



**Universidad**  
Zaragoza

# TRABAJO FIN DE GRADO

El canibalismo en la tribu amazónica de los tupinambás:  
una aproximación histórica-antropológica

Cannibalism in the Amazonian Tupinambá Tribe:  
an Historical and Anthropological Approach

Autora

Rebeca Latorre Hernández

Directora

Silvia Alfayé Villa

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Año 2019

## **RESUMEN**

Antes del descubrimiento de América y durante la conquista del continente, el canibalismo, junto a otras costumbres como la caza de cabezas-trofeo, era una práctica ritual habitual en el área amazónica. Entre las tribus que practicaban los banquetes caníbales, la de los tupinambás fue, sin duda, una de las famosas, tanto entre las crónicas como en las noticias y los relatos de colonos.

La mayoría de los pensadores de la época asociaron el canibalismo con el salvajismo y el gusto gastronómico, aunque hubo una pequeña minoría que consideró el canibalismo como una actividad religiosa. Pese a que este debate continuó durante mucho tiempo, actualmente sabemos que el verdadero motivo que llevó a los tupinambás a practicar el canibalismo fue la necesidad de alcanzar una existencia mejor después de la muerte, de vengar a sus antepasados y ayudarles en su viático al Más Allá, y de contribuir activamente a la continuidad del mundo. Por tanto, el canibalismo no debe ser entendido como fruto de una salvaje violencia propia de esa tribu amazónica, sino como una estrategia ritual que, desde su cosmovisión, les permitía alcanzar objetivos fundamentales para su supervivencia individual y colectiva.

**Palabras clave:** tupinambá, tribu, Amazonas, canibalismo, venganza, guerra, colonialismo, ritual.

## **ABSTRACT**

Before the discovery of America, and during the conquest of this continent, cannibalism, along with other customs, such as hunting trophy heads, was a regular ritual practice in the Amazonian zone. Amongst all the tribes that had cannibal feasts, the Tupinamba was undoubtedly a famous one both amongst the chronicles and the news and stories of settlers.

The majority of the thinkers from that time associated cannibalism with savagery and gastronomic pleasure. There were also few thinkers who considered cannibalism a religious activity. In spite of the fact that this discussion continued for a very long time, now we know that the true reason why the Tupinamba practised cannibalism was the need to achieve a better existence after death, to avenge their ancestors, and help them to arrive in the Hereafter, and to actively contribute to the continuity of the world. Therefore, cannibalism must not be understood as the result of a brutal violence of that Amazonian tribe, since it was a ritual strategy that, according to their world view, allowed them to achieve fundamental goals for their individual and collective survival.

**Keywords:** Tupinamba, tribe, Amazon, cannibalism, revenge, war, colonialism, ritual.

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	1
CAPÍTULO 1. INTRODUCCIÓN AL CANIBALISMO TUPINAMBÁ .....	3
1.1. Los tupinambás .....	3
1.2. Estado de la Cuestión.....	4
1.3. Definición de antropofagia y canibalismo .....	7
1.4. Tipos de canibalismo .....	9
1.5. Motivaciones del canibalismo.....	11
1.6. La alteridad .....	14
CAPÍTULO 2. APROXIMACIONES ANTROPOLÓGICAS .....	17
2.1. Cosmología y ontología tupinambá .....	17
2.2. Comensalidad y canibalismo .....	21
2.3. La muerte tupinambá .....	23
CAPÍTULO 3. ASPECTOS BÉLICOS TUPINAMBÁS.....	25
3.1. La guerra y venganza tupinambás.....	25
3.2. El jaguar en el mundo tupinambá .....	27
CAPÍTULO 4. VÍCTIMAS DE GUERRA Y BANQUETE CANÍBAL: .....	31
EL PROCEDIMIENTO RITUAL DEL CANIBALISMO TUPINAMBÁ.....	31
4.1. Víctimas de guerra .....	31
4.2. Ceremonias preliminares al sacrificio.....	33
4.3. Sacrificio .....	35
4.4. Cuerpo de la víctima .....	38
CONCLUSIONES.....	41
ANEXOS .....	43
ANEXO 1. IMÁGENES .....	43
ANEXO 2. TEXTOS .....	47
BIBLIOGRAFÍA .....	49

## INTRODUCCIÓN

A diferencia de la mayoría de los trabajos de mis compañeros, que se centran en Europa, el presente trabajo pretende combinar la historia americana y la antropología en un tema tan atractivo como es el canibalismo tupinambá. En un principio, este trabajo iba a estar centrado en el ámbito mesoamericano, más concretamente en la cultura azteca, pero, gracias a las sugerencias de la Prof. Silvia Alfayé, mi tutora, amplí mi campo de visión y encontré a la tribu tupinambá y su famosa práctica de comer prisioneros, que acabó convirtiéndose en el tema de este trabajo.

El estudio del canibalismo tupinambá ha sido complicado y apasionante al mismo tiempo, en parte por la escasa divulgación y especialización científica en antropología cultural amazónica en España y, por otro lado, por la falta de experiencia por mi parte en el campo de la antropología. Pese a las dificultades, este trabajo me ha ayudado a conocer nuevas materias y teorías que no se me habrían presentado si mi tutora no me hubiese incitado a salir de mi área de confort, Mesoamérica, razón por la que le agradezco en el presente trabajo lo que hizo por mí.

Antes de estudiar dicho tema, en mi ingenua opinión, el canibalismo era una actividad practicada por tribus a las que les gustaba el sabor de la carne humana, pero, gracias a los trabajos que se han escrito acerca de los tupinambás y otras tribus, he comprendido que mi eurocentrismo me hizo caer en una trampa habitual entre los europeos. Por ello, el objetivo de este trabajo es desmentir lo que muchos autores europeos anteriores vinieron diciendo acerca de las tribus de Sudamérica y mostrar cuál es el verdadero significado del canibalismo en el mundo amazónico y, en concreto, en la tribu tupinambá, además de conocer una cosmovisión diferente que nos ayudará en el futuro a entender mejor diferentes culturas, religiones y momentos históricos.

Pese a centrarme en el canibalismo tupinambá principalmente, he relacionado dicha práctica y tribu con otras de índole similar y del área sudamericana. Además, ha adoptado una perspectiva interdisciplinar, utilizando trabajos y perspectivas tanto de la historia como de la antropología, con el fin de comprender en su totalidad y complejidad el ritual caníbal dentro del pensamiento amazónico-tupinambá del que formaba parte.

No obstante, este tema implica más conceptos de los que en un principio hubiese podido imaginar, es decir, el canibalismo no es una mera práctica realizada de vez en

cuando por el gusto de la carne humana, sino que tiene un papel importante, como se demostrará más adelante, dentro de un sistema de creencias. Por ello, ha sido necesario también analizar conceptos que están relacionados con el canibalismo tupinambá, como la guerra, la venganza de los antepasados, el funcionamiento social, y la relación con la naturaleza y los agentes no-humanos, entre otros, que serán explicados a lo largo del trabajo.

Una de las primeras fuentes que atestigua los banquetes caníbales de los tupinambás es una carta escrita por el dominico navarro Azpilcueta en 1550, aunque es una práctica que se remonta a antes de la llegada de los colonos a Brasil. No obstante, fue con el descubrimiento de América, como nos cuenta Métraux (2011: 41), que los tupinambás dejaron de practicar el canibalismo por falta de tribus con las que guerrear. Por tanto, este trabajo se centra en el estudio del canibalismo tupinambá durante la conquista de América, o más concretamente de Brasil, que es la etapa histórica que más cuenta con testimonios que hacen referencia a los tupinambás.

Por fortuna, la tribu tupinambá fue muy popular entre los colonos durante la Edad Moderna, especialmente entre los portugueses y franceses. En consecuencia, se tuvo interacción con esta tribu y se escribió bastante sobre ella y su “horrible” ritual caníbal. No solo se interactuó con esta tribu por motivos económicos, políticos y religiosos, también hubo exploradores europeos que fueron capturados por la tribu y que convivieron con los tupinambás durante un prolongado tiempo, como el alemán H. Staden (1557), el francés J. Léry (1578) y el inglés P. Carder (1625), quienes posteriormente publicaron sus testimonios.

Estos y otros relatos de la época han sido útiles para este trabajo, pero, sobre todo, han resultado fundamentales los estudios de diversos autores que han investigado dichas fuentes y han propuesto diferentes teorías para explicar el canibalismo tupinambá, como C. Fausto (1998, 2002, 2007), A. Métraux (1928, 1973) y E. Viveiros (1986, 1992, 2002), entre otros.

Finalmente, y para dar por acabado este apartado de *Introducción*, espero que este trabajo resulte tan fascinante e interesante para quienes lo lean como a mí me ha resultado su preparación y redacción, que me ha permitido conocer a los tupinambás y sus prácticas caníbales, y explorar la cosmovisión amazónica, muy diferente a la nuestra pero igualmente atractiva, que ha despertado mi curiosidad científica y que ha contribuido a mi formación global como historiadora.

## CAPÍTULO 1. INTRODUCCIÓN AL CANIBALISMO TUPINAMBÁ

### 1.1. LOS TUPINAMBÁS

El término “tupinambá” designa a las tribus tupi de la costa brasileña, término que se empleaba en la literatura colonial entre los siglos XVI y XVII, que también se referían a estas tribus como *nações de gentios*, “naciones de los gentiles” (Fausto, 1998:383).

Quando os europeus chegaram ao que viria a ser o Brasil, encontraram uma população ameríndia bastante homogênea em termos culturais e lingüísticos, distribuída *grossa modo* ao longo de toda a costa e na direção Paraná-Paraguai. Apesar dessa homogeneidade, divisaram-se dois grandes blocos subdividindo essa população: a sul, os Guaraní, que ocupavam a direção supracitada e o litoral, desde a Lagoa dos Patos até Cananéia, no atual estado de São Paulo; e os Tupi que dominavam a faixa litorânea desde Iguape até, pelo menos, a costa do Ceará. (Fausto, 1998: 381-382) (Fig. 2)

Generalmente se suele aplicar el término “tupi” a los grupos indígenas de la antigua área de colonización portuguesa en Brasil y a las lenguas habladas por ellos, y “guaraní” a las lenguas de la antigua área de colonización española en el Paraguay y a sus respectivos hablantes indígenas (Chamorro, 2004: 33). Según G. Chamorro (2004: 33, 35), ambos grupos indígenas pertenecen a la misma tradición “tupiguaraní” en arqueología y “tupi-guaraní” en lingüística, lo que refuerza que esta distinción sea una invención posterior ligada a una coyuntura histórica específica. Como detalla Aucardo (2005: 28),

Los tupinambás o tupis no eran homogéneos, y formaban, según los cronistas, “naciones”, “castas” o “generaciones” que frecuentemente luchaban entre sí y se localizaban en puntos distintos del litoral. Los carijós eran una rama de los guaraníes y se establecían entre la laguna de los Patos y Cananéia; los tupiniquis se expandían por la altiplanicie y el litoral de São Paulo; los tupinambá propiamente dichos o tamoios se ubicaban entre el litoral norte paulista, el valle del Paraíba y Cabo Frío; los temiminós, en la bahía de Guanabara. Entre Espírito Santo y Bahía, los indios fueron también denominados genéricamente tupiniquis; el territorio entre Bahía y la hoz del San Francisco era también dominado por los tupinambás; en cuanto a los potiguares, se distribuían por la

costa del noreste hasta Ceará. En el siglo XVII, los colonos encontraron tupinambás en el Marañón, en Pará y en la isla de Tupinambarana, en el medio Amazonas.

Los tupinambás en seguida se conocieron con la llegada de los colonos europeos por sus banquetes caníbales. La antropofagia era practicada de forma habitual por los tupinambás, aunque no por gusto gastronómico o por una bestial crueldad como se tendía a pensar, sino por motivos religiosos y rituales. De manera que las acusaciones de los colonos a los indígenas amazónicos eran acertadas, pero estaba cargada de ciertos sesgos ideológicos que no fueron vislumbrados hasta siglos más tarde.

## **1.2. ESTADO DE LA CUESTIÓN**

El canibalismo siempre ha sido un tema que ha cautivado y, a la vez, aterrado a la gente, tanto en el descubrimiento de América como ahora. Las teorías que giran alrededor del canibalismo son muchas y ofrecen diferentes perspectivas para analizar este tema, desde el materialismo histórico hasta la ontología relacional. Sin embargo, con el tiempo estas hipótesis se han ido volviendo más complejas cada vez gracias al trabajo de campo de los antropólogos, que han publicado sus conclusiones y observaciones después de haber convivido con una tribu durante un prolongado periodo de tiempo, es decir, sobre la base de un conocimiento más profundo de esas culturas. Estos trabajos han sido muy beneficiosos tanto para la antropología como para la historia, puesto que el conocimiento de las tribus actuales ha ayudado a entender tribus recién descubiertas así como a otros pueblos indígenas que desaparecieron hace tiempo, o que han dejado de practicar su sistema tradicional de rituales religiosos, como sucede con los tupinambás, que, a pesar de seguir existiendo actualmente, abandonaron hace tiempo el canibalismo y la caza de víctimas.

Los tupinambás son una tribu que pertenece al área amazónica, una zona con características propias que la distinguen de otras zonas de América, lo que ha dado lugar a la existencia de tribus que comparten una cosmovisión y una serie de prácticas rituales muy parecidas, entre las cuales está el canibalismo, muy difundido en el área amazónica.

Con el descubrimiento de América, llegaron a Europa noticias de violentos encuentros con indígenas, extraños sonidos en la selva, y banquetes de carne humana. El

canibalismo suscitó gran interés durante todo el periodo de la colonización no solo porque horrorizara a los europeos, sino también porque fue uno de los argumentos que engrosó la justificación de conquista, evangelización y esclavización. No es difícil predecir qué es lo que pensaban los cristianos europeos respecto al canibalismo: la mayoría de crónicas, relatos y noticias hablaban del canibalismo como una práctica salvaje realizada para satisfacer las ansias de carne humana de los indígenas. Sin embargo, esta no era la única forma de verlo: otros entendieron que, más que una práctica gastronómica, se trataba de algo más complejo relacionado con la religión de dichos indígenas.

Desde ese momento, no se ha dejado de escribir sobre el canibalismo, aunque científicamente no empezó a estudiarse hasta el siglo XX. La psicología fue la primera ciencia en investigar el canibalismo y sus conclusiones lo definían como “el resultado de impulsos agresivos-orales no controlados, un acto antisocial teñido de deseos de dominación” (Vacas, 2008: 275). Su influencia llegó a la antropología, que empezó a describir el canibalismo como un acto violento y hostil, si bien no todos opinaban lo mismo. Algunas investigaciones que se habían dedicado a estudiar el canibalismo funerario, o endocanibalismo, en el área melanesia y amerindia llegaron a la conclusión de que el canibalismo consistía en actos de amor y respeto a los muertos. Aunque esto no convenció a los defensores del canibalismo violento en ese momento, con el tiempo esta primera opinión fue perdiendo fuerza, mientras que la segunda no ha perdido validez (Vacas: 2008: 275).

