

### 3. CUESTIONES ANTROPOLÓGICAS Y ANTROPOFÁGICAS.

En este apartado, desplegaré algunas zonas de la antropología social haciendo foco en Roberto Da Matta, cuyas observaciones sobre el “triángulo de las tres razas” advirtieron claramente el tronco racista subyacente que proyectó durante largo tiempo un sentimiento discriminatorio hacia las etnias negras e indígenas. En principio hay que considerar que la antropología brasileña ha fundado sus objetivos específicos estableciendo semejanzas y diferencias en relación a las teorías elaboradas en el mundo académico anglosajón. En una síntesis sobre el tema, la investigadora Mariza Corrêa (1993) citó como premisa la creación del programa de Posgrado en São Paulo, por el cual llegaron al país antropólogos franceses como Lévi-Strauss o Roger Bastide. En 1933, la Escuela Libre de Sociología y Política recibió al británico Radcliffe-Brown. Durante los años 50 se acentuó la orientación sociológica con la escritura de Florestan Fernandes. Ha sido clave la presencia de dos antropólogos brasileños en la formación de la disciplina en el plano nacional, Roberto Cardoso de Oliveira, quien propuso para la investigación antropológica otras variables en relación al concepto de ‘aculturación’ de los grupos indígenas, y Roberto Da Matta, quien sentó las bases de una antropología social diferente al enfoque de Darcy Ribeiro. A grandes rasgos, la antropología brasileña se caracterizó por su matiz periférico y posición de avanzada, relevando la diferencia como categoría de análisis y participando del desafío de otorgar mayor visibilidad a la teoría latinoamericana contribuyendo con textos traducidos a otros idiomas e insertándose en un marco más amplio<sup>33</sup>. Sus apor-

---

33 Roberto Cardoso de Oliveira (2004) revisó el movimiento de algunos conceptos del campo antropológico que, pese a que fueron promovidos desde fuera de Latinoamérica, se asentaron en

tes sobre religiones y modalidades populares o sobre las fronteras interétnicas han vinculado enfoques teóricos y metodológicos con el contexto circundante, enfatizando la tensión entre relativización y universalización, lo local y lo universal como polos entre los que se abre un clivaje social. Dentro de un proyecto nacional más contemporáneo, el estudio del indígena ocupó un sector fundamental de la antropología, especialmente en relación al concepto de fricción interétnica por los lazos entre blancos e indígenas. Los rituales también constituyeron una temática destacada. Da Matta investigó el carnaval en *Carnavales, malandros y héroes* de 2003, elaborando una visión sobre Brasil donde rescató las diferentes características respecto a otras sociedades modernas. En ese libro, emprendió un estudio de la cotidianeidad brasileña, de sus rituales y sus modelos de acción, distinguiendo la idiosincrasia norteamericana de la brasileña, a partir del “iguales pero separados” de EEUU, y el “diferentes pero juntos” de Brasil. Dentro de su abordaje comparativo, señaló que existe un sistema dual donde se distingue el ‘individuo’ (sin participación en el sistema de relaciones personales) de la ‘persona’ (ser relacional, referenciado en un sistema social donde existen lazos de familia, de amistad, de favores, etc). Así, utilizó la estrategia de comparación como recurso, registrando el carnaval de Rio de Janeiro y el de Nueva Orleans con el fin de verificar el sentido conjunto pero diferenciado en el primero, y el igualitarismo divisionista en el segundo<sup>34</sup>.

Roberto Da Matta (1983) ha definido a la antropología como corpus conceptual que posibilitó la lectura del mundo social del hombre, cuyas presunciones no se planteaban como certezas inamovibles sino relativas y conexas. Con un gran respeto por la

---

ella y refuncionalizados a partir de sus realidades específicas en una acción del centro a la periferia denominada *lato sensu*. Las antropologías periféricas entonces fundaron una categoría histórica que fue más allá del armazón instalado, puntualizando las relaciones entre idiomas culturales y sus diferencias en términos estilísticos, esto es, una individualización a partir de los espacios locales. De esta manera, en América Latina, el antropólogo a la par de sus investigaciones ha ejercido y ejerce una práctica de orden político, como sujeto comprometido en lo ético y profesional que procesa y difunde información.

