo de canibalismo permite el cumplimiento del ciclo vital y hace que el *üsü* (alma) de la

10 Yuruparí es la fuerza creativa del cosmos que está depositada en las flautas sagradas usadas durante el ritual de iniciación masculina: las flautas sagradas contienen espíritus-jaguares que enseñan el conocimiento de las especialidades sociales a los iniciados. Dichos jaguares ejercen control social: vigilan el cumplimiento de las reglas culturales concernientes al consumo de alimentos permitidos.

persona muerta se vaya a la casa de la muerte del grupo y pueda heredar su nombre a algún nuevo bebé, siempre y cuando el *üsi* del muerto no sea enviado como pago a los espíritus por el robo de poderes chamánicos de sus casas. Desde el punto de vista positivo, el canibalismo chamánico es cercano a la caza, mientras que desde el punto de vista negativo, se aproxima a la guerra.

La caza (*seabari*) se concibe como un intercambio de vitalidad (*üsi wasoare*) entre humanos y animales. Dicho intercambio se formula en un lenguaje metafórico de seducción en el que los animales son mujeres esposables, tanto como en un lenguaje escatológico que convierte a la muerte en vida. Cuando cotidianamente un cazador mata a una presa y algún miembro de su familia tiene restricciones para comer ese animal aunque potencialmente ya puede consumirlo, debe hacer *bare keare* (bendición de comida) cuando llega a su hogar; dicha bendición reúne mentalmente las pinturas y ornamentos del animal —concebidos como sus armas y defensas (o sea, los componentes de su persona)— para ser enviados a la maloca de los animales. Con ello, el alma o principio vital (*üsi*) del animal produce el nacimiento de un nuevo animal, al tiempo que la comida se vuelve segura para el consumo humano (Arhem, Cayón, Angulo y García, 2004). Si esto no se realiza, los animales pueden cobrar una vida humana como pago por las presas que se han tomado, y un alma humana se transforma en objeto ritual en la casa de los animales. En términos de Fausto (2001, 2002), esto podría verse como predación familiarizante, pero vale aclarar que es solo uno de los miembros de la familia del cazador infractor quien va a servir como pago a los animales; así que no se puede decir que haya una acumulación de la parte-sujeto de la presa en todos los miembros de la familia que coman de la presa, porque ello implicaría la muerte de los implicados en el consumo, sino que se hace un ajuste de cuentas que reinicia el proceso de intercambio recíproco entre el cazador y los animales.

Ahora bien, cuando se requieren excedentes de carne para celebrar rituales es necesario cazar en los sitios considerados como casas de los animales. Para que ello no conduzca a muertes, el chamán debe hacer un intercambio con el espíritu dueño de la casa. El chamán solicita masa de yuca brava o de frutas silvestres y a cambio ofrece una cuya con coca y tabaco; el espíritu ordena a los “trabajadores” de su

casa que elaboren el pedido del chamán. Después de cerrado el acuerdo, el chamán envía a uno o varios cazadores al lugar para que recojan la masa de fruta o de yuca; al matar a los animales se dice que en realidad se están recogiendo los canastos con masa, pues no se están matando personas y la regeneración de las presas tomadas depende de la coca y el tabaco ofrecidos por el chamán. Entonces, en esos rituales las personas no comen carne sino “masa de frutos”, lo cual elimina cualquier pretexto de conflicto entre las partes; se concibe como una participación activa de los animales en los rituales humanos; no es en sí un proceso de objetivación total de las presas.

Si no hay de por medio negociación y se caza en lugares que son considerados como casas de los animales, es como entrar en una maloca de otro grupo étnico y matar a un individuo o robar una mujer. Esta agresión provoca la reacción de los dueños espirituales de la maloca, quienes deben vengarse, matando o robando a una persona, para compensar el daño. Así, opera la misma lógica de la enemistad que entre grupos étnicos. Podemos ver que la guerra es el resultado del rompimiento de la reciprocidad simétrica, acto que indica quiénes son los enemigos hasta el momento en que se recompongan los lazos de reciprocidad o se extermine a alguna de las partes.