Al mismo tiempo, M. Harner (1977), quien más tarde sería acompañado por M. Harris (1986), observó el canibalismo mexicana desde la perspectiva del materialismo histórico. Según este, el canibalismo era una solución alimentaria que respondía a la falta de proteínas de origen animal en la zona mesoamericana, pero que se escondía bajo un sistema religioso-ritual. Sin embargo, M. Sahlins (1979) pronto refutó esta teoría con argumentos razonables que justificaban que en Mesoamérica no existió la necesidad de practicar el canibalismo de forma continua y habitual por falta de animales, y que el canibalismo respondía verdaderamente a cuestiones religioso-culturales.

Entre estas discusiones, hubo una que se distinguió del resto y que provenía del antropólogo W. Arens (1979), quien opinaba que el canibalismo no tuvo lugar en América, que nunca existió y que formaba parte del discurso político europeo que quería llevar a cabo la conquista de América. Esta opinión no tuvo mucho éxito, aunque no se puede decir que no haya recibido apoyos por ningún colectivo. Sin embargo,

aceptar esta hipótesis significaría rechazar todas las fuentes literarias y arqueológicas, así como testimonios de personas, que atestiguan la existencia de esta práctica. De todas formas, de esta aportación nos podemos quedar con que los testimonios y crónicas de los europeos que estuvieron en América tendieron a la exageración a la hora de contar las extrañas prácticas y costumbres de los indígenas. No obstante, es cierto que autores como B. Díaz (1568) hablan de mercados de carne humana en Mesoamérica, un hecho que todavía no se ha podido confirmar, pero que no se cree posible (González, 1985: 293).

En el ámbito amazónico, las aportaciones más interesantes son los trabajos de F. Fernandes (1970) y E. Viveiros (1986, 1992), quienes estudiaron el canibalismo tupinambá, en concreto, un famoso caso de endocanibalismo en esta área. Sus investigaciones concluyeron que el canibalismo era un operador socio-cosmológico en tribus como los tupinambás o arawetés, sobre la base del análisis de todos los elementos importantes que giraban en torno a esta práctica -que consistía en una especie de sacrificio humano-, como la guerra, el consumo de la carne humana, las relaciones sociales, la venganza de los muertos, etc. Un análisis que E. Viveiros (2002) realizó bajo la visión del perspectivismo, un concepto utilizado por K. Århem en 1993 para referirse a la visión del mundo que se vivía en el área amazónica y que venía a decir que

la humanidad esté situada al lado de una variedad de seres vivientes igualmente importantes y valorados. (...) Desde esta definición, todos los puntos de vista (humanos, animales, espirituales, etc.) tienen la misma validez y veracidad, pues no existe una única representación del mundo, correcta o verdadera. (Martínez, 2007: 239)

En 2002 E. Viveiros reformula este concepto, dejando de referirse a un mundo donde hay más visiones que las humanas y que todas conviven con la misma importancia. Por el contrario, para Viveiros el perspectivismo definiría un mundo jerarquizado por la capacidad de depredación y cuyas manifestaciones principales serían la caza, la guerra y el chamanismo. A través de esas manifestaciones de depredación un individuo podría apropiarse de la subjetividad de otro y elevarse en la jerarquía de depredación amazónica, existiendo puntos de vista privilegiados que se superponen sobre otros (Martínez: 2007: 240).

Así se descubre que la alteridad, el Otro, sirve para definirse simbólicamente así mismo en el área amazónica. En esta línea P. Descola (1992) definió el concepto de

*animismo* como la manera en que plantas y animales toman formas de interacción social para relacionarse con humanos. De esta manera la naturaleza se activa en el mundo amazónico y, por tanto, también es Otro (Descola, 2011: 88).

Gracias a estas aportaciones, no solo se comprendió el papel del canibalismo y su valor, sino que también se amplió nuestro conocimiento cosmológico del área amazónica y de prácticas sociales ritualizadas como la guerra, que está muy presente en la cultura amazónica, cosa que observamos en los tupinambás pero también en los jíbaros, los mundurukús y los guarayús, entre otros.

A estas aportaciones se han sumado las de otros autores, como C. Fausto (2002), quien continuó desarrollando la visión perspectivista en el área amazónica y estudió profundamente la guerra en el mundo tupinambá y sus diferentes formas, identificado el canibalismo y la caza de trofeos como «prácticas guerreras que surgen como dispositivos de estructuración de ciertas formas sociales» (Cayón, 2012: 32).

Antes de acabar con este apartado, cabría añadir que el canibalismo no solo fue practicado en América, África, Asia o Australia como hasta hace poco se creía, sino que hay restos arqueológicos que revelan que el canibalismo también estuvo presente en Europa, como se expondrá en el Capítulo 1 de este trabajo. En este sentido, el mapa sobre la distribución geográfica del canibalismo publicado por A. Hartleben en 1893 (fig. 1) es un excelente ejemplo del eurocentrismo que ha condicionado tradicionalmente el estudio del canibalismo, ya que Europa es el único continente en el que, según esa cartográfica, no se habría documentado esa práctica salvaje nunca.

### **1.3. DEFINICIÓN DE ANTROPOFAGIA Y CANIBALISMO**

El término que voy a utilizar en el presente trabajo para referirme a la actividad del consumo de carne humana por parte de la tribu tupinambá va a ser la palabra canibalismo, y aunque existe la palabra antropofagia, prefiero utilizar el primer término por ser más apropiado, puesto que ambos guardan diferencias entre sí, pese a que generalmente suelen ser utilizados como sinónimos para referirse al consumo de carne humana por parte de humanos.

Mientras que el término canibalismo nació en el siglo XV d.C., el término antropofagia ya se utilizaba en la Antigüedad; de hecho, uno de los primeros autores que lo utiliza es Heródoto, en sus *Historias*, entre los siglos VI y V a.C., donde relata como los isedones, escitas, neuros y padeos, entre otros, llevaban a cabo esta práctica

(López, 2005: 8). Hay suficientes argumentos para pensar que el canibalismo ya era practicado por los cazadores-recolectores del Pleistoceno inferior hace más de 780.000 años. Los restos que se han encontrado en algunos yacimientos arqueológicos como el yacimiento de Gran Dolina en Sierra de Atapuerca, España, y el nivel 15 de Moula Guercy en Ardèche, Francia, sugieren un canibalismo esporádico y en momentos puntuales, predominando el canibalismo de supervivencia o gastronómico. Conforme las sociedades de cazadores-recolectores son más complejas, el ritualismo predomina más, convirtiéndose en la justificación del canibalismo, practicado a partir del Pleistoceno superior, hace más 11.700 años, hasta bien avanzado el Neolítico. A partir del Calcolítico los casos de canibalismo se reducen mucho y en la Edad del Bronce solo se observa en grupos de pastores (Diez y Romero, 2016: 4-9).

El término antropofagia está formada por los componentes léxicos *ánthropos*, “hombre”, y *fagein*, “comer” (Moros, 2008: 11). Según la RAE, la antropofagia es el “hecho o práctica de comer el ser humano carne de su propia especie”, pero este término también se puede utilizar para aquellos animales que comen seres humanos o que comen a otros de su misma especie como afirma Johnson Roger N., puesto que engullir sus propias crías o huevos es algo común entre aves, mamíferos, peces e insectos (López, 2005: 7-8).

El término canibalismo es mucho más reciente que el de antropofagia. Esta palabra nació con el descubrimiento del Nuevo Mundo cuando Colón llegó a las Antillas, también conocidas como las islas del Caribe, las primeras tierras descubiertas por el Almirante. Estas islas estaban habitadas por los caribes, nombre que motivó la formación del término caníbal (Moros, 2008: 125). La interpretación más aceptada por la historiografía respecto al inicio del uso de la palabra caníbal se remonta a la conversación atribuida a Colón con la tribu de los arawak o taínos en el relato de Pedro Mártir de Anglería (Martínez, 2005: 254). Esta era una tribu pacífica que habló al Almirante de

una tribu de hombres feroces, expertos navegantes y constructores de canoas que desde las costas del norte de Colombia, Venezuela y las Guayanas realizaban incursiones en su territorio. Los arawak los llamaban *caribes*<sup>1</sup>. Como Colón creía haber llegado a las Indias, interpretó incorrectamente el nombre, y creyó que eran súbditos del Gran Khan de China. En lugar de *caribes*, entendió

---

<sup>1</sup> Según Samuel Purchas, *Hakluytus Posthumus*, 1905, *caníbal* significaba *valiente* en la lengua de los caribes (cit. en Moros, 2008: 125).

*caníbales*, aplicándose desde entonces este término para designar a los devoradores de carne humana. Según otros, Colón creyó que se referían a los hombres con cabeza de perro descritos por Mandeville (*cane-bal*). (Moros, 2008: 125)

En su segundo viaje, Colón describe la escena donde cuenta haber presenciado los despojos de un festín antropofágico con lujo de detalles macabros que catapultan a la fama definitiva a los caníbales a través de los textos de Vespuccio (Martínez, 2005: 255).

El término caníbal no sólo se usó para calificar a los indígenas de las etnias caribes, también para caracterizar a los poblanos, mexicas, tupís y a los guaraníes, entre muchos otros grupos que se resistieron a la colonización europea (Aucardo, 2008: 169). La difusión del término caníbal tuvo como consecuencia la creación de la leyenda negra que justificó la guerra y la esclavitud de los “salvajes” que se resistieron a ser cristianizados. Muchas de estas tribus desaparecieron y las pocas que consiguieron sobrevivir se refugiaron en las selvas del continente americano (Aucardo, 2008: 169).

Por todo esto, “los comedores de carne humana de las antiguas civilizaciones suelen denominarse antropófagos, mientras que los más cercanos en el tiempo reciben el nombre de caníbales” (Moros, 2008: 11). A diferencia del término antropófago, la palabra caníbal solo se puede utilizar para referirse al consumo de carne humana por humanos, mientras que el término antropófago se puede usar en otras situaciones similares del reino animal. Sin embargo, es aceptado utilizar un término u otro para referirnos a la práctica de ingerir carne humana por humanos. En este caso, escojo la palabra caníbal por las razones ya expuestas, además de que en el imaginario colectivo posee una asociación con las tribus de América del Sur.

#### **1.4. TIPOS DE CANIBALISMO**

El canibalismo es una práctica o actividad que es realizada de diferentes maneras en función del lugar geográfico, el período cronológico y el grupo cultural. Es un hecho que el ser humano es un ser social y, como tal, el canibalismo debe ser analizado desde esa perspectiva, para ello mostramos un esquema de los tipos de consumo caníbal que se conocen:

- **Exocanibalismo.** Consiste en el consumo de personas extranjeras que se suelen conseguir por medio de la guerra. Este es el tipo de canibalismo que practicaba la tribu tupinambá y que desarrollaré más adelante.
- **Endocanibalismo.** Consiste en comer a un miembro del mismo grupo (López, 2005: 13). El antropólogo J. G. Frazer asociaba esta práctica con la apropiación de las virtudes de los muertos y M. Mauss convirtió esta generalización en teoría (Bonte e Izard, 1996: 141). De acuerdo con la hipótesis de estos investigadores, el consumo de la carne de un pariente sería

un canal físico para comunicar los valores sociales y la fertilidad procreadora de una generación a las siguientes. De esta manera se reciclaría y regenerarían las fuerzas sociales que, según se cree, están físicamente constituidas en sustancias corporales o en huesos, y al mismo tiempo vincula a la perpetuidad a los vivos y a los muertos. Es el caso, por ejemplo, del endocanibalismo yanomami: este pueblo ingiere los huesos molidos de los familiares fallecidos, así incorporan la energía de estos y, en cierto sentido, reintegran al difunto a la familia. (Velasco, López y García, 2012: 119)

En lo relativo a este concepto, Montaigne consideraba que las sociedades exocaníbales acaban siendo endocanibalistas porque al consumir los cuerpos de sus enemigos estarían ingiriendo a su vez los cuerpos de miembros de su comunidad que previamente habrían sido comidos por sus enemigos (Velasco *et al.*, 2012: 119).

- **Autocanibalismo.** Consiste en ingerir parte de tu propio cuerpo. Un ejemplo es el que recoge López (2005: 13-14): “se dice que los indios iroqueses de Nueva York y Canadá pudieron haber obligado a prisioneros a tragar pedazos de su propia carne”.

Autores como G. Dole (1962) han considerado que el exocanibalismo y el endocanibalismo son dos prácticas asociadas a diferentes grados de desarrollo de civilización, relacionándose el endocanibalismo con las tribus de cazadores-recolectores (con un menor nivel de complejidad social), y el exocanibalismo con las tribus de agricultores sedentarios, más evolucionadas. Actualmente los términos de civilización o barbarie no se usan como en el siglo XIX en Europa, cuando los cánones culturales se imponían sobre la interpretación y el estudio de las tribus sudamericanas. Sin embargo,

H. Helmuth hizo un estudio del canibalismo entre los indios de Sudamérica, en el que analizó 16 tribus que practicaban el endocanibalismo y 38 el exocanibalismo, llegando a la conclusión de que las sociedades más primitivas eran quienes practicaban el endocanibalismo, deduciendo de ello que se trata de una práctica más antigua que el exocanibalismo (Moros, 2008: 150).

## 1.5. MOTIVACIONES DEL CANIBALISMO

Después de que fuese descubierto que en América habitaban tribus caníbales, se extendió por Europa en el siglo XVI la idea de que estas tribus comían otros seres humanos por el gusto gastronómico, y había veces que se asociaba esto a tribus que ni siquiera consumían carne humana. A día de hoy sabemos que las motivaciones de estas prácticas tienen un carácter cultural-religioso más que gastronómico. De hecho muchas tribus de América del Sur incluían junto al consumo de carne el vómito ritual, como sucede en la tribu uitoto, una tribu de la Amazonia colombiana y peruana. Este ritual consistía en que una vez ingeridos trozos de carne envueltos en cabello de la víctima por los jóvenes de la tribu, al día siguiente debían vomitarlos y este ritual incrementaría su poder y los transformaría en seres temidos y respetados (Pineda, 2003: 44).

Sobre la base de la clasificación propuesta por M. Moros (2008: 11-15) los principales motivos que mueven a la práctica del canibalismo serían los siguientes:<sup>2</sup>

### a) **Canibalismo de supervivencia.**

El canibalismo de supervivencia es admitido incluso por críticos de la existencia del canibalismo a gran escala como W. Arens (1979), quien afirma que “el recurso al canibalismo en condiciones de supervivencia o como un caso raro de comportamiento antisocial no se niega para ninguna cultura” (cit. en López, 2005: 8).