34 En la experiencia estadounidense no hay planos sociales intermedios, mientras que en Brasil existen las gradaciones con jerarquías donde aparecen el blanco, el mulato, el negro, el indio, el mameuco, el cafuso.

figura del indígena, configuró un punto de vista diferente. Expresó que los esquemas evolutivos propios de la etapa decimonónica eran obsoletos y extendían las jerarquías utilizadas mayormente para la dominación. Y fue esa misma especulación intelectual la que también pudo ‘relativizar’ y producir otra versión, la liberación y la autonomía de pensamiento<sup>35</sup>. La antropología social, en tanto rama de la antropología general, implicó el estudio del hombre considerado productor y autor en la transformación de la naturaleza, enlazado con la dimensión social que considera al ser humano como miembro de una sociedad en el marco de una escala consensuada de valores. La cultura no puede considerarse una mera respuesta reactiva a un cierto ambiente, sino que concierne a un espectro amplio de situaciones que se aúnan en el hecho crítico, donde el hombre ha sido el creador de los diferentes lenguajes y sus reglas. En ese aspecto la antropología social diferenció dos planos. Uno de tipo instrumental, que analizaría las formas con las que el sujeto reacciona frente a una circunstancia determinada. Otro de carácter social o cultural, afinado en la relación dialéctica entre el hombre y su medio, los proyectos, las reglas culturales y normas o códigos que organizan las sociedades. Pese a la cercanía entre lo social y lo cultural, existe una distinción entre ambos términos<sup>36</sup>. No existe cultura si no se evidencia una tradición extendida en el tiempo, identificada y precisa, que torne visible sus reglas y convenciones y las ponga en práctica.

Las reflexiones de Roberto Da Matta sobre el racismo colectivo originado en la polémica “fábula de las tres razas” (difundida desde fines del siglo XIX, centrada en una pretensión de blanqueamiento) han sido fundamentales para comprender los procesos racialistas en Brasil. El autor ha señalado que la especificidad brasileña se cimentó en la adición de características de los blancos, de los indígenas y los negros africanos, cuya sumatoria conformaría una nación mestiza en la cual las diferencias elaboraron una totalidad compartida. El pensamiento que ha bordeado

35 Según el antropólogo, el conocimiento es una vía de acceso e intervención en el mundo si se articulan teoría y práctica, y si la propia teoría se aplica como un instrumento analítico para cuestionar y reflexionar sobre el mundo social.

36 El ejemplo de la sociedad de hormigas aclara como puede existir funcionamiento social, aunque sin desarrollo cultural.

do a la “fábula” tuvo su origen en el positivismo que impregnó el ideario decimonónico bajo la figura de Augusto Comte, cuya teoría fue un modelo atractivo para la intelectualidad brasilera de aquella época. La antropología brasileña contemporánea ha desmontado el mecanismo abarcador y homogeneizante e intentó remarcar las peculiaridades sociales que aparecían obturadas bajo el cristal racista que tildaba al indio como perezoso, al negro como melancólico, al blanco como codicioso. Joseph Arthur, conde de Gobineau, aristócrata, escritor y diplomático francés, vivió en Brasil y dejaría una secuela de antisemitismo que fundamentaba desde lo biológico, antropológico y psicológico, la superioridad del blanco caucásico sobre el negro. La “fábula” involucraba a las tres “razas”<sup>37</sup> constitutivas de la plataforma social de Brasil: el indio, el negro, el blanco, conformando una triangulación étnica que pivotaba en la ideología dominante. Imbricado en un sistema colonial organizado desde Portugal, Brasil repetía las jerarquías y la segregación social. Para Gobineau, Brasil no poseía futuro a raíz de la existencia de mestizos y mulatos como razas híbridas y ambiguas. Ese preconceito racial era coherente con la ideología colonial, y la supuesta biología de las razas, una dudosa “ideología científica de lo popular” (Da Matta, 1981: 83) que tenía sus raíces en motivos políticos, culturales y económicos. Las nociones de raza y de racismo brasileño persistieron a modo de espejos del racismo americano o europeo. Por ello Da Matta se esforzó por abordar el estudio de la antropología social en el marco de un proceso iniciado en el siglo XIX, atravesado por conflictos ideológicos