Aunque muy diferentes en sus técnicas y armas, en un sentido, la caza y la guerra se parecen. La guerra (*guari*) se concibe como una fuerza componente del cosmos, ya que, bajo ciertas condiciones, puede convertirse en un estado permanente en el que va a prevalecer la aniquilación. No obstante, si la guerra se sabe manejar, va a conducir a la expansión de las relaciones de intercambio matrimonial o a la reformulación de las relaciones de parentesco entre los grupos involucrados. Así, la guerra bien llevada se parece a la caza y produce vitalidad, mientras que al contrario solo va a dejar destrucción. Aunque los makuna señalan que nunca han sido guerreros, en el pasado estuvieron involucrados en confrontaciones cuando fueron provocados.

A diferencia de la caza, la guerra *siempre* requiere del chamanismo, recordando la conexión hecha por Viveiros de Castro. La acción chamánica para la guerra consiste en convertir a los guerreros en jaguares porque van a hacer *masã siare* (matar gente). La transformación se hace después de un ritual de guerra en el que los guerreros comen un ají curado especialmente para llenarse de *guari oka* (palabra o

poder de guerra), con lo que el chamán les pone una “camisa de jaguar” y les prohíbe comer cualquier cosa después de matar hasta que dicha “camisa” no les sea retirada. De esta forma, los guerreros matan sin compasión y comen el *üsü* (alma, principio vital) de sus enemigos, razón por la cual deben esperar una curación, iniciar un resguardo y seguir algunas restricciones para comer de nuevo; de lo contrario, todo alimento consumido va a ser como comer carne humana y todas las defensas chamánicas de los enemigos muertos terminarán matándolos rápidamente.

Por causa de ese canibalismo guerrero, que siempre es simbólico pues nunca implica el consumo real de carne humana, los enemigos muertos no van a la maloca de muerte de su grupo, sino que desaparecen del mundo sin dejar memoria alguna, sin transmitir sus nombres a sus descendientes y dejando en peligro la supervivencia de su grupo. Por su parte, el consumo del *üsü* de los enemigos en apariencia no nutre ni fortalece las cualidades reproductivas de los guerreros, ya que al ser nada más que comida para los jaguares de la guerra (*guari yaia*) sus propiedades “alimenticias” se van junto con las “camisas”. Entonces, este tipo de canibalismo expresa un estado extremo y completo de predación que puede ser alcanzado por cualquier ser y por la sociedad, un auténtico *devenir* jaguar, resultante de la ruptura de la reciprocidad: este canibalismo marca el límite socio-cosmológico fundamental que estructura la vida social, un extremo nunca deseable.

En síntesis, tanto el canibalismo chamánico como el canibalismo guerrero implican la transformación de humanos (chamanes y guerreros) en jaguares; es como si para matar y comer a otro humano fuera necesario ser un jaguar. Ambos tipos de canibalismo producen transformaciones ontológicas y, en el fondo, hacen referencia al destino de las almas (los enterradores se consideran como *masã bari masã* porque conducen al muerto a su destino); por ello, se relacionan con la caza y la guerra. Para morir se necesita del Otro, de una alteridad caníbal que realice la predación ontológica, mientras que para nacer se requiere de la alteridad de los afines. Justamente es por el hecho de tener humanos transformados en jaguares que el término *masã bari masã* adquiere sentido, pues literalmente son gente que come gente. Sin embargo, puede pensarse que el canibalismo chamánico engloba al canibalismo guerrero, ya que en la guerra el chamán que cura a los guerreros (*guari kumu*)

come el *üsi* del grupo atacado antes del ataque propiamente dicho. Me parece que para los makuna el canibalismo es esencialmente chamánico, y tiene dos manifestaciones diferentes: una destructiva, asociada a la guerra cuando se come el principio vital de la víctima, y otra regenerativa, asociada a la caza; este último punto destaca el poder creativo que tiene el canibalismo, como señala Overing (1986).