Un ejemplo clásico de canibalismo de supervivencia son los naufragios. Después de que los escasos víveres se agotasen, algunos naufragos eran arrojados al mar o se devoraba a quienes iban falleciendo de inanición. En otras ocasiones se recurría a la

---

<sup>2</sup> Además de estos cuatro tipos de canibalismo, M. Moros (2008) incluye en su clasificación dos más: el canibalismo prehistórico y el cine caníbal. Este último consiste en una selección de películas donde se ve canibalismo, no relevante para este trabajo. En cuanto al canibalismo prehistórico, tampoco es considerado necesario incluirlo para no repetir lo explicado anteriormente, pues M. Moros no cuenta nada novedoso. Además, personalmente busco poner los motivadores principales del canibalismo y creo que el canibalismo prehistórico no atiende a motivos, sino a una contextualización de esta práctica, puesto que era practicada por supervivencia y motivos mágico-religiosos, apartados que ya he incluido en la presente clasificación.

*Costumbre del Mar*, según la cual debía decidirse a suertes quién debía ser sacrificado para que los demás pudieran seguir viviendo (Moros, 2008: 16-17).

El primer caso notificado de unos naufragos que, acuciados por el hambre, debieron recurrir a la espantosa *Costumbre del Mar* ocurrió entre 1629 y 1640 (aunque fue publicado en 1641). En aquella ocasión, siete ingleses partieron de la isla holandesa hoy conocida por St. Kitts, en el Caribe, para una travesía que debía durar una única noche. Una tormenta los dejó a la deriva durante 17 días. Sin comida ni agua, se echó a suertes quién debía ser sacrificado y quién sería su ejecutor. El destino quiso que sacara la pajita más corta quien había sugerido la idea. La víctima asumió su papel con total serenidad; su sangre fue bebida y su carne comida por sus compañeros. Cuando finalmente consiguieron llegar a la isla de St. Martin fueron acusados de homicidio, pero el juez los absolvió, ya que consideró que el motivo de su crimen había sido “una inevitable necesidad”. (Moros, 2008: 17)

En lo relativo al canibalismo de supervivencia, el antropólogo M. Harner (1980) propuso la teoría proteica para explicar las prácticas habituales de sacrificar y comer a los prisioneros de guerra en la sociedad azteca. Según este, la ingesta de proteínas al día por persona era muy baja, dado que carecían de una fuente de alimentos de origen animal, lo que llevó al mantenimiento de los sacrificios y el canibalismo, convirtiéndose la guerra en una caza organizada para conseguir carne humana. Esta teoría tuvo bastante repercusión, sobre todo después de la publicación de *Caníbales y reyes* de M. Harris (2004), que apoyaba esta teoría, pero actualmente no goza de popularidad, y de hecho el propio Harris se distanció de sus planteamientos con *Bueno para comer* (Moros, 2008: 74). En este sentido, la opinión de M. Sahlins sobre *Caníbales y reyes* expuesta en *The New York Review of Books* (1979) es bastante reveladora y acorde a las líneas de pensamiento actuales.

La opinión de M. Sahlins (1979) era contraria a Harris, ya que, según él, la ingesta de carne humana en la sociedad azteca no formaba parte de su dieta habitual, la cual estaba conformada de suficientes proteínas animales procedentes de la caza y de animales domésticos como el pavo, sino que el canibalismo se practicaba por motivos religiosos (Velasco *et al.*, 2012: 120-121).

### **b) Canibalismo mágico-religioso o ritual.**

Muchos autores han admitido la religión y el ritualismo como causas motivadoras del canibalismo, tales como M. Sahlins (1979), B. Ortiz (1979), F. Morbán (1995) y otros.

Un ejemplo sería la licantropía caníbal de los indios ojibwa, en la región de los Grandes Lagos de Canadá, que se adquiere en la forma de psicosis Windigo.

Según la leyenda, las personas pueden ser poseídas por el espíritu del monstruoso Windigo, un gigante sobrehumano, comedor de hombres, que posee un corazón de hielo. Algunos, creyendo como ciertas estas leyendas, sienten un deseo incontrolable de comer carne humana, llegando a matar incluso a sus propios familiares, y devorar su carne sin con ello conseguir apaciguar o saciar su apetito, por lo que siguen buscando nuevas presas, tanto más ávidamente cuanto más comen. (Moros, 2008: 194)

Una de las variantes del canibalismo mágico-religioso es el canibalismo guerrero que M. Peña (2008) explica de forma independiente al canibalismo ritual. Sin embargo, he considerado más útil explicarlo dentro de este apartado porque tienen muchos elementos en común, como se irá mostrando a lo largo de este trabajo. El canibalismo guerrero ha sido practicado por tribus como los tupinambás, guaraníes, chiriguano, etc., y es guiado por un sentido de venganza dirigido contra las tribus enemigas, una explicación que tiene más profundidad de lo que pueda parecer (*vid. infra*).

### **c) Canibalismo Patológico.**

Es el practicado por un psicópata<sup>3</sup> o *psychokiller*, término acuñado a finales del siglo pasado por R. Ressler, experto en la elaboración de perfiles de asesinos, para definir a una persona que mata por puro placer. Hasta la fecha se desconocen los motivos por los que un ser humano se convierte en un asesino caníbal, pero sí sabemos que intervienen “factores personales, alteraciones genéticas, desequilibrios bioquímicos, lesiones cerebrales y factores socioculturales”, y que sus acciones caníbales están relacionadas con fantasías de sometimiento y control total sobre sus víctimas (Moros, 2008: 188-194).

---

<sup>3</sup> La RAE define al psicópata como “persona que padece psicopatía, especialmente anomalía psíquica”, y la psicopatía como un “trastorno de la personalidad consistente en peculiaridades personales que afectan duramente a las áreas del conocimiento, del control de los impulsos o de la afectividad, y que determinan personalidades perdurablemente distintas a las que en cada cultura se vienen considerando normales, sobre todo en las relaciones interpersonales y sociales”.

## 1.6. LA ALTERIDAD

Dado su importante efecto en la documentación sobre el tema de este TFG, considero necesario incluir un apartado sobre la percepción y la construcción de América como espacio de alteridad por parte de los europeos desde el momento de la conquista. Y aunque podría pensarse que eso pertenece al pasado, antropólogos como H. Velasco reconocen que

todavía en la actualidad muchas organizaciones de defensa de los pueblos indígenas, como *Survival International*, se ven obligadas a desmentir acusaciones que de vez en cuando les llegan acerca del canibalismo de ciertos grupos étnicos que con ese estigma son degradados. (Velasco *et al.*, 2012: 117)

Y ello pese a la influencia del discurso postcolonial y postmoderno, que critica el imperialismo y el capitalismo, y las motivaciones y los procesos de conquista del Nuevo Mundo. Por ello, todavía el canibalismo sigue siendo una de las características que las culturas occidentales atribuyen a las “sociedades más primitivas”, una práctica que contribuye a la creación de la imagen del Salvaje, del Otro bárbaro, que era como se concebía a las tribus indígenas americanas durante la Edad Moderna (Jáuregui, 2008: 15).

Durante la conquista de América no solo estuvo presente el discurso colonial, sino también el discurso europeo. Ambos ponen los límites entre la identidad europea y amerindia y son los que van a motivar la conquista y colonización americana. El discurso europeo estaba construido por los prejuicios derivados del pensamiento imaginario medieval y renacentista europeo (Anaya, 1966: 213). En Europa había tres aspectos que se relacionaban con los pueblos bárbaros: la desnudez, las prácticas sexuales y los hábitos alimenticios. Estos eran verdaderos códigos de comportamiento que marcaban el grado de humanidad o civilización de las personas, donde el extremo de lo bárbaro señalaba el parecido con los animales. Vespuccio fue uno de los primeros en escribir sobre el Nuevo Mundo en su viaje a Brasil y relacionó esos aspectos con las tribus que encontraron (Martínez, 2005: 255).

La desnudez de los indios impresionaba mucho a los europeos y reforzaba la idea de que eran personas que necesitaban el evangelio porque estar desnudos significaba que no habían sido expulsados del paraíso todavía. Además de que estar desnudo físicamente se asociaba con estar desnudo culturalmente, no tener religión,

costumbres, ritos, etc. (Reding, 2009: 30). Para los europeos resultaba escandaloso que los indios practicaran sexo fuera del matrimonio, lo que reforzaba su imagen de personas sin cultura. El canibalismo era una característica que se asoció a las tribus amerindias, ya fuese cierta o no, puesto que no todas las tribus practicaban el canibalismo. Se creía que esto se practicaba por el gusto a la carne humana, aunque autores como Sahagún (1829-30) y el fray T. Benavente (1971)<sup>4</sup> opinaban que se debía a motivos religiosos.

Por su parte, el discurso colonial se construía desde dos perspectivas diferentes: los valores del caballero cristiano y la semejanza del moro y el indio. Pese a la desaparición progresiva del espíritu caballeresco con la entrada de la tecnología militar moderna a Europa, los poemas épicos y la novela caballerescas seguían circulando durante la conquista americana y estos enfatizaron la acción conquistadora sobre los indios (Adorno, 1988: 56). Además del papel caballeresco que tomaron los colonizadores, los indios tomaron el papel del moro como enemigo, como dice el cronista F. López (1554): “comenzaron las conquistas de indios acabada la de los moros, porque siempre guerreasen españoles contra infieles” (cit. en Adorno, 1988: 58).

Dentro de la concepción medieval de vencer a los enemigos de Cristo, la poetización de la guerra contra los moros se trasladó fácilmente a las guerras de conquista en América (Adorno, 1988: 58). Esta comparativa también la trasladó el dominicano fray Gregorio García a la semejanza de indios y hebreos; de hecho, pensaba que los indios habían descendido de una de las diez tribus perdidas de Israel, pero la obsesión por diferenciarse de los indios no permitía que esto fuera aceptado por todos, como sucedía con el padre Acosta (Adorno, 1988: 63).

La búsqueda de semejanzas y diferencias entre hebreos e indios y moros e indios era muy habitual, pero al indio también se le comparaba con la mujer y el niño. Se consideraba que los indios, al igual que las mujeres y los niños, se entregaban con facilidad a la emoción en vez de a la razón. Como resultado de esta inclinación natural, los indios necesitaban ser vigilados e instruidos para mejorar su moralidad, no su desarrollo intelectual (Adorno, 1988: 61). Siguiendo a Aristóteles, F. Vitoria (1967) pensaba que

[Aristóteles] Quiso decir que hay en ellos [los "barbaros"] una necesidad natural de ser regidos y gobernados por otros, siéndoles muy provechoso el estar

---

<sup>4</sup> Estos autores escribieron sus obras en el siglo XVI, pero fue años más tarde cuando fueron publicadas, como sucedió con otros autores que saldrán en este trabajo.

sometidos a otros, como los hijos necesitan estar sometidos a los padres y la mujer al marido. (Cit. en Adorno, 1988: 62)

Según R. Adorno (1988), la interpretación de Vitoria fue aceptada por muchos misioneros y pensadores. Esto, junto a la doble figura de caballero medieval cristiano y la visión del indio como salvaje justificaba llevar la conquista a América. El cronista G. Fernández escribía en su *Historia* (1852) “porque su principal intento era comer, e beber, e folgar, e luxuriar, e idolatrar, e exercer otras muchas suciedades bestiales... Ves qué abominación inaudita (el pecado nefando contra natura), la cual no pudo aprender sino de los tales animales” (cit. en Subirats, 1994: 70). Para exponer de forma resumida las razones que utilizaban los europeos para conquistar América, tomo la palabra a Subirats (1994: 71), quien sintetiza la argumentación de J. Sepúlveda (1951):

Primero fundaba, con arreglo a la doctrina política de Aristóteles, el derecho natural a la guerra contra el indio en virtud del carácter de su naturaleza, de su naturaleza inferior o de su precario rango humano. En segundo lugar, legitimaba la guerra contra indios como Guerra Santa de conversión, de acuerdo con la tradición agustiniana de la guerra contra gentiles. Sin embargo, además de la argumentación aristotélica del sometimiento de los bárbaros a la esclavitud y del principio agustiniano de su subordinación a la fe cristiana, Juan Ginés de Sepúlveda añadió el momento mesiánico de la guerra contra indios como Guerra de Salvación: “... Sometiéndolos primero a nuestro dominio... creo que los bárbaros pueden ser conquistados con el mismo derecho con que pueden ser compelidos a oír el Evangelio...” escribía a este respecto, para añadir más adelante el profundo significado teológico de la guerra de conquista: “Y sometidos así los infieles, habrán de abstenerse de sus nefandos crímenes, y con el trato de los cristianos y sus justas, pías y religiosas advertencias, volverán a la santidad de espíritu y a la probidad de costumbres, y recibirán gustosos la verdadera religión con inmenso beneficio suyo, que los llevará a la salvación eterna... recibir el imperio de los españoles ha de serles todavía más provechoso que a los españoles, porque la virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y que la plata”.

## **CAPÍTULO 2. APROXIMACIONES ANTROPOLÓGICAS**

Antes de adentrarnos en el estudio de la ritualidad asociada al canibalismo tupinambá, es necesario plantear una serie de cuestiones asociadas a la antropología de este pueblo con el fin de poder contextualizar y comprender mejor esa práctica.

### **2.1. COSMOLOGÍA Y ONTOLOGÍA TUPINAMBÁ**

En la cosmovisión tupinambá, los humanos entablan relaciones con otros seres no-humanos poseedores de componentes anímicos, es decir, los animales, los espíritus e incluso los objetos. Esta filosofía no es exclusiva de la tribu tupinambá sino que es compartida por otros pueblos del territorio amazónico (Vacas, 2009: 277); y es que, como afirma Vacas (2009: 279), “todos los seres que constituyen la infraestructura material amazónica se hallan inmersos en un tipo de cosmología concreta”. De hecho, tribus amazónicas como los achuar, los makuna y los quechuas, entre otras (Descola, 1998; Vilcapoma, 2016: 295) equiparan a los animales, los vegetales y ciertos objetos con los humanos, y consideran que estos poseen capacidades similares que les permiten comunicarse y relacionarse entre ellos a través de ciertos rituales y de espacios propicios (Vacas, 2008: 277), aunque la interacción máxima con los no-humanos sólo la consigue el chamán. Estos agentes no-humanos son capaces de vengarse del cazador, entrar en guerra con los humanos, comunicarse con los especialistas religiosos, etc... La atribución de capacidades antrópicas a seres no-humanos y la creencia en la posibilidad de establecer relaciones con ellos han sido denominadas *animismo* (véase, por ejemplo, Descola 1998; Vacas, 2008: 278-279), o también, más recientemente, como “ontología relacional” (Watts, 2013).