---

37 Todorov (2007) sintetizó una posible (e inquietante) genealogía sobre el concepto de “raza”, presente en la teoría de Gobineau. La palabra se difundió en 1684 con el médico francés François Bernier, quien estableció en sus textos modos de clasificación racial. Más tarde Georges Louis Leclerc, conde de Buffon escribió su *Histoire Naturelle* donde afirmaba que la diferencia fundamental entre el hombre y el animal era la presencia o ausencia de razón, oponiendo así civilización y barbarie en desmedro de aquellos pueblos estimados como salvajes. Los ingredientes civilizatorios se tradujeron según juicios de valor en una organización categórica. Joseph Ernest Renán opinó que la raza inferior en su dimensión cultural abarcaba a los negros africanos, indios americanos y nativos australianos, con una incapacidad visible para progresar socialmente, a diferencia de la raza blanca que era depositaria, además, de la belleza como valor: “Los hombres no son iguales, ni las razas son iguales. El negro, por ejemplo, está hecho para servir en las grandes cosas que quiere y concibe el blanco” (Renán en Todorov, 2007: 135). Gustave Le Bon se sumó a estas posiciones. No sólo relacionó el valor de las razas en dependencia de las clases sociales (donde la clase obrera constituiría un estamento inferior), sino que a partir de sus intereses por la criminología, equiparó al cráneo de la mujer con el del negro, considerados tanto uno como otros seres subordinados o defectuosos, superados por el cráneo del hombre blanco que tenía un tamaño mayor.

y valores cristalizados. La conducta del hombre según Gobineau estaba guiada por su pertenencia a determinada raza, sin posibilidad de cambio alguno, y la educación no podría tener injerencia ni función transformadora posible en los sujetos. La ponderación excesiva de la raza germana llevó a que sus supuestos hayan resultado ejemplares en el accionar del nazismo en el siglo XX. En Brasil, según el mismo Gobineau la teoría de las razas estableció una escala jerárquica donde se ubicaría la raza blanca en el rango superior, la amarilla luego y por último la raza negra<sup>38</sup>. Este “racismo a la Gobineau” denunciado por Da Matta provocó un debate sobre la interacción de los grupos étnicos en la esclavitud, cuya estructura era siempre desigual, antidemocrática y asimétrica, legada a su vez de Portugal. Los prejuicios raciales coronaban el “triángulo de las tres razas” en el cual cada elemento tenía un sitio asignado en una variable verticalista, donde el indio o el negro se hallaban en condición de inferioridad. La noción de civilización para Gobineau estaba segmentada en tres grados, de menor a mayor: la tribu, el pueblo primitivo y la nación. La tribu constituía un grupo humano independiente que no reconocía a sus próximos. El pueblo primitivo mostraba el encuentro violento entre dos tribus donde una de ellas era sometida por la otra. La nación resultaba de la amalgama de las tribus anteriormente delimitadas, como el grado máximo de interacción social. Así, la nación, epítome de la civilización incorporaba lo ajeno en un proceso de homogeneización, en el cual la raza superior sometía a las otras. El carácter totalizador del concepto de civilización impregnaría el pensamiento hegemónico, justificando la desigualdad racial y el

---

38 Da Matta destacó que, según este pensamiento dominante en 1856, se advertían los distintos rasgos físicos y morales: en el plano intelectual, la raza negra se describía como débil, la amarilla como mediocre, y la blanca como vigorosa. Respecto a las “propensiones animales”, en el negro se notaban fuertemente, en el sujeto amarillo, moderadas y en el blanco, fuertes. Finalmente, las manifestaciones morales se evidenciaban en el negro, parcialmente latentes, en el amarillo, comparativamente desenvueltas, y en el blanco, altamente cultivadas. En tanto las “propensiones animales” sean fuertes y no eclipsadas por las “manifestaciones morales”, la raza estaría destinada a una vida colectiva deficiente, sin organización, según Gobineau. Si las “propensiones animales” eran fuertes y el “intelecto” vigoroso, como sucedía con las razas blancas, el resultado era una ampliación del sentido moral con una compleja y variada organización política. En la escala, el negro se encontraba en un extremo, el de menor estima, y el blanco en el punto superior. Como la moralidad se articulaba con el aspecto físico, en esa ecuación simplificadora y altamente discriminatoria, los sujetos blancos resultaban ser supremos, los amarillos mediocres y los negros casi nulos.