La caza y la guerra son los dos polos de un esquema general de predación ontológica que implica siempre comer y matar como un acto único. Los makuna aseguran que comer es una forma de dar vida, y que los predadores tienen el poder de regenerar a sus presas; de ahí el vínculo inseparable entre matar y comer como parte de un mismo acto. Como la regeneración de las formas de vida es la labor chamánica primordial dentro de esta sociedad (Cayón, 2002), se refuerza la idea del canibalismo chamánico. Ahora bien, sabemos que la caza y la guerra pueden transformarse la una en la otra dependiendo de si la orientación es regenerativa o destructiva, lo cual significa que la predación es en realidad una forma de reciprocidad. En consecuencia, el canibalismo funciona como un operador sociocosmológico, que funciona como un marcador que, de acuerdo con la negación o la afirmación de la reciprocidad, define las relaciones sociales posibles.

CONSIDERACIONES FINALES

En la discusión del canibalismo en el noroeste amazónico, el caso makuna obliga a considerar con mayor detenimiento a la caza. A pesar de que la cacería es un acto predatorio, esta práctica no puede ser entendida sin el papel fundamental que en ella tiene el chamanismo. La existencia de las bendiciones de comida (*bare keare*) y de los intercambios de vitalidad (*üsi wasoare*) entre los chamanes y las malocas de los animales para reproducir a los no-humanos ponen de presente el tema de la regeneración de la vida. Arhem (2001) ha sugerido que las prácticas chamánicas relacionadas con la caza pueden verse como un tipo de horticultura masculina, en la que los chamanes “plantan” y “cultivan” simbólicamente sus presas animales. De esta manera, no sería apropiado para el noroeste amazónico considerar a la caza y la predación como el idioma conceptual predominante ya que este podría ser englobado por un lenguaje asociado con la agricultura, en la que prima la sucesión, el cuidado, el crecimiento y la regeneración. Por eso, la caza

es una forma de relación entre humanos y no-humanos basada en la reciprocidad; por ello la guerra con los animales es una imposibilidad.

En realidad, el pensamiento makuna exalta la generación de vida y los procesos vitales. Los makuna conocen bastante bien el lado oscuro: la guerra y la aniquilación; por este motivo tratan de mantenerse alejados de allí. La simple posibilidad de incurrir en un estado extremo de guerra aniquiladora entre los humanos refuerza la imposibilidad de proyectarla a los no-humanos, pues si ellos fueran aniquilados cesaría la existencia humana. La predación y la guerra son una forma de autoafirmar los principios y valores anclados en la reciprocidad, que parece estar formulada en términos más cercanos a la agricultura. De hecho, la agricultura también proporciona los modelos de la reproducción humana, de la complementariedad de los sexos, de los intercambios matrimoniales y rituales entre diferentes grupos y de la forma de relación adecuada entre humanos y no-humanos (véase Cayón, 2001). Debemos identificar las maneras como se alternan y articulan los esquemas conceptuales fundamentados en la caza y la agricultura, la predación y la reciprocidad en el noroeste amazónico para contrastarlos con el resto de la Amazonía.

Al analizar el canibalismo entre los makuna, con sus múltiples conexiones, he mostrado que se encuentran muchas de las correspondencias temáticas presentes en otros grupos amazónicos. Sin embargo, al proponer que la predación es una forma de reciprocidad, idea que merece ser explorada y reflexionada con mayor detenimiento, y que la predación caníbal no necesariamente elimina la condición de sujeto de los implicados, es posible que algunas de las explicaciones actuales de la etnología amazónica sean enriquecidas y revisitadas. Aunque es posible reconocer una matriz amazónica sobre el canibalismo, para acceder a un panorama más completo del fenómeno es necesario revisar sus variaciones.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albert, B. (1990). On Yanomami Warfare: Rejoinder. *Current Anthropology*, 31(5), 558-563.
- Albert, B. (1992). A Fumaça do metal: história e representações do contato entre os yanomami. *Anuário Antropológico*, 89, 151-189.