Sin embargo, en la cosmovisión de las tribus amazónicas esta asimilación era solamente anímica, ya que consideraban que el cuerpo, el “envoltorio” de estos humanos y no-humanos era diferente, y que ello influía en las perspectivas que cada ser tenía sobre el mundo y sobre los cuerpos, como ha explicado Vacas (2008: 278-279): “En torno a un imperecedero ciclo predatorio, las diferentes sociedades del Amazonas han construido un modelo sociocultural que ajusta las relaciones entre los diversos seres considerados como vivos, relaciones estas que marcan todo lo que existe con un carácter presa/predador”. De esta manera, el pensamiento perspectivista y la ontología relacional consideran que el cuerpo determina el mundo que cada uno ve, es decir, que “los

animales predadores ven a los humanos como nosotros vemos aquello que cazamos, mientras que nuestra caza nos ve como animales predadores” (Cernicchiaro, 2015: 149). El cuerpo es, por tanto, el reflejo de quién es predador y quién es presa en función del desarrollo de la parte-predadora en cada cuerpo.

En este sentido C. Fausto (2002) propone que cada ser vivo tiene una parte sujeto o parte-depredadora y una parte-objeto o parte-presa. Pero estas características no se distribuyen de la misma forma en cada cuerpo, dando lugar a una cadena alimentaria de presas y depredadores que relaciona distintas realidades entre sí, formando una cadena trófica interminable. De esta manera, el jaguar, que es el cazador por excelencia en las tribus amazónicas, es el ser vivo con la capacidad depredadora más desarrollada, quedándose con el primer puesto de la cadena alimentaria, mientras que los peces o presas menores se sitúan en la parte inferior de la cadena al tener una escasa parte-depredadora y una alta parte-presa (Vacas, 2008: 278-279).

Sin embargo, el cuerpo no se define como un sujeto material o físico, sino como el reflejo material de la identidad, que vendría a ser la posición que tiene cada ser en el ciclo predatorio. El cuerpo está cambiando continuamente, porque la identidad se construye con la memoria y las experiencias vividas (Vacas, 2008: 278). Por consiguiente, en la cosmovisión amazónica es necesario reforzar la parte-sujeto o parte-depredadora a través de diferentes prácticas como la alimentación. Si existe una identidad a reforzar, quiere decir que existe un “otro” y un “yo” (Vacas, 2008: 283). De esta manera, la relación entre los distintos grupos y seres que forman la naturaleza no es solo una cadena trófica, sino una organización social que está inmersa en un continuo ciclo transformativo porque, en función de los componentes anímicos que se tomen de otro cuerpo a través de la caza y el consumo del cuerpo, habrá una transformación que acercará o alejará a los seres (Vacas, 2008: 279).

En este sentido, Fausto (2002) considera que el canibalismo solo se da con el consumo de la parte-sujeto, o parte-depredadora del otro, es decir, lo que nosotros entenderíamos por alma. En el caso tupinambá, esto se haría a través de la caza y la ejecución del cautivo que llevaría a cabo el matador, quien no podría consumir la carne de este porque estaría familiarizándose con la parte-presa de la víctima y esto supondría una reducción de su capacidad depredadora. Al haber quitado la parte-depredadora a la presa, el matador se vincula con la víctima anímicamente, por eso debe tener cuidado de no participar en los actos de comensalidad en los que sí que participa el pueblo, puesto que esto podría emparentarlo de forma definitiva con su presa y con el grupo del que

ésta procede, alejándose de su propio grupo y produciéndose la transformación definitiva. Esto es lo que Fausto llama “predación familiarizante”, que también lo vemos en cabezas trofeo, collares de dientes o abalorios de huesos de la víctima, entre otros objetos en los que se guarda parte de la esencia de la víctima, pero que solo son peligrosos si no pasan por los rituales chamánicos necesarios (Vacas, 2008: 286).

Por esto, después de que el matador consumiera el alma o parte-sujeto de la víctima, se retiraba del lugar de ejecución, mientras que el resto de la aldea consumía la parte-presa o cuerpo de la víctima, que no se entendería como canibalismo. Lo mismo sucede con los animales puesto que también tienen parte-sujeto (Cayón, 2012: 34).

Conforme a esta cosmovisión, cada tribu amazónica ha entablado un modelo diferente para construirse a sí misma a través del “Otro”, del enemigo. Concklin (1995) describe los festivales *hürororiny tamara* que llevaban a cabo los wari’, quienes invitaban a tribus vecinas a una fiesta hasta que llegaba el momento más álgido de la celebración y mataban simbólicamente a los invitados varones. Poco después, los muertos u “otros” eran revividos por los anfitriones mediante un baño de agua caliente, después del cual se convertían en sus aliados. Tiempo después, los invitados/presa invitaban de nuevo a los que anteriormente habían sido sus anfitriones y cambiaban los roles. De esta manera, las tribus vecinas se convertían en potenciales aliados, asegurando el renacimiento de la tribu propia (Vacas, 2008: 282-284). Si el cosmos amazónico funciona conforme a estos patrones es necesario que exista un “Otro” y que se luche por la supervivencia a través de la guerra. Por lo tanto, como analiza Cayón (2012: 26),

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 social. 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 recobrar la substancia perdida. De esta forma, el proceso de recuperación mística solo era posible por medio del sacrificio humano.

Por esta razón, no era sacrificado el enemigo después de su captura, sino que antes vivía en la choza que había ocupado anteriormente el pariente muerto y se identificaba con él, usando incluso todas sus pertenencias -collares, armas, provisiones, etc.- (Fernandes, 2006; Métraux, 2011: 12). De este modo,

el sacrificio restituía la integridad del espíritu del pariente muerto y restablecía su comunicación con la colectividad; además, el consumo canibalístico de la víctima devolvía la autonomía mágica de la aldea frente a sus enemigos, dándoles a la vez dominio sobre ellos. Por otro lado, 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, porque había reforzado su parte-depredadora, o su carisma en el sentido weberiano. (Cayón, 2012: 26)

Siguiendo el argumento de Fernandes (2006), la estructura social tupinambá es bastante rígida porque necesita permanecer en equilibrio para su perpetuación. En ese sentido, según Cayón (2012: 27), el sacrificio humano se reduce a una forma de restablecer los lazos armónicos entre los vivos y los muertos del mismo grupo:

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.

Según Viveiros (2002), la caza de animales y el chamanismo equivale a la guerra y, aunque el último caso es por medios no violentos, sigue siendo una forma correcta de entablar relación con otros seres no-humanos (Cayón, 2012: 34). Ya sea animal, humano o sobrenatural, la depredación crea una relación de presa y depredador entre los diferentes seres, y en función del lugar de cada uno se es humano o no humano, como ha explicado Vilaça (1992) en su análisis del canibalismo guerrero de los wari'. Para esta tribu, quienes ocupan la posición de predadores son los humanos verdaderos,

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. (Cayón, 2012: 37)

## **2.2. COMENSALIDAD Y CANIBALISMO**

De acuerdo con lo expuesto, para los tupinambás, como para otros pueblos amazónicos, el canibalismo no es solo una estrategia ritual que les permite construir y expresar las relaciones de una tribu con sus enemigos, o las existentes entre humanos y no-humanos, sino también un medio para (re) crear las relaciones sociales dentro de una misma tribu y entre tribus aliadas a través de la práctica ritualizada de la comensalidad. El término comensalidad define la acción de compartir la mesa y el alimento entre varias personas, aunque su significado sea más amplio en la mentalidad tupinambá. Desde su cosmovisión, el consumo de la carne del enemigo era muy importante, tanto para los predadores como para las presas, y de hecho Métraux (2011:35) informa de que los guerreros sentían una gran satisfacción al saber que serían sacrificados y comidos. Dentro del ciclo predatorio por el que se rige el cosmos tupinambá, el canibalismo era un medio de destrucción del cuerpo, pero también de transformación. Esta transformación se producía dentro del estómago humano-sepulcro de la víctima comida, que servía como medio de transición entre el mundo material y el mundo sobrenatural, y comenzaba cuando el cuerpo era desmembrado y destazado para su consumo. Si el cuerpo de la víctima había sido el elemento constitutivo de su identidad y el soporte de su ser, una vez que este era devorado, los componentes anímicos ya no tenían un lugar en el cosmos e iniciaban su andadura como seres supra-humanos (Vacas, 2008: 280-281).

En el ritual tupinambá, después del sacrificio de un enemigo, el matador se aislaba del resto de la aldea sin probar la carne de su víctima. Ello se debía a que a través de la ejecución que había realizado, la parte-depredadora de la víctima había sido tomada por el matador, pero todavía quedaban restos anímicos en su cuerpo, es decir, todavía tenía su parte-sujeto. Si este probaba la carne de la víctima tomaría los componentes anímicos que no deseaba y se familiarizaría con ella, dando lugar a una metamorfosis no deseada. Sin embargo, el resto de la aldea sí se alimentaba de la carne sacrificada gracias a la aplicación de un “proceso de desubjetivación” por la cual se borran todos los restos anímicos que tuviese su cuerpo, quedándose solo su parte-objeto reducida a comida. Por este razonamiento, los tupinambás interpretaban el

sacrificio humano como el acto caníbal y no el banquete mismo como lo entendemos nosotros (Vacas, 2008: 287).

Este “proceso de desubjetivación” se realizaba a través de la cocción. La cocina en las tribus amazónicas era entendida como un mecanismo capaz de separar de forma eficiente “las cualidades sustantivas del cuerpo permitiendo la transmutación de un sujeto en alimento comestible. La cocción es el umbral que separa objetos y sujetos, comida de materia con capacidades de agencia” (Vacas, 2008: 287). Esto sucedía también con los animales, puesto que estaban dotados de componentes anímicos, aun no teniendo desarrollada su parte-sujeto de la misma manera. Así daban lugar a la escala trófica de la que ya hemos hablado anteriormente, y aunque las tribus tuvieran distintas escalas,

en este esquema, el jaguar suele aparecer con reiteración en la cúspide de la escala. Los alucinógenos también ocupan lugares destacados así como en menor medida los puercos. Vegetales, peces y ciertas presas pequeñas, como pájaros o roedores, son descritos como seres con escasa potencialidad anímica por lo que demandan menos atenciones. En cualquier caso, no resulta conveniente exponerse a diario al riesgo que la apropiación de tales atributos conlleva. (Vacas, 2008: 287)

Si hay no-humanos que tienen más parte-objeto que parte-sujeto significa que no todos eran tan peligrosos, aunque para comer carne humana o animal era necesario aplicar siempre el “proceso de desubjetivación”. De acuerdo con Overing (1986), la relación entre humanos con plantas sería exocanibalismo, mientras que con los animales, parientes simbólicos, sería endocanibalismo (Cayón, 2012: 36). Además, la capacidad humana de comer alimentos cocinados se veía como un código predatorio que marcaba la diferencia con los seres que comían los alimentos crudos, acentuando su posición no-humana (Vacas, 2008: 287).

Además, para los tupinambás era muy importante comer todos juntos como un mismo cuerpo, porque se creía que al compartir el alimento se reforzaban los lazos de parentesco entre los comensales y se ganaba una perspectiva común del mundo, es decir, se diferenciaban más de los “Otros” (Vacas, 2008). Toda la aldea participaba del banquete caníbal y no había distinción entre hombres, mujeres, niños y ancianos. También se invitaba a las tribus vecinas a los banquetes caníbales para estrechar alianzas, puesto que el hecho de permitir comer del mismo alimento a otra tribu era un

signo de lealtad. J. Léry (1578), un explorador francés que fue capturado por los tupinambás a mediados del siglo XVI, contaba que cuando le ofrecían carne humana y la rechazaba, ellos se mostraban desconfiados porque dudaban de su lealtad (Carneiro y Viveiros, 1985: 196-197).

Por todo ello, la práctica de la comensalidad caníbal resultaba fundamental en el mundo tupinambá, en tanto que constituía una estrategia ritual para la construcción del propio grupo y de la alteridad, para la demostración y expresión de relaciones entre humanos y no-humanos en el marco de una ontología relacional, y para la consolidación del orden y el funcionamiento social de la aldea (Vacas, 2008: 284).

### **2.3. LA MUERTE TUPINAMBÁ**

Al igual que el cristianismo, en la cosmovisión tupinambá, la muerte no era el final, sino una etapa más de la vida. Igualmente, en la religión cristiana y el mundo tupinambá, cada individuo viviría mejor o peor después de la muerte en función de su vida en la tierra. En este sentido, el canibalismo tenía un papel muy importante.

La muerte más honrosa para un tupinambá era morir a manos de un renombrado guerrero y acabar en el estómago del enemigo. Esto le permitiría iniciar su camino al mundo sobrenatural y dejar un recuerdo en su aldea para que su muerte fuese vengada (Carneiro y Viveiros, 1985: 200). Lo ideal era morir por una rotura en el cráneo que hubiese provocado el enemigo durante la batalla o en el sacrificio humano. Para los tupinambás, la rotura en el cráneo era muy importante, y de hecho algunos investigadores consideran que para ellos era más importante romper la cabeza al enemigo que comérselo (Carneiro y Viveiros, 1985: 194, 200), aunque no se sabe bien el porqué. Una de las hipótesis es que con esa acción se quisiera liberar rápidamente al alma del cuerpo para que buscara el camino hacia la *Tierra Sin Mal*, la morada de los dioses y los antepasados (Carneiro y Viveiros (1985: 199); según otra, sería una manera de cortar el puente con el Más Allá (Münzel, 2007: 101).

Y es que en la escatología tupinambá, los muertos llegarían a un lugar de calma, donde bailarían sin que nada les faltara o interrumpiera. La *Tierra Sin Mal* estaba reservada para aquellos que hubiesen vengado a sus parientes muertos, aunque antes de llegar a este lugar era necesario atravesar unas tierras infestadas de enemigos y demonios (Münzel, 2007: 107-108). Cuando se llegaba a la *Tierra Sin Mal*, los

tupinambás se convertían en dioses, pero podían anticipar su divinización para que fuese más fácil sortear los enemigos y llegar a este lugar (Sztutman, 2012: 397).

Pero, además, los tupinambás, así como los arawetés, creían que los humanos estaban formados por una parte-sujeto y una parte-objeto, y que si el guerrero mataba a su víctima de un modo que no fuera con un golpe en el cráneo, pensaría que este no estaba muerto y no tomaría su nombre. Los guerreros buscaban convertirse en bravos guerreros y acumular muchos nombres de enemigos para entablar más relaciones y conseguir divinizar su parte-objeto. Por eso, los guerreros luchaban con ferocidad por su supervivencia, para retardar su muerte y para matar al mayor número de enemigos posible, facilitando así su proceso de (auto-) divinización (Sztutman, 2012: 397).

Sin embargo, no todos los integrantes de la comunidad tupinambá estaban preparados para luchar contra los enemigos. Aquellos que no conseguían divinizar su parte-objeto antes de morir estaban condenados a errar en el mundo de los *anhanga*, los espectros terrestres, o a ser devorados por ellos. Estos eran los cobardes, los niños y las mujeres, con la excepción de las esposas de los grandes guerreros, que tenían la posibilidad de escapar de ese destino y encontrarse con sus maridos (Sztutman, 2012: 394-395).

Con todo, había esperanza para que los excluidos pudiesen llegar a la *Tierra Sin Mal*. Viveiros (2002) subraya la ingesta de carne humana y la celebración de rituales chamánicos como la preparación de la carne del enemigo como medios rituales que permitirían alargar la vida y aligerar el cuerpo, acercándolo al mundo supra-humano. Por esta razón, las mujeres -y principalmente las ancianas- se lanzaban sobre el cráneo del cautivo, después de ser ejecutado, para comérselo y beberse la sangre que se hubiera derramado, asegurándose así un lugar en la morada de los antepasados (Sztutman, 2012: 395-396). De esta forma, el canibalismo también posee una función escatológica, en tanto que posibilita la transformación y divinización de las mujeres tupinambás.

## CAPÍTULO 3. ASPECTOS BÉLICOS TUPINAMBÁS

### 3.1. LA GUERRA Y VENGANZA TUPINAMBÁS

Los tupinambás vivían en un estado de guerra crónico. Cada grupo estaba permanentemente expuesto y sujeto a los ataques de los enemigos, aunque con mayor frecuencia en las zonas fronterizas donde la guerra formaba parte de la vida cotidiana. Al definir lo extraño como enemigo, todo era susceptible de ser peligroso y había muchas ocasiones para la lucha armada. De hecho, F. Fernandes (2006) afirma que los hombres solían ir equipados para la guerra de forma permanente en caso de emergencia puesto que muchas veces los simples encuentros ocasionales con algún enemigo podían suponer una terrible matanza, pues el comportamiento militar tupinambá exigía la muerte de los enemigos. Además, el fin último de la guerra era el acceso a la *Tierra Sin Mal*, por lo tanto, cuantos más enemigos fueran asesinados, mayores posibilidades habría de entrar fácilmente al lugar privilegiado (Carneiro y Viveiros, 1985: 196).

El motor de la guerra era la venganza, la voluntad de combatir contra el enemigo en memoria de los muertos en guerra; en este caso, la venganza no era el rescate de los parientes fallecidos, sino la fabricación de una nueva identidad, por eso los nombres de los enemigos que pertenecían a un pariente muerto no eran heredados (Carneiro y Viveiros, 1985: 199-200).

La venganza ofrecía honor, ya que ser un gran guerrero suponía prestigio político. Este prestigio podía ser medido por trofeos corporales de enemigos, nombres que se almacenaban por cada enemigo matado y escarificaciones, pero también por la poligamia. Léry (1578) decía que cuantas más mujeres tuviera un guerrero, más valiente sería y mejor consideración social tendría. De esta manera, la guerra servía para acceder al matrimonio, puesto que las mujeres se negaban a casarse con un hombre que no hubiese asesinado a un enemigo (Carneiro y Viveiros, 1985: 194). Esto es la teoría, pero en la práctica Métraux (2011: 10) explica que “si un guerrero tupinambá tenía un hijo que aún no había participado en ninguna expedición, le entregaba el prisionero que había capturado y que se convertía en la primera víctima de su hijo, dándole de alguna manera su primer galardón”.

La venganza era algo muy serio, de hecho no podía ser cancelada porque era el recuerdo del pasado, pero también un seguro del futuro (Carneiro y Viveiros, 1985: 201). Los tupinambás tenían un mito para explicar el origen del canibalismo, pero en

éste también vemos la importancia de la venganza como elemento continuador del canibalismo. Este mito comienza con la muerte del único hijo de una mujer en la guerra. Ésta se vio muy afectada y cuando su matador fue capturado, se lanzó sobre él y le mordió la espalda, pero el asustado prisionero consiguió escapar y contar a su aldea que habían querido devorarlo vivo (Carneiro y Viveiros, 1985: 197-198).

Los tupinambás no hacían distinción entre el dolor y la venganza. De esta manera la venganza podía ser realizada por todos, es decir, si un padre perdía a su hijo en la guerra, todos los aliados participarían para vengar la muerte del joven. No era necesario que el padre vengara solo la muerte de su hijo, sino que lo importante era que la muerte fuese vengada por la comunidad (Carneiro y Viveiros, 1985: 196).

Thevet (1558) declara que los tupinambás no solo eran vengativos con los enemigos, también con los objetos, como una piedra o un alfiler que les hubiese hecho daño, y con los pequeños animales, como los piojos y las pulgas. Estos en seguida entraban en cólera y atacaban aquello que les había causado daño, por ejemplo, aplastando con los dientes las pulgas (Carneiro y Viveiros, 1985: 197).

Los tupinambás empezaban a ser educados como futuros vengadores desde pequeños. Cuando se les caía el cordón umbilical, se les entregaba un tacape, arco y flechas, e incluso collares con garras de pájaro o jaguar (Carneiro y Viveiros, 1985: 194). Las madres también untaban sus pezones con la sangre del enemigo para que sus hijos la chuparan y fueran más bravos (Métraux, 2011: 38).

A la edad de 7 u 8 años, cuando los niños ya comprendían lo que les decían, eran sometidos a otro tipo de rituales. Una de estas prácticas era la perforación del labio inferior, que debía realizarse sin que el niño llorase, soportando el dolor, para demostrar su virilidad. Los niños también eran obligados a mojarse con la sangre del enemigo y a colaborar en la preparación de su cuerpo desenrollando los intestinos. En los banquetes caníbales eran incitados a comer una papilla de las vísceras que se hervían, puesto que no se malgastaba nada del cuerpo. Era necesario comerse todo el cuerpo para ayudar al enemigo a pasar al mundo supra-humano. A través de estos ritos los niños, sin importar el sexo, empezaban a activar su parte-predadora, creando enemistad con los enemigos (Métraux, 2011: 37; Sztutman, 2012: 215).

Todos estos ritos preparaban a los niños para el ritual principal, la ejecución de un enemigo. La ejecución del primer cautivo era un rito masculino de transición a la edad adulta. Con la muerte de un enemigo se ganaba el primer nombre, la primera escarificación, la primera esposa y el permiso de tener hijos. Después del primer

cautivo, los jóvenes buscaban seguir cazando enemigos para poder acumular honor y prestigio político, consiguiendo un lugar privilegiado en la aldea, que heredaría su familia (Sztutman, 2012: 215-216).

Según E. Viveiros (1986), la guerra era fundamental para que el hombre pudiese completarse, tanto entre los tupinambás como los arawetés. Estos últimos creían que la muerte era un proceso de transformación o divinización. Por medio de la muerte, una parte del alma subía a los cielos y era devorada por los dioses caníbales que vivían en una fiesta continua, al igual que los dioses tupinambás en la *Tierra Sin Mal*. De esta manera los guerreros tupinambás anticipaban su divinidad, pero aquellos que eran cobardes y fracasaban en la guerra si no mataban a más de un enemigo, estarían obligados a cumplir la monogamia y a permanecer en casa del suegro, sometidos a su yugo. Estos no eran considerados hombres, sino *maném*, cobardes, que tendrían dificultades para llegar a la *Tierra Sin Mal* (Sztutman, 2012: 219).

### **3.2. EL JAGUAR EN EL MUNDO TUPINAMBÁ**

En el mundo tupinambá el jaguar era un gran cazador y la mayor amenaza a la que se podían enfrentar, después de sus enemigos humanos, los guerreros tupinambás, y lo mismo sucedía entre otras tribus como los olmecas, los mayas, los bororos... Por ello, este felino tenía una gran carga simbólica y se lo relacionaba con la valentía, la ferocidad, la muerte y el poder, además de la fertilidad, puesto que es un animal que siempre se representa con una gran vitalidad sexual. De este modo nos encontramos con distintas manifestaciones culturales que convirtieron al jaguar en una parte importante de la cosmovisión y ritualidad de diversas tribus repartidas por América Latina (Villela, 2005: 83-86, Agnolin, 2002: 11, Beauregard *et al.*, 2009: 19).

Muchas de estas costumbres se siguen practicando en algunas tribus que han sobrevivido en Latinoamérica. Por ejemplo, hoy en día, antes de una expedición, los parakana matan a un jaguar y bailan con su cadáver para soñar con él y transformarse en él para salir de caza en el bosque, mientras que los yanomani llevan a cabo un ritual para incorporar imágenes de ciertos animales, particularmente el buitre, que les ayuden a devorar su víctima. Estas prácticas pretenden potenciar la parte-predadora de las personas a través de la familiarización con ciertos animales que tienen una carga simbólica (Fausto, 2007: 506).

Partiendo de esta premisa podemos entender mejor el trasfondo simbólico del ritual antropófago que practicaban los tupinambás. Los jaguares comen carne humana, por lo tanto, cuando un tupinambá comía carne humana estaba viendo el mundo como un jaguar. Esto se conoce como “jaguarización” y equivalía a tomar la ferocidad del jaguar. Según E. Viveiros (2002), estas transformaciones constituyen procesos identitarios que, a través de la integración de otros animales o cautivos incorporados al grupo, aumentan el potencial somático de los cuerpos de los tupinambás, entendiendo como cuerpo una construcción anímica como ya se explicó anteriormente. El concepto de introducir a otro, animal o humano, en nuestro propio cuerpo fue acuñado por P. Erikson (2003) como “alteridad constituyente” (Siffredi, 2005: 186; Cernicchiaro, 2015: 150). En relación a este tema, H. Staden narra la conversación que tuvo con un tupinambá

Cunhambebe tenía frente a sí un gran cesto de carne humana. Comía una pierna, la sostuvo frente a mi boca y me preguntó si también quería comer. Respondí: “Un animal irracional no come otro igual a sí, ¿un hombre debería comer otro hombre?” Entonces él mordió y dijo: “Jauáraichê. Soy un jaguar. Es rico”. (Cit. en Cernicchiaro, 2015: 150)

En realidad, un tupinambá no se cree un jaguar, sino que cree convertirse en uno y sentirse como tal. Sin embargo, esta “jaguarización” solo sucedía durante el ritual caníbal, las fiestas de máscaras o después de matar un jaguar. Salvo por estos casos, los únicos capaces de ver el mundo a través de los ojos de animales y espíritus y retomar su humanidad eran los chamanes (Cernicchiaro, 2015: 150-151).

Los jaguares eran matados ritualmente en la plaza pública de la aldea siguiendo la misma ceremonia que se aplicaba al enemigo. Sin embargo, a diferencia de las ceremonias habituales, antes de matar al jaguar se le pedía disculpas por el sacrificio, en vez de pronunciar un discurso de venganza, y la aldea no probaba su carne. Con la abstención a la carne del animal, los tupinambás se aseguraban de que el jaguar no fuera a vengarse de ellos y de no convertirse en uno. El jaguar era un animal al que se le atribuían varios poderes muy fuertes y por tanto, para conseguir integrar su “alteridad constituyente”, se cogían uñas, dientes, huesos... que se utilizaban como amuletos para conseguir la fuerza y el coraje propios del jaguar, y protegerse de cualquier peligro. De esta manera conseguían integrar al jaguar, sin convertirse en uno, pues el consumo de una carne con una gran fuerza anímica supondría convertirse en un jaguar. Aun así, el

espíritu del jaguar podía vengarse del verdugo que lo había ejecutado. Por ello el verdugo cambiaba de nombre y se sometía a un proceso ritual de duelo para anular esa venganza (Métraux, 2011: 41; Cernicchiaro, 2015: 147-148; Agnolin, 2002: 12-13).

En las imágenes 3, 5 y 6 del Anexo 1 observamos que durante el ritual antropófago, algunos tupinambás masculinos llevaban pieles de jaguar u objetos similares para demostrar su poder ante la víctima, y mostrar su asociación con ese animal a través de su vestimenta (Castillo y Berrocal, 2013: 27).

Si analizamos el Texto 1, un mito que recoge C. Lévi-Strauss en *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido* (1968), entenderemos mejor la relación entre jaguar y hombre en el área amazónica y por qué los tupinambás no se comían a los jaguares que cazaban.<sup>5</sup> Según C. Strauss (1968: 87),

el jaguar y el hombre son términos polares cuya oposición está doblemente formulada en lenguaje ordinado: uno come lo crudo, otro lo cocido; y sobre todo el jaguar se come al hombre, pero el hombre no come jaguar. El contraste no sólo es absoluto: implica que entre los dos términos existe una relación fundada en la reciprocidad nula.

Para que todo lo que posee hoy el hombre (y que el jaguar no posee ya más) haya podido venirle del jaguar (que lo poseía en otro tiempo, cuando el hombre carecía de ello), es preciso, pues, que aparezca entre ellos el medio de una relación: tal es el papel de la mujer (humana) del jaguar.

Una vez consumada la transferencia entre el jaguar y el hombre, la mujer no tiene valor, puesto que su misión de mediadora ya ha finalizado y, si siguiese viva, sería contradictorio con respecto a la situación, que se basa en la reciprocidad nula (Lévi-Strauss, 1968: 87). Además, la mujer es asesinada por convertirse en jaguar, lo cual nos da una idea de cuan peligroso o poco deseado era convertirse en el Otro para los tupinambás.

Sin embargo, el jaguar no era el único animal simbólicamente valiente e indomable. En otras tribus de Sudamérica, el águila, la boa o el coyote eran animales con una gran valoración. En este sentido, el coyote es el que más se asimila al jaguar, de hecho los antiguos mexicanos los emparentaban. En las cosmovisiones indígenas, este

---

<sup>5</sup> Este relato pertenece a la tribu ofaié, una tribu amazónica cercana a donde se localizaban los tupinambás. Pese a que el texto no es de la tribu que estamos analizando en este trabajo. La relación entre jaguar y hombre es común en el área amazónica, aunque con algunas variaciones entre tribus. Por tanto, he visto conveniente tomar este relato para relacionarlo con los tupinambás como hizo A. Agnolin en 2002 para estudiar el papel que tenía el jaguar en relación a los rituales caníbales de los tupinambás.

es un felino con mucho apetito sexual, lo mismo que sucede con el jaguar (Villela, 2005: 83; Castillo y Berrocal, 2013: 27):

El impulso sexual, ineludiblemente, permite generar la vida humana, pero metafóricamente y como en muchas de las cosmogonías mesoamericanas, el orden del universo se mantenía también a partir del derramamiento de sangre, por lo que la guerra, al igual que el instinto sexual, regenera la vida, tanto biológica como socialmente. (Castillo y Berrocal, 2013: 29).

De ahí el vínculo simbólico entre la sexualidad y la acción guerrera, algo que a su vez explica la razón por la cual los hombres tupinambás solo se casaban y tenían hijos una vez que habían capturado y sacrificado a un enemigo, y demostrado su poder destructivo.

## **CAPÍTULO 4. VÍCTIMAS DE GUERRA Y BANQUETE CANÍBAL:** **EL PROCEDIMIENTO RITUAL DEL CANIBALISMO TUPINAMBÁ**

### **4.1. VÍCTIMAS DE GUERRA**

El principal objetivo de los tupinambás durante la batalla era capturar un enemigo, por eso llevaban sogas con ellos. La captura de un enemigo era una tarea muy complicada y no solía realizarla un solo guerrero, sino varios. Sin embargo, la captura de un enemigo era una proeza individual, así que el enemigo pertenecería al primer tupinambá que lo hubiese alcanzado. El enemigo no ponía las cosas fáciles a los tupinambás, pero una vez que era capturado, aceptaba su posición de cautiverio y cumplía todo a lo que le obligase su dueño y compañeros (Métraux, 2011: 5).

A partir de este momento, el enemigo dejaba de estar vinculado con su aldea natural y pasaba a formar parte de la comunidad de su amo, aunque en condición de esclavo. Este era depilado y afeitado por las mujeres de la aldea para asemejarse a los tupinambás locales. Se parecía tanto a estos que era complicado distinguir a los esclavos de los tupinambás locales sino fuese por algunas salvedades. Según el portugués G. Souza (2000), los esclavos llevaban una soga que rodeaba su cuello y de la que colgaban unos flecos de hilo en su nuca que servía para simbolizar su esclavitud. Sin embargo, según Thevet (1558), este collar no era un símbolo de esclavitud sino un calendario, es decir, servía como un rosario que marcaba el momento en que sería sacrificado el esclavo. De estos collares colgaban algunos frutos o huesos de animales, que servían para marcar cuantas lunas faltaban para la muerte del esclavo. En función de las lunas que pasaban, las frutas o huesos que hacían de cuentas eran retiradas del collar hasta que llegaba el día del sacrificio (Métraux, 2011: 8-11).

Antes de entrar a la aldea, el enemigo era obligado a limpiar la tumba de un pariente muerto en la guerra porque ocuparía su lugar hasta su muerte. De esta manera, cuando se produjera el sacrificio del cautivo, los tupinambás recuperarían de nuevo la comunicación con el pariente muerto y este dejaría de amenazar con diferentes peligros a la aldea, puesto que ya habría sido vengado (Agnolin, 2002: 16; Cayón, 2012: 26). Al tomar el lugar de dicho pariente, el cautivo tomaba todas sus posesiones (collares, hamaca, plumas, etc.), incluida su choza, pero solo podría usarlas después de limpiarlas de cualquier corrupción (Métraux, 2011: 12).

En este sentido, el cautivo formaba parte de la comunidad y gozaba de todas las ventajas y privilegios, además de los cuidados y favores de su dueño. Tener un esclavo era un signo de privilegio, por eso los dueños se encargaban de que a este no le faltara nada. De hecho, los dueños dejaban muchas veces de comer para asegurar la manutención del cautivo (Métraux, 2011: 10). Gozar de una buena vida no significaba que estuvieran eximidos de responsabilidades, de hecho Métraux (2011: 14-15) dice que éstos estaban obligados a trabajar para su amo en la caza, la pesca o el campo, y que debían respetar las normas que les impusieran como no tener relaciones sexuales con mujeres casadas o atravesar las paredes de follaje de una choza como hacían frecuentemente los locales.

Los cautivos también disfrutaban de la oportunidad de tener relaciones sexuales con las mujeres de la aldea, salvo las casadas, y a la vez podían casarse. El matrimonio de un cautivo solía establecerse alrededor de los cinco primeros días de su cautiverio y solía hacerlo con las viudas, mujeres cuyos maridos habían muerto en guerra pero ya habían sido vengados. Aquellas viudas cuyos maridos no hubiesen sido vengados no podrían casarse, aunque sí podrían ser cedidas como compañeras al enemigo para compensar su “tristeza y aburrimiento” (Agnolin, 2002: 150), que es el significado del nombre que utilizaban estas viudas para referirse a sus difuntos maridos, *Pourra Offeunotz* (Métraux, 2011: 13).

Si en la familia del dueño no había viudas que ofrecer al cautivo, se solía ofrecer la hermana, la hija, una de las mujeres del dueño o incluso una de las viudas de otros parientes o amigos. Dado que estar casada con un prisionero era un signo de privilegio, puesto que era una manera de entablar lazos con el enemigo, no había ningún inconveniente. La mujer se encargaba de cuidarlo como a su difunto marido, además de engordarlo y vigilarlo (Métraux, 2011: 12-14), e incluso

algunos autores cuentan que en ciertos casos las mujeres ayudaban a huir al marido e incluso no dudaban en irse con él. Si eran atrapados, la mujer era golpeada, incluso a veces comida; en cuanto al hombre, dejaba de pertenecer a su amo. Se volvía el bien común de la tribu y su ejecución ya no debía ser postergada. (Métraux, 2011: 17)

La asimilación del enemigo con la comunidad representaba una especie de cocción o domesticación de su alteridad, pero esta asimilación era un riesgo constante, puesto que este proceso de domesticación podía acabar borrando su diferencia,

complicando el sacrificio. Para evitar cualquier peligro, su dueño organizaba fiestas o rituales donde se remarcaba su condición de cautivo. En estas fiestas las personas señalaban al cautivo qué parte de su cuerpo se comerían o se repartían los papeles que tendría cada persona en el sacrificio, entre otras cosas (Agnolin, 2002: 22-23).

En cuanto a las mujeres prisioneras, las condiciones de cautiverio no diferían demasiado. Las mujeres se convertían en esposas de sus amos y en caso de no ser así podían ser libres de acostarse con quien ellas prefirieran, excepto con quienes les prohibiera su amo, aunque las mujeres eran bastante libres en sus movimientos. De hecho, Métraux sugiere, tomando la palabra de Gandavo (1570), que aquellas que se convertían en la mujer del jefe de la aldea podían tener la posibilidad de escapar de la ejecución, aunque después de su muerte se partía su cráneo,<sup>6</sup> pero Métraux no se fía totalmente de este testimonio (Métraux, 2011: 18).

Por otro lado, los hijos concebidos por el prisionero y la mujer tupinambá eran considerados enemigos y por ello les esperaba el mismo destino que a su padre. Recibían el nombre de *cunhambira*, “hijo de enemigo” o “hijo de mujer”. Según nos cuenta Métraux (2011: 18), “algunos autores afirman que su ejecución seguía de muy cerca a su nacimiento. Sin embargo, la mayoría concuerda en declarar que en casi todos los casos su madre podía conservarlos durante algunos años”.

El niño, tanto si el prisionero era el padre o la madre, era matado antes que el padre con los mismos ritos de ejecución con los que le asesinarían a él el mismo día. La madre era la primera en probar la carne de la víctima, aunque algunas procuraban proteger a sus hijos y hacer que la tribu los adoptara definitivamente, o se provocaban abortos. “Según Alfonse de Saintonge, las hijas que se consideraba que eran de la misma naturaleza que su madre se salvaban” (Métraux, 2011: 19).

## **4.2. CEREMONIAS PRELIMINARES AL SACRIFICIO**

La duración de cautiverio de un prisionero era variable. Normalmente los viejos eran matados y comidos casi inmediatamente después del regreso de la expedición, mientras que los jóvenes eran mantenidos prisioneros durante varios meses e incluso años. Según Thevet (1558), podían estar cautivos hasta quince o veinte años (Métraux, 2011: 19).

---

<sup>6</sup> Romper el cráneo de una persona era una manera de cortar el puente hacia el Más Allá, cosa que vemos también en la tribu aché (Münzel, 2007: 101).

Nadie podía escapar del sacrificio ritual al que estaba destinado. Si por casualidad tenía lugar una muerte súbita, ya fuese por una enfermedad o por vejez, el cadáver era arrastrado a la selva y se le hundía el cráneo, rompiendo la cabeza y abandonando el cuerpo sin ser sepultado (Métraux, 2011: 17).

Gracias a los cronistas franceses sabemos que los cautivos no huían ante el sacrificio. Si alguno escapaba y acudía a su aldea natural, este sería tachado de cobarde y débil por no haber aguantado la muerte que sus parientes y antepasados habían experimentado anteriormente. Métraux recurre a Gandavo (1570), quien cuenta que en una ocasión ofrecieron a un prisionero su libertad, pero este no la quiso por miedo a ser despreciado por su comunidad. Por este motivo, los esclavos no eran vigilados ni limitados en la libertad de sus movimientos. Ser ejecutado por el enemigo era un final feliz para los tupinambás (Métraux, 2011: 11-12).

Para fijar la fecha del sacrificio de la víctima, se reunía el consejo de los principales guerreros de la aldea. En cuanto era anunciada la fecha del sacrificio, se enviaban mensajes a las aldeas vecinas y aliadas para que acudieran a festejar con ellos el sacrificio mientras los habitantes de la aldea empezaban a organizar y hacer los preparativos de inmediato. Todos participaban en la preparación del sacrificio, tanto mujeres como hombres, aunque no todos tenían las mismas tareas (Métraux, 2011: 19-20).

Los ritos que antecedían el sacrificio eran variables en función de la tribu y por eso Métraux (2011: 32) incluye diversos testimonios de procedimientos rituales distintos, aunque a grandes rasgos los ritos de los tupí de Río de Janeiro y Bahía eran muy parecidos.

Los hombres se encargaban de dos objetos con un gran respeto religioso, la *musarana* y la *macana*. La primera consistía en una soga que era trenzada y fabricada en un año pues era muy costosa de elaborar. Esta serviría para atar al prisionero. La *macana* era la maza con la que se ejecutaría al prisionero por medio de un golpe en la nuca, y era muy importante dado el papel que tendría en el sacrificio ritual. Su altura era de 7 a 8 palmos, la cabeza era redonda y más delgada conforme bajaba hasta llegar a la empuñadura. Esta arma era decorada con cordones y pompones que se colocaban a la víspera de la ejecución (Métraux, 2011: 20).

Paralelamente, algunas mujeres se encargaban de la elaboración de un gran número de vasijas con formas, dimensiones y colores diferentes, mientras que otras se

encargaban del *caouvin*, una bebida especial que se bebía en momentos rituales (Métraux, 2011: 20-21).

Il n'y avait aucune circonstance importante de la vie sociale ou religieuse des Tupinamba qui nes'accompagnât de vastes consommations de boissons fermentées appelées *caouin*. Ces beuveries avaient lieu dans les occasions suivantes: à la naissance d'un enfant, à la première menstruation d'une jeune fille, lors de la perforation de la lèvre inférieure d'un jeune garçon, lors des cérémonies magiques qui précédaient le départ pour la guerre ou qui suivaient le retour, lors du massacre rituel d'un prisonnier, lorsque la tribu allait travailler dans les abattis du chef (...) Le seul fait que l'absorption de boissons fermentées s'imposait chaque fois que l'intérêt de la tribu était en jeu prouve que cet acte revêtait un caractère religieux. Pour en goûter, il fallait avoir atteint la puberté; la consommation du *caouin* était en effet rigoureusement interdite aux enfants. (Métraux, 1928 1° ed.; 2014: 197)

Los cuatro días antes del sacrificio se realizaban una serie de rituales para preparar al cautivo y los objetos que participarían en el sacrificio, la *musarana* y la *macana*. Hombres y mujeres participaban de forma distinta en estos rituales, aunque sobre todo estaban presentes las jóvenes y las ancianas. Entre los rituales había tiempo para bailar, cantar y emborracharse junto con los invitados.

El día anterior al sacrificio las mujeres pintaban de negro al cautivo excepto por los pies, pintados con *urucú* que, según la definición de Métraux (2011: 29), es “una planta tropical de cuyas semillas se extrae un colorante rojizo amarillento”. La noche antes del sacrificio toda la aldea festejaba el sacrificio con una gran borrachera, aunque los prisioneros se iban antes a dormir a su choza, donde eran vigilados por las mujeres (Métraux, 2011: 29-30).

### **4.3. SACRIFICIO**

El día del sacrificio, las mujeres se despertaban temprano para preparar al cautivo, la *musarana* y la *macana*. Llegada la hora del sacrificio, estas llevaban al prisionero al centro de la aldea con la *musarana* al cuello, que se le colocaba en la cintura una vez que llegaban a la plaza. Antes de que llegara el verdugo, la mujer del prisionero se acercaba con lágrimas para despedirse de él (Métraux, 2011: 31-32). Cuando fuese ejecutado haría lo mismo, pero Métraux (2011: 36) dice que este lloro era

ritual porque luego la mujer festejaba el sacrificio y era la primera en probar la carne de su esposo. Sin embargo, Münzel (2007: 109) sugiere que cuando morían los parientes de la tribu aché, que también practicaban el canibalismo, sufrían la muerte de verdad. Podemos sugerir lo mismo para los tupinambás, pero entendiendo que ellos creían que el mundo funcionaba estrictamente por medio de la guerra y el canibalismo, sin existir otra opción.

Antes del sacrificio, se daba al prisionero la oportunidad de vengarse de sus verdugos: le colocaban alrededor jarros, piedras, frutos duros, etc., y éste los tiraba a quien estuviese a su alcance mientras las mujeres se acercaban y le hacían rabiar, lo que hacía que la víctima se enfureciera más y continuara tirando todo lo que tuviera cerca hasta que se le acababan los objetos que le habían acercado y empezaba a lanzar ramitas y puñados de tierra. El prisionero era agarrado por dos soldados que sujetaban la *musarana* que rodeaba la cintura del prisionero y al estar más expuestos a los proyectiles se cubrían con un escudo de los golpes (Métraux, 2011: 32).

En la Figura 3 se presenta esta escena: en ella podemos comprobar que el suelo está lleno de los objetos que había estado tirando el cautivo antes de la ejecución, y muestra cómo era la *macana* -que lleva el guerrero de la izquierda-, cómo se protegían los soldados de los proyectiles del prisionero, y cómo las mujeres, que aparecen representadas detrás, enfurecían a la víctima (Aucardo, 2005: 30-32).

El verdugo llegaba a la plaza bailando, vistiendo adornos y ropas lujosas, y se acercaba al cautivo imitando con las manos a un halcón listo para batirse sobre su presa. Lo más honroso para la víctima era ser sacrificada por un bravo guerrero y, por el contrario, era un deshonor ser sacrificada por un guerrero joven que no hubiese luchado contra muchos enemigos (Métraux, 2011: 33-35). Antes del sacrificio, el cautivo y el verdugo entablaban un diálogo entre ellos, que comenzaba el verdugo preguntando:

“¿No eres acaso de la nación... (tal o cual) que son nuestros enemigos? ¿Y no mataste y comiste a nuestros parientes y amigos?”. El cautivo (...) responde: “*Pa, che tan tan, aioucaatoupavé*, Sí, soy muy fuerte y he capturado y comido a varios... oh, no lo disimulo; oh, cuán intrépido fui atacando y atrapando a los suyos, a los que tantas y tantas veces me comí”. El ejecutor añadía “Ahora estás en nuestro poder y serás matado por mí, luego ahumado y comido por todos nosotros”. “Y bueno”, se le respondía, “mis parientes también me vengarán” (Métraux, 2011: 34-35).

Después de este intercambio de palabras, el verdugo ejecutaba el sacrificio y mataba al cautivo con un golpe en la nuca para arrancarle el cráneo (Carneiro y Viveiros, 1985: 193). Poco después aparecían ancianas, pintadas y adornadas, que recogían y bebían la sangre y las entrañas del muerto cuando todavía estaban calientes para asegurar que su consumo era efectivo; como relata Gandavo (1570), “está una india vieja lista, con un calabazo grande en la mano y, cuando el padeciente cae, acude muy rápidamente a ponerlo en la cabeza para recoger los sesos y la sangre” (cit. en Aucardo, 2005: 51). La posición en la que caía el cautivo era importante y tenía un valor adivinatorio: si caía de espaldas era augurio de victoria en la próxima batalla con el enemigo (Métraux, 2011: 36).

El acto de ejecución suponía una fusión radical entre el verdugo y su víctima. Al ejecutar a un enemigo, el verdugo lo interiorizaba y debía someterse a un proceso ritual de duelo para anular la venganza del enemigo muerto, que podía ser peligrosa también para la comunidad (Sztutman, 2012: 218). Con este proceso ritual adquiría una nueva personalidad para apartar de él las influencias negativas del muerto, pero se trataba de un proceso bastante riguroso, que Métraux (2011) nos describe de forma bastante completa. El verdugo debía dejarse crecer el pelo en señal de duelo y una vez que había alcanzado el largo suficiente, se organizaba una fiesta que señalaba el final del duelo. En esta fiesta el guerrero se cortaba el pelo y anunciaba su nuevo nombre (Métraux, 2011: 48-50).

Una vez terminada la fiesta, el guerrero se pintaba con jagua, una planta de la América tropical que se utiliza tanto para comer como para pintarse el cuerpo, y se hacía una escarificación, es decir, una profunda incisión en una parte de su cuerpo que mostraría a todos esa experiencia. Entonces, en función de las escarificaciones que acumulara el guerrero mostraría la cantidad de víctimas que había matado, demostrando su calidad como guerrero. Los nombres y las cicatrices no eran un simple ornamento sino que mostraban las relaciones establecidas con el enemigo, y esto magnificaba la acción y las fuerzas del guerrero contra la influencia de la acción de otro (Sztutman, 2012: 229).

Después de este proceso, el verdugo se fortalecía y se completaba como guerrero (Sztutman, 2012: 218), adquiriendo las siguientes calificaciones en función del número de enemigos que hubiese matado: *Abaeté*, “hombre verdadero”; *Murubixaba*, “jefe”; y *Mocarara*, “mi amigo, mi camarada o aquel que me da de comer”. Cuando el guerrero era uno de los que más muertes habían acumulado, se convertía en uno de los

organizadores de la tribu y si era necesario realizar una expedición militar, lo elegían como capitán (Métraux, 2011: 51-52).

#### 4.4. CUERPO DE LA VÍCTIMA

Una vez sacrificado el cautivo, las mujeres se ponían a cocinar el cuerpo. La cocción era una parte importante del ritual antropófago que permitía arrebatar al cuerpo todos los posibles componentes anímicos que aún conservara. Además, era un punto de inflexión cultural, es decir, por medio de la cocción conseguían distinguirse de los “no-humanos”, los animales (Agnolin, 2002: 21).

La preparación del cuerpo estaba en manos de las mujeres, principalmente de las ancianas que, mientras cocinaban, lamían la grasa y la sangre que se resbalaba por los instrumentos culinarios. Algunas incluso se untaban la cara, la boca y las manos (Métraux, 2011: 37). De esta manera, como se expuso en el Capítulo 2 de este trabajo, se acercarían al objetivo que conseguían los guerreros por medio de la guerra, el acceso a la *Tierra Sin Mal*.

Para cocinar el cuerpo, primero se pasaba por el fuego para que se pudiera desprender la epidermis raspándolo. A continuación, se introducía un palo por detrás para evitar que saliera algún órgano (Métraux, 2011: 37), y después se cortaban las cuatro extremidades del cuerpo, en representación de la división y destrucción del mundo primigenio (Vacas, 2008: 280). Las extremidades eran repartidas a las personas que las habían seleccionado anteriormente de acuerdo con el dueño del cautivo. Lo siguiente era el despedazamiento del tronco, que era asado sobre el ahumadero, mientras que las entrañas, desenrolladas por los niños, eran hervidas en agua (Métraux, 2011: 37).

Este episodio se representa en la Figura 4, donde se representan dos escenas. A la izquierda aparece la mujer del cautivo llorando junto a su cadáver, mientras que a la derecha las mujeres de la aldea están preparando el cuerpo para cocinarlo (Aucardo, 2005: 32-33). Además, en esta imagen las mujeres llevan collares y pulseras, probablemente realizados con dientes y huesos humanos, objetos de valor que daban una gran reputación (Métraux, 2011: 38).

En la Figura 5 aparecen los hombres desmembrando el cadáver y las mujeres echando los intestinos y la cabeza a una olla con agua hirviendo para preparar *mingau*, el caldo sobrante de la olla donde se habían hervido los intestinos. También aparecen

niños ayudando a avivar el fuego y en el extremo izquierdo aparece otro con una cabeza (Aucardo, 2005: 35).

Sobre el banquete caníbal, varias fuentes confirman que toda la aldea participaba en él y que todos comían una parte del cuerpo del cautivo sin hacer distinción de sexo y edad aunque, según nos cuenta Aucardo, autores como Thevet (1558) y H. Staden (1557) especifican que normalmente las mujeres y niños bebían el *mingau* y comían los intestinos y la carne de la cabeza -reservando los sesos, la lengua y otras partes del cuerpo a los niños-, mientras que los hombres se comían los miembros del cuerpo. Sin embargo, en uno de los grabados de T. De Bry (1592) aparecen mujeres comiendo piernas junto con los hombres, como podemos ver en la Figura 6 (Aucardo, 2005: 39-44). En cualquier caso, todos probaban una parte del cuerpo. En caso de haber mucha gente y poca carne, el padre Vasconcelos (1663) explica:

Entra el principal Almotacel a repartir la carne del difunto. A esta la manda dividir en tantas partes [de forma] que todos puedan alcanzar un poco de la cocción (...) como es imposible que lleguen a probar mil almas de la carne de un solo cuerpo, se cuece muchas veces un solo dedo de la mano, o del pie, en un gran asado, hasta ser bien diluido y después se reparte el caldo en tan pequeña cantidad a cada uno, de manera que pueda decir verdaderamente que bebió por lo menos del caldo donde fue cocida aquella parte de su contrario. (Cit. en Aucardo, 2005: 45)

Algunas de las partes del cuerpo más nobles desde la cosmovisión tupinambá, como las manos y la carne que está alrededor del hígado y del corazón, eran reservadas a los invitados, que comían los pedazos de carne sobrantes al llegar a su aldea, organizando una gran borrachera (Métraux, 2011: 37-38). El gobernador G. Souza (1851) describe en el siglo XVI un banquete caníbal:

Y los hombres mancebos y mujeres mozas solamente la probaban, y los viejos y las viejas son los que comen mucha de esta carne y guardan alguna de la asada en el *moquém*<sup>7</sup> como reliquia, para con ella de nuevo tornar a hacer fiestas (...) en caso de ocurrir que no maten a otro contrario tan pronto. (Cit. en Aucardo, 2005: 51)

---

<sup>7</sup> El *moquém* era un mueble de madera con forma de mesa, que en vez de tener una tabla tenía rejas donde se colocaban las piezas de carne humana cuando se encendía el fuego debajo (fig. 6).

Este testimonio nos muestra que había excedentes en los banquetes caníbales y diferencias entre jóvenes y ancianos a la hora de comer carne humana. Varios autores como J. Léry (1578), S. Vasconcelos (1663) y A. Thevet (1558), destacan que las mujeres ancianas comían la carne humana con más ansia, lo que llevó a la literatura e iconografía de la época a relacionar las viejas indias con la hechicería y la brujería (Aucardo, 2005: 52-58). Ahora sabemos que estas mujeres creían conseguir el acceso al paraíso devorando la carne humana, mientras que los guerreros tupinambás conseguían esto por medio de la captura y ejecución de enemigos, de ahí que no mostraran tanta ansia en los banquetes caníbales (fig. 7) (Cernicchiaro, 2015: 147).

Según cita Aucardo (2005) de la obra de Souza (1851), en estos banquetes nada era desperdiciado, y lo que no se comía un día, se guardaba para otra ocasión. De hecho, los huesos del cadáver también eran aprovechados: los cráneos eran colocados en una pica en frente de la choza del vencedor como muestra de su calidad de guerrero, y los huesos se utilizaban para hacer collares e instrumentos como flautas o silbatos (Métraux, 2011: 38-39).

## CONCLUSIONES

El presente trabajo se enmarca dentro de la Historia de las Religiones, pues en él se ha pretendido estudiar el canibalismo como un fenómeno religioso y ritual con todas sus características y particularidades, pero también aplicando una perspectiva histórica-antropológica de análisis que permita comprender su funcionamiento y motivaciones. Para ello, ha sido fundamental la antropología, así como otras disciplinas científicas como la sociología e historia del arte.

La principal conclusión de este trabajo es que el canibalismo no es una práctica causada por el odio y el gusto gastronómico, sino una ceremonia ritual realizada con un fin vital para la tribu tupinambá: la continuidad de la vida y del mundo. El canibalismo llamó la atención de los cronistas y exploradores europeos, y durante mucho tiempo se abordó el estudio de esta práctica de forma independiente, sin contextualizarla en el marco de la cosmología amazónica-tupinambá o relacionarla con otros elementos importantes de la cultura tupinambá, como su contexto histórico, su modo de ver el mundo... Eso cambió a partir de las investigaciones de autores como F. Fernandes y E. Viveiros, quienes relacionaron el canibalismo con el perspectivismo y con conceptos que formaban parte de la cultura y vida de los tupinambás, tales como la guerra, la sociedad y la naturaleza. Después de esto, el canibalismo se ha interpretado como una más de las estrategias rituales que, junto con la guerra, el sacrificio de víctimas y la venganza, tenía este pueblo para equilibrar el cosmos.

Antes de dichos estudios, uno de los errores más comunes entre quienes se dedicaban a la investigación de esta práctica fue creer que los tupinambás comprendían el canibalismo como nosotros, lo cual llevaba a valorar de forma negativa la moralidad de los tupinambás, como si a ellos no les importara hacer algo vil. Sin embargo, la realidad era muy distinta, pues para ellos el canibalismo era una manera de ayudar a víctimas sacrificadas a llegar antes a la *Tierra Sin Mal*.

Frente a cualquier posible duda, contamos con un hecho que demuestra el valor ritual y ceremonial del canibalismo tupinambá. Este se remonta a la conquista de América, cuando empezaron a desaparecer tribus enemigas con las que solían enfrentarse los tupinambás. Sin enemigos, no había guerra ni tampoco banquete caníbal, lo cual era un problema que ponía en peligro la venganza de los parientes muertos y la continuidad y equilibrio de la vida. La solución fue acudir a las aldeas enemigas abandonadas, donde exhumaban los cadáveres, a los que arrancaban los cráneos, que

eran rotos con una maza, como se había hecho hasta entonces en los sacrificios humanos. Esto les permitía realizar los rituales habituales que se hacían con las víctimas humanas, salvo el banquete caníbal, demostrando que los tupinambás no practicaban el canibalismo por el gusto a la carne humana.

Tal vez sean *animismo* y *muerte* las palabras claves para entender el trasfondo cosmológico que llevaba a los tupinambás al canibalismo. Como hemos visto en el Capítulo 3, la muerte marcaba la vida de los tupinambás: de hecho, recurrían a la guerra, los sacrificios humanos y el canibalismo para influir en su existencia después de la muerte. De hecho, en el Capítulo 2 se ha analizado el concepto de animismo, que marcaba la forma de entender las relaciones sociales, aunque no solo con humanos, sino también con espíritus, animales, vegetales y ciertos objetos, con agentes no-humanos. Por lo tanto, la naturaleza tenía una gran importancia cultural entre los tupinambás, un protagonismo que no se ha perdido en muchas tribus, las cuales se han convertido en grandes activistas del medio ambiente, como los yanomamis, los yurok y los waiapis, además de los tupinambás, entre otros.

Además, a pesar de que por mucho tiempo se definió como salvajes a los tupinambás, así como a otras tribus amazónicas, debido a sus costumbres extrañas para la perspectiva europea, estos poseían una cosmovisión compleja y una cuidadosa ejecución ritual de sus ceremonias y creencias. Por ejemplo, después de un sacrificio humano, el verdugo estaba obligado a someterse a una serie de rituales de purificación que lo aislaban de la aldea para no contaminarla y evitarle problemas; por otro lado, cuidaban mucho de que sus alimentos fueran cocinados, con la finalidad de marcar su distinción con los agentes no-humanos. Este tipo de detalles no fueron valorados por los primeros observadores de esta tribu, pero resultan tremendamente valiosos para que nosotros podamos comprender su cultura en toda su complejidad.

Una de las cuestiones de este trabajo que me ha resultado interesante es la importancia de la concepción tupinambá de la muerte sobre su vida cotidiana, sus relaciones sociales y su cosmovisión. Me ha resultado fascinante comprobar que el ser humano comparte miedos, pasiones e intereses independientemente de las religiones a las que se adscriba, y que, por ello mismo, diferentes sistemas religiosos del mundo poseen elementos comunes, por muy diferentes que sean en muchos otros sentidos. Este es un tema sobre el que me gustaría investigar en el futuro, además de continuar profundizando en el estudio del canibalismo y las prácticas de sacrificios humanos en otras culturas y religiones.

## ANEXOS

### ANEXO 1. IMÁGENES



FIGURA 1. Canibalismo siglo XXI. La actualidad popular de una vieja preocupación antropológica, mapa de A. Hartleben, 1893 (López, 2009)

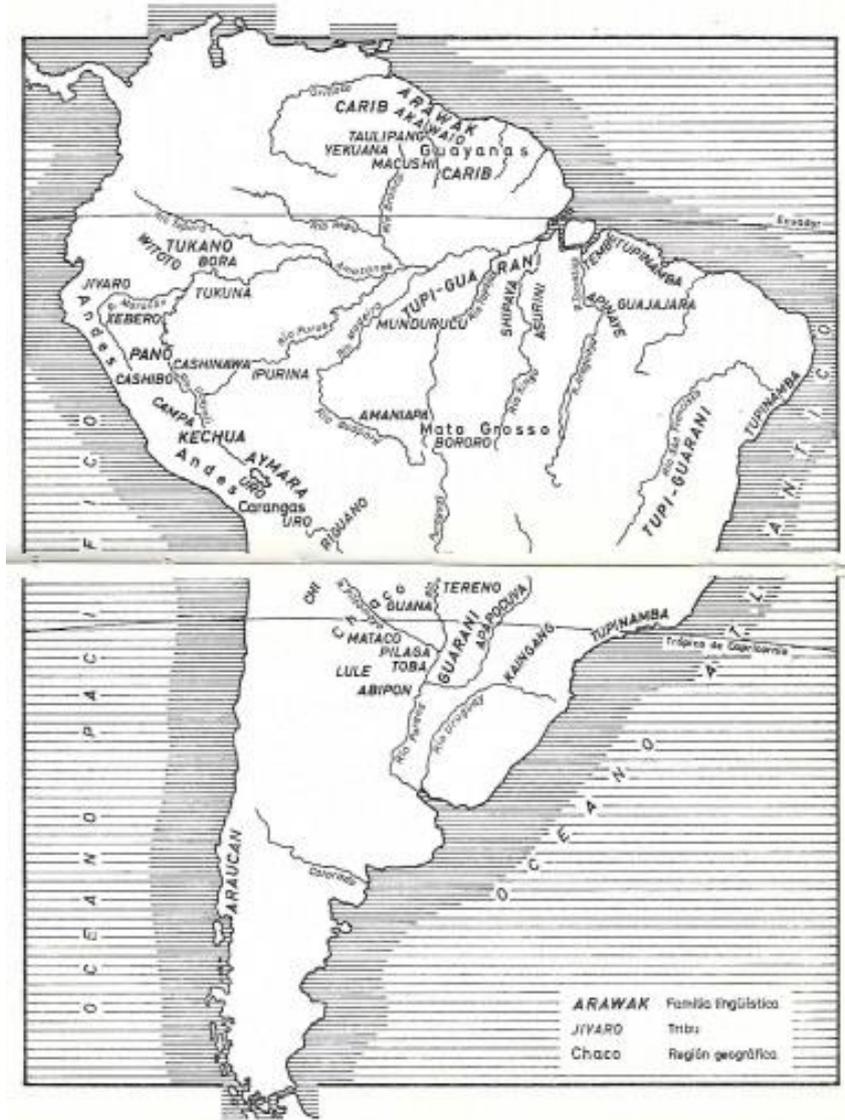


FIGURA 2. Religión y magias indígenas de América del Sur. (Métraux, 1973)



FIGURA 3. El festín canibal de los indios tupinambá, grabado de T. Bry, 1562. (Aucardo, 2005)



FIGURA 4. El festín canibal de los indios tupinambá, grabado de T. Bry, 1562. (Aucardo, 2005)



FIGURA 5. El festín canibal de los indios tupinambá, grabado de T. Bry, 1562. (Aucardo, 2005)



FIGURA 6. El festín canibal de los indios tupinambá, grabado de T. Bry, 1562. (Aucardo, 2005)



FIGURA 7. El festín caníbal de los indios tupinambá, grabado de T. Bry, 1562. (Aucardo, 2005)

## ANEXO 2. TEXTOS

**Texto 1:** “La esposa del jaguar”, relato de la tribu ofaié, recogido por Strauss (1968: 86).

Las mujeres habían ido a recoger leña a las chamiceras. Una, adolescente aún, advirtió un esqueleto de quexada que un jaguar había abandonado. “¡Cómo me gustaría –exclamó– ser la hija del jaguar! ¡Tendría carne hasta hartarme!” “Nada más fácil –respondió el jaguar, apareciendo–; ven conmigo. No te haré daño.”

En vano buscaron a la muchacha; y se creyó que el jaguar la había devorado.

Pero un día volvió, hizo que la reconociera su hermana menor y después sus padres. Contó que su esposo el jaguar la hacía vivir en la abundancia y que le encantaría abastecer a los indios. “¿Qué piezas de caza prefieren?” “¡Lo que sea!” “Pero el jaguar quiere saberlo.” “Tapir, pues.” “De acuerdo –dijo la mujer–, pero cuidado de que los postes de la choza sean sólidos: el jaguar dejará la carne sobre el techo.”

Y al siguiente día el padre ve que su choza está cubierta de carne bien asada. Se dan un atracón. Dos días más tarde la provisión es renovada.

Pasado algún tiempo el jaguar, cansado de cargar con la carne, ofrece, usando a su mujer como intermediaria, instalarse en el pueblo. “Sea”, dice el padre. (Tenía miedo del jaguar pero le gustaba la carne.) Además, la mujer explica que el jaguar no pretende construir su choza demasiado cerca de la de sus suegros; se establecerá un poco apartado, para no ser visto.

La mujer se fue; empezaba a saber cazar como el jaguar. A la mañana siguiente la choza de los indios estaba cubierta de carne, caetetu, queixada, armadillo, paca: había de todo.

Y el jaguar llegó a vivir con los indios. Su cuñado hace amistad con la nueva pareja que lo abastece de caza selecta: jahó, mutum, inhambú, macuco. No obstante, la abuela desconfía: la joven se transforma progresivamente en fiera. Tiene manchas negras en el cuerpo, en manos y pies le nacen garras; sólo le queda humano el rostro, pese a los colmillos que empiezan a asomar. De ahí que la vieja recurra a la brujería y mate a su nieta.

El padre no está nada afectado pero toda la familia teme al jaguar. Su cuñado va a buscarlo: han matado a su esposa, ¿no va a vengarse? ¿Aceptará que le den una hermana de la difunta en lugar de ésta? “No –responde el jaguar–, no se hable más. Me voy a ir. No os deseo mal ninguno. Acaso dentro de mucho tiempo os acordaréis aún de mi...”

Y el jaguar se fue corriente, irritado por el asesinato y causando miedo con sus rugidos; pero cada vez llegaban de más lejos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, R., (1988). “El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad”.  
*Revista de crítica literaria latinoamericana*, 28, pp. 55-68.
- Agnolin, A. (2002). “Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambá”.  
*Revista de Antropología*, 45 (1), pp. 131-185.
- Anaya, F., (1966). “La antropofagia entre los antiguos mexicanos”. *Estudios de cultura Náhuatl*, 6, pp. 212-218.
- Arens, W. (1979). *The Man-Eating: Anthropology and Anthropophagy*. Oxford y New York: Oxford University Press.
- Árhem, K. (1993). “Ecosofía makuna”. En F. Correa (Coord.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN Colombia y Fondo Editorial CEREC, pp. 109-126.
- Aucardo, Y., (2005). “El festín antropofágico de los indios tupinambá en los grabados de Theodoro De Bry, 1592”. *Fronteras de la Historia*, 10, pp. 19-82.
- Aucardo, Y., (2008). “El nacimiento del canibal: un debate conceptual”. *Historia crítica*, 36, pp. 150-173.
- Beauregard, G., Magaña M. y Cámara J. (2009). “La cultura del jaguar”, *Kuxulkab´*, 16 (29), pp. 19-29.
- Benavente, T. (1971). *Memoriales. Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Bonte P. y Izard M., (1996). *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Madrid: Ediciones Akal.
- Bry, T., (1592). *Americæ Tertia Pars*. Frankfurt.
- Carder, P. (1625). *Hakluytus Posthumus, or Purchas His Pilgrimes*. Londres.
- Carneiro, M. y Viveiros, E. (1985). “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”.  
*Journal de la Sociétés Américanistes*, 71, pp. 191-208.
- Cartas Avulsas, 1550-1568. Azpilcueta Navarro e Outros* (1988). Belo Horizonte y São Paulo: Itatiaia; Universidade de São Paulo.
- Castillo, S. y Berrocal, L. (2013). “Las relaciones hombre-coyote y hombre-jaguar en la cosmogonía tolteca. Aproximaciones desde una ontología animista y analogista”, *Dimensión Antropológica*, 57, pp. 8-48.

- Cayón, L. (2012). “Gente que come gente: a propósito del canibalismo, la caza y la guerra en la Amazonía”. *Maguaré*, 26 (2), pp. 19-49.
- Cernicchiaro, A. (2015). “Antropofagia y perspectivismo: el devenir-jaguar en “Meutio o Iauaretê”, *Badebec*, 5 (9), 146-165.
- Chamorro, G., (2004). *Teología Guaraní*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Concklin, B. (1995). “Thus are our bodies, thus was our custom”: Mortuary cannibalism in an amazonian society”, *American Ethnologist*, 22 (1), pp. 75-101.
- Descola, P. (1992). “Societies of Nature and the Nature of Society”. En A. Kuper (Coord.), *Conceptualizing Society*. London: Routledge, pp. 107-126.
- Descola, P. (1998). “Las cosmologías de los indios de la Amazonia”. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 17, pp. 219-227.
- Descola, P. (2011). “Más allá de la naturaleza y de la cultura”. En L. Montenegro (Coord.), *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, pp. 75-96.
- Díaz, B. (1568). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Madrid.
- Díez, J.C. y Romero, A.J., (2016). “Canibalismo en el Pleistoceno”. *Vínculos de Historia*, 5, pp. 27-40.
- Dole, G. (1962). “División of anthropology: endocannibalism among the Amahuaca Indians”. *Transactions of the New York Academy of Sciences*, ser. 2, 24, pp. 567-573.
- Erikson. P. (2003). “Comme à toi jadis on l'a fait, fais-le moi à présent...”, *L'Homme*, 167-168, pp. 129-152.
- Fausto, C. (2002). “Banquete de Gente: Comensalidade e Canibalismo na Amazônia”. *Mana*, 8 (2), pp. 7-44.
- Fausto, C., (1998). “Fragmentos de história e cultura Tupinambá. Da etnología como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”. En M. Carneiro da Cunha (Coord.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das letras, pp. 381-396.
- Fausto. C. (2007). “Feasting on People. Eating Animals and Humans in Amazonia”, *Current Anthropology*, 48 (4), pp. 497-530.
- Fernandes, F. (2006). *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Editora Globo.

- Fernández, G. (1852). *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia.
- Gandavo, P. (1570). *Tratado da Terra do Brasil*. Lisboa.
- González, Y. (1985). *El sacrificio humano entre los mexicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Harner, M., (1980). “Bases ecológicas del sacrificio azteca”. *Historia* 16, 45, pp. 94-105.
- Harris, M., (1990). *Bueno para comer*. Madrid: Alianza Editorial.
- Harris, M., (2004). *Caníbales y reyes*. Madrid: Alianza Editorial.
- Jáuregui, C., (2008). *Canibalia*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Léry, J. (1578). *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. La Rochelle.
- Lévi-Strauss, C. (1964 1ª ed; 1968). *Mitológicas. Vol.1, Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económico.
- López, E., (2005). *El canibalismo azteca, ¿mito, ritual o suplemento alimenticio?* Universidad Autónoma Metropolitana, Madrid.
- López, F. (1554). *La historia general de las Indias y nuevo mundo*. Zaragoza.
- López, J. (2009). “Canibalismo siglo XXI. La actualidad popular de una vieja preocupación antropológica”. *Disparidades. Revista de Antropología*, 64 (1), pp. 95-132.
- Martínez, D., (2005). “Antropofagia: hábito y ritual en América Latina”. *Aisthesis*, 38, pp. 251-265.
- Martínez, I. (2007). “Eduardo Viveiros de Castro: de imaginación, traducción y traición”. *Anales de Antropología*, 41 (2), pp. 239-262.
- Métraux, A. (1928 1ª ed; 2014). *La religion des Tupinamba*. París: Presses Universitaires de France.
- Métraux, A. (1973). *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Madrid: Aguilar.
- Métraux, A. (2011). *Antropofagia y cultura*. Buenos Aires: El cuenco de Plata.
- Morbán, F., (1995). “Canibalismo ritual”. En R. Alegría y M. Rodríguez (Coord.), *Actas del XV Congreso Internacional de Arqueología del Caribe*. San Juan de Puerto Rico: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe.
- Moros, M., (2008). *Historia natural del canibalismo*. Madrid: Ediciones Nowtilus.
- Ortiz, B., (1979). “El canibalismo azteca ¿una necesidad ecológica?”. *Anales de Antropología*, 16, pp.155-182.

- Overing, J. (1986). "Images of Cannibalism, Death and Domination in a 'non Violent' Society". *Journal de la société des américanistes*, 72, pp. 133-156.
- Pineda, R., (2003). "La pasión por la guerra y la calavera del enemigo". *Revista de estudios sociales*, 14, pp. 38-51.
- Real Academia Española. (2014). *Diccionario de la lengua española* (23.<sup>a</sup> ed.), <https://www.rae.es/> (Consultado el 5/08/2019).
- Reding, S., (2009). *El buen salvaje y el caníbal*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sahagún, B. (1829-30). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México.
- Sahlins, M. (1979). "Cultura, proteínas, beneficios: Un comentario al libro de Marvin Harris «Caníbales y reyes»". *Revista Española De Antropología Americana*, 9, pp. 75-92.
- Sepulveda, J. (1951). *Democrates segundo, o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Siffredi, A. (2005). "Cuando la persona se deshumaniza: descentramiento y jaguarización en la sociedad nivaclé", *Journal de la société des américanistes*, 91 (1), pp. 185-210.
- Souza, G. S. (1851). *Tratado descriptivo do Brasil em 1587*. Belo Horizonte: Itatiaia.
- Staden, H. (1557). *Warhaftig Historia und beschreibungeyner Landtschafft der Wilden, Nacketen, Grimmigen Menschfresser Leuthen, in der Newen welt America gelegen*. Marburg.
- Subirats, E., (1994). *El continente vacío*. Madrid: Siglo XXI.
- Sztutman, R. (2012). *O Profeta e o Principal: A Ação Política Ameríndia e Seus Personagens*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Sztutman, R. (2012). *O profeta o e o principal*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Thevet, A. (1558). *Les singularités de la France antarctique*. Amberes.
- Vacas, V. (2008). "Cuerpos, cadáveres y comida: canibalismo, comensalidad y organización social en la Amazonia". *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*, 6, pp. 271-291.
- Vasconcelos, S. (1663). *Cronica da Companhia de Jesus do Estado de Brasil*. Lisboa.
- Velasco M. H., García, J. L. y Alonso, M. G., (2012). *Equipaje para aventurarse en Antropología*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

- Vilaça, A. (1992). *Comendo como gente: formas do canibalismo wari*. Río de Janeiro: UFRJ.
- Vilcapoma, J. (2016). “Las características culturales de los grupos etnolingüísticos quechuas del Pastaza”. *Anales Científicos*, 77 (2), pp. 290-297.
- Villar, D. (2015). “Cuatro destinos del guerrero: teorías de la guerra indígena en las tierras bajas sudamericanas”. *Corpus*, 5 (1), pp. 1-12.
- Villela, S. (2005). “Ritualidad y jaguar”. En S. Arroyo (Coord.) *El jaguar prehispánico. Huellas de lo divino*. Nuevo León: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Museo de Historia Mexicana, pp. 83-90.
- Vitoria, F. (1967). *Relectio de Indis o libertad de los indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Viveiros, E. (1986). *Araweté: Os Deuses Canibais*. Río de Janeiro: Zahar/Anpocs.
- Viveiros, E. (2002). *A incostância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac y Naify.
- Viveiros, E. (1992). *From the Enemy's Point of View*. Chicago: The Chicago University Press.
- Watts, C. (2013). *Relational Archaeologies. Human, Animals, Things*. London- New York: Routledge.