etnocentrismo, una pretensión de universalidad (donde existe un grupo social considerado como ejemplo) sobre un contenido particular (el sector minoritario que queda supeditado a ese canon tipificado). Da Matta procuró rebatir estas proyecciones racialistas que signaron el pensamiento dominante, promoviendo una discusión en el campo de la antropología social que claramente toma posición tendiente a la descolonización cultural. Existen diferencias entre racismo y racialismo. Tzvetan Todorov (2007) también ha señalado que el racismo incluye dos dimensiones. Por un lado, un comportamiento caracterizado por la descalificación del individuo diferente, la conducta racista, y por otro, una ideología que sostiene esa premisa denominada racialismo. El ser racista actúa, el racialista construye argumentaciones teóricas. Aunque no siempre operan a la vez, cuando confluyen racismo y el racialismo las situaciones son extremas, como el nazismo en Alemania. El pensador racialista considera que las razas deben mantenerse separadas oponiéndose a la mixtura o cruce étnico (lo cual que no puede sostenerse en el tiempo), que el encadenamiento del aspecto físico con el aspecto moral implica una identificación entre la exterioridad fisonómica y la ética individual determinando marcas culturales y mentales, que la incidencia del grupo social sobre el individuo estigmatiza una conducta personal en base a ese conglomerado social que la apuntala, que la unicidad jerárquica que indica la existencia de razas superiores e inferiores establece una escala de valores -incluido el de la belleza física- en la cual, desde una visión etnocéntrica, habría un grupo étnico en posición de ventaja respecto al resto, que la política instaurada en la colonialidad justifica acciones de sometimiento o sojuzgamiento de aquellas razas juzgadas inferiores intelectualmente. Aquí confluyen el racismo y el racialismo, comportamiento e ideología. En síntesis, el racismo y el racialismo han funcionado tal como dispositivos políticos, justificando de la pretendida superioridad de los poblados europeos en América. Estos procesos desembocaron en una crisis que se reveló en los momentos previos a la abolición de la esclavitud y a la proclamación de la República. La reflexión de Da Matta ha constituido una importante contribución para el campo cultural brasileño. Su planteo crítico se basó, por un lado en repensar la antropología como un *corpus* conceptual que hace

posible una elucidación política del escenario social desmontando mecánicas totalizadoras y homogeneizantes, por otro en interpe- lar la enseñanza de Gobineau sobre la “fábula de las tres razas” inmersa en el pensamiento racalista con anhelos de blanquea- miento. Esta perspectiva relativizadora (como introducción a la reflexión antropológica, tal como lo indicó el título de su libro en 1983) ha conferido un principio sólido para reflexionar sobre el arte brasileño generado en un momento particular como la dé- cada del '20, donde estos aspectos vinculados al *ethos* cultural fueron revisitados.

Otros conceptos también colaboran en el abordaje de la propuesta antropofágica donde se enmarcan algunas obras de Tarsila. Me refiero a la antropofagia y al canibalismo. Ambos conceptos están entrelazados por ser referencias a una situación en la cual un individuo da muerte a otro e ingiere carne (humana o animal), sea para satisfacer necesidades físicas o simbólicas, pero fundamentalmente difieren en que la antropofagia remite a la ingesta, absorción y asimilación de la víctima humana en cues- tión, mientras que el canibalismo se enfoca en el acto destructivo o vengativo entre seres de una misma especie, connotando un proceso que puede tener causas de orden psicógeno, materialista o cultural. La palabra antropofagia significa literalmente “hom- bre que come hombre”. El canibalismo abarcaría aspectos más complejos, en ocasiones de sangrientas ofrendas rituales. Si bien hasta el siglo XV el término ‘antropófago’ se aplicaba a los suje- tos prehistóricos salvajes, en el siglo XVI esta acepción sufre un viraje:

La antropofagia llegó a asociarse con el canibalismo, según So- fía Reding Blase (1992), a través del proceso, en palabras de Todorov (1998), libre interpretativo que Colón llevó a cabo al referirse al Señor de los Señores o emperador de China, conoci- do, en la Europa de la época por los relatos de Marco Polo, como Gran Kan. Este elocuente ejemplo se potenció con la interesa- da adaptación del término nativo cariba (Silva Echeto, Browne Sartori, 2007: 109).



En un libro ya de colección, *Antropofagia ritual americana*, Jorge Blanco Villalta (1948) consignó que la antropofagia como objeto de investigación se encuentra en el límite entre los estudios científicos y la interpretación psicológica. En sí, las comunidades antropófagas no fueron las más salvajes, tal como describieron los relatos españoles, sino que poseían un grado superior de elaboración conceptual respecto a sus vecinos, cosechaban frutos y realizaban utensilios a través de la alfarería. Los Tupís guaraníes que practicaban la antropofagia superaban en adelantos materiales a los indígenas de la Pampa o del Chaco. Los haidas, tsimshianes y cuaquíutles de la costa oeste canadiense hacían tallas en madera y danzaban. Tanto los niamniam en África, los maoríes de Nueva Zelanda o los nativos de las islas Fidji, manifestaron un grado de superioridad en comparación con los poblados aledaños. Ciertos pueblos de corte guerrero, iniciaban la práctica antropofágica influenciados por la venganza materializada en la devoración del enemigo, absorbiendo su fluido vital para reafirmar y dar energías a sus vidas. En este aspecto, la antropofagia “por su esencia espiritual, estuvo siempre unida a la religiosidad de esos primitivos agricultores, indisolublemente” (Blanco Villalta, 1948: 9). A partir de estas observaciones resultaría erróneo encadenar a los caníbales solamente con formas inferiores de alimentación cuando en definitiva su sentido fue religioso, adoptando el sacrificio para saciar el apetito de los dioses. Cuando los europeos arribaron a América comenzaron a formatear no sólo la geografía sino también la vida social. En su diario de 1492, Fray Bartolomé de las Casas, dominico y obispo de Chiapas en México, manifestó el temor que los indios antropófagos despertaban en los demás nativos, hecho también registrado por Colón. Américo Vespucio describió a los antropófagos en el año 1504 como hombres de piel rojiza, melena leonina y larga, comedores de carne humana, feroces y crueles. En el tercer viaje más hacia el sur, Vespucio mencionó el encuentro con caníbales cuyas mujeres golpeaban a los viajeros, los trozaban y colocaban sobre el fuego para ingerirlos. Bernal Díaz del Castillo se refirió a la sociedad mexicana prehispánica como extraña y horrorosa dese el plano sacrificial. Una de las prácticas que más lo sorprendieron según su relato, fue el desollamiento de hombres estando todavía vivos, a los que les



abrían el pecho para extraerles el corazón, quitándole luego la piel con la que se vestían: La cabeza y el corazón estaban destinados a los sacerdotes oficiantes. Por su parte Fray Bernardino de Sahagún escribió la *Historia de las cosas de Nueva España*, un registro etnográfico de la Conquista en doce libros donde analizó el culto a las divinidades, los ritos, la astrología, la retórica, la filosofía natural de los pueblos mexicanos, sus animales, plantas, árboles. En el capítulo XXXII del segundo libro, llamado “De las Fiestas y sacrificios que se hacían en las calendas del décimotercero, que se decía Tepeilhuitl” narraba la muerte de tres mujeres y un hombre para honrar a los Dioses de los Montes. En el sacrificio abrían sus pechos, quitándoles el corazón que era ofrecido a Tlaloc. Les cortaban las cabezas, regresaban los cuerpos a los sitios de donde provenían, y allí “hacíanlos pedazos y comíanlos” (1948:32).

Respecto a América del Sur, Blanco Villalta especificó las costumbres de los Tupiguaraníes de la cuenca del Amazonas, cuyas familias se habían asentado en los bosques del río Tapajoz y se expandieron hacia la zona de playa. Se caracterizaron por una temible identidad caníbal no sólo con los humanos sino con animales como los yagaretés, y en sus banquetes participaban niños y mujeres. Las víctimas eran resguardadas en las malocas o casas comunitarias, hasta el día en que se efectivizaba el sacrificio. Luego se mataba a los prisioneros, cuya carne y líquido en que se había hervido eran repartidos entre los presentes. Cuando ingresaron al Chaco, siguieron su recorrido hasta llegar al Alto Perú donde se instalaron bajo el nombre de chiriguanos. Garcilaso de la Vega en el Libro VII, Capítulo XVII de los Comentarios Reales nombraba las costumbres de la “nación chiriguaya” y citaba el hábito de comer carne humana no sólo de sus prisioneros sino también de sus congéneres.

En el texto de André Thevet que forma parte de *La Antropofagia ritual de los Tupinambás*, sección del manuscrito existente en la Biblioteca Nacional de París, figuran los nativos brasileños. Como registro de los viajes a América del Sur, en la parte dedicada a la antropofagia, Thevet comentó su incursión a Mariampin a orillas del Parahyba del Norte donde conversó con hombres que

serían sacrificados. Muchas veces a las víctimas se les cortaban los cabellos, sus huesos eran machacados y el producto era colocado en un recipiente. A algunos se les permitía vivir unos años y hasta tener niños con mujeres del grupo, los cuales serían ejecutados a la par de sus padres. En 1557, Hans Staden publicó su libro *Vera Historia de Juan Staden* donde detallaba los hábitos de ciertos grupos nativos. Durante 1550 una nave en la que viajaba Staden llegó a América y fue destruida por el mar en la isla de San Vicente, Caribe. En tierra, el alemán cayó prisionero de los Tupinambás durante nueve meses pero logró ser salvado por franceses. En el capítulo XXIX titulado “Con qué ceremonias matan a sus enemigos y los comen. Con qué los matan y cómo se manejan con ellos” describía cómo los Tupinambás colocaban el fuego delante del prisionero, y acercándose una mujer con el palo *ibira pema* lo cubrían de cenizas, entregando el palo a quien va a pegarle detrás de la cabeza. El cuerpo era colocado en el fuego para asarlo: “Después, cuando la piel le ha sido raspada, lo ase un hombre, le corta las piernas por arriba de las rodillas y los brazos del cuerpo” (1948: 62) decía Staden. La carne y las entrañas se repartían e ingerían (1948: 62).

Posteriormente a la compilación de Blanco Villalta, surgieron autores que indagaron específicamente sobre los relatos caníbales y sus coordenadas simbólicas. Peggy Reeves Sanday (1987) sostenía que el canibalismo se inserta en una manera específica de comprender el mundo y que puede leerse como un tejido que penetra la vida social, religiosa y cultura de algunos grupos étnicos. Entendido como un mundo de signos y símbolos, valores morales, sociales y conceptos sobre la existencia, el canibalismo es generalmente rechazado por su asociación por la perversión y la tortura. En pos de adentrarse en la complejidad interna, Reeves Sanday lo enunció como un fenómeno que no es unitario sino que se modifica según el contexto cultural, existiendo diferentes enfoques en relación a la práctica caníbal y sus objetivos. Una hipótesis psicógena lo explicaría en términos de satisfacción de ciertas necesidades psicosexuales, tal como lo planteó en 1974 Eli Sagan. Una hipótesis materialista sostendría un modelo utilitario y adaptativo donde la gente se adaptaría al hambre y a la

insuficiencia de proteínas comiéndose entre sí, según lo aseveraron Michael Harner y Marvin Harris en 1977. Finalmente, un modelo hipotético deductivo explicaría la práctica caníbal como parte de una lógica cultural más amplia en relación a la vida, la muerte y la reproducción, en versión de Marshall Sahlins, 1976, 1983. La autora ha adherido a esta última versión, definiendo al canibalismo a modo de trama simbólica que regula la existencia en varios aspectos, en íntima relación con la pertenencia cultural y social. Muchos ritos están movilizados por la transmisión de sustancias psicobiológicas de las víctimas muertas a los seres vivos que comen su carne -hecho vinculado a la antropofagia- o a los dioses -ofrenda y canibalismo sacrificial-. Considerando las variables, existen zonas donde según estudios de casos, se practicaba o practica el canibalismo. La mayor parte de ritos caníbales se ejecutaron en Norteamérica y el Pacífico Insular. En segundo lugar, aparece África. Luego América del Sur y Central y por último, escasos ejemplos en la costa Mediterránea europea. Hay una modalidad de exocanibalismo, es decir el canibalismo realizado sobre enemigos, esclavos o víctimas, y otra de endocanibalismo, donde la ejecución ocurre entre los mismos parientes. Así el canibalismo opera como un entretrejido de símbolos, de actos ceremoniales o de ritos que exteriorizan la construcción del orden social, actúa como factor reproductor de la conciencia en la estrategia de dominación y hegemonía sobre la víctima sometida y no es exclusivo de las sociedades de tipo tribal acuciadas por la insuficiencia alimenticia pues sus móviles exceden dicha condición. Como sistema cultural, posee una dimensión ritual que “facilita el flujo de sustancias y poder generadores de vida, expresa la unidad social y programa las reacciones psicológicas” (Reeves Sanday, 1987: 56), indicando cómo esas fuerzas deben ser controladas y