- Arhem, K. ([1990] 1993). Ecosofía makuna. En F. Correa (Ed.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano* (pp. 109-126). Bogotá: ICAN-CEREC.
- Arhem, K. (1996). The Cosmic Food-Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon. En P. Descola y G. Pálsson (Eds.), *Nature and Society* (pp. 185-204). London: Routledge.
- Arhem, K. (2001). Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 268-288.
- Arhem, K., Cayón, L., Angulo, G. y García, M. (Comps.) (2004). *Etnografía makuna: tradiciones, relatos y saberes de la gente de agua*. Bogotá: Universidad de Gotemburgo e Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Carneiro da Cunha, M. (1978). *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahó*. São Paulo: Hucitec.
- Carneiro da Cunha, M. y Viveiros de Castro, E. (1990). Venganza y temporalidad: los tupinambá. En R. Pineda y B. Alzate (Eds.), *Los meandros de la historia en Amazonía* (pp. 179-206). Quito: Abya-Yala.
- Cayón, L. (2001). En la búsqueda del orden cósmico: sobre el modelo de manejo ecológico tukano oriental del Vaupés. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 234-267.
- Cayón, L. (2002). *En las aguas de Yuruparí: cosmología y chamanismo makuna*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Cayón, L. (2005). Reseña de “Cannibal Talk: The Man-Eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas” de Gananath Obeyesekere. *Revista Colombiana de Antropología*, 41, 271-277.
- Cayón, L. (2006). Vivendo entre o ‘doce’ e o ‘forte’: natureza e sociedade entre os makuna. *Anuário Antropológico*, 2005, 51-90.
- Clastres, P. ([1972] 1995). *Crônica dos índios guayaki: o que sabem os aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Clastres, P. ([1977] 2004). Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas. En P. Clastres, *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política* (pp. 229-270). São Paulo: Cosac y Naify.
- Descola, P. (1993). Les affinités sélectives: alliance, guerre et predation dans l’ensemble jivaro. *L’Homme*, 33(2-4), 171-190.
- Fausto, C. (2001). *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.

- Fausto, C. (2002). Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana*, 8(2), 7-44.
- Fernandes, F. ([1952] 1970). *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Pioneira da Universidade de São Paulo.
- Lévi-Strauss, C. (1984). Canibalismo e disfarce ritual. En C. Lévi-Strauss, *Minhas palavras* (pp. 140-148). São Paulo: Ed. Brasiliense.
- McCallum, C. (1996). Morte e pessoa entre os kaxinawá. *Mana*, 2(2), 49-84.
- Obeyesekere, G. (1994). *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. New Jersey: Princeton University Press.
- Obeyesekere, G. (2005). *Cannibal Talk: The Man-eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- Overing, J. (1986). Images of Cannibalism, Death and Domination in a 'non Violent' Society. En D. Riches (Ed.), *The Anthropology of Violence* (pp. 86-102). London: Basil Blackwell.
- Overing, J. (1993). Death and the Loss of Civilized Predation among the Piaroa of the Orinoco Basin. *L'Homme*, (126-128), 191-211.
- Sahlins, M. (1987). *Islands of History*. Chicago: Chicago University Press.
- Sahlins, M. (1996). *How "Natives" Think: About Captain Cook, For Example*. Chicago and London: Chicago University Press.
- Taylor, A. C. (1996). The Soul's Body and its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Human Being. *Journal of Royal Anthropological Institute* (N. S.), 2(1), 201-215.
- Vilaça, A. (1992). *Comendo como gente: formas do canibalismo wari*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- Vilaça, A. (1998). Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os wari' à luz do perspectivismo. *Revista Antropologia*, 41(1), 9-67.
- Vilaça, A. (2000). Relations between Funerary Cannibalism and Warfare Cannibalism: The Question of Predation. *Ethnos*, 65(1), 83-106.
- Vilaça, A. (2002). Making Kin out of Others in Amazonia. *Journal of Royal Anthropological Institute* (N. S.), 8, 347-365.
- Viveiros de Castro, E. (1986). *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Viveiros de Castro, E. (1992). *From the Enemy's Point of View*. Chicago: The Chicago University Press.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-144.

Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac y Naify.

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas canibales: líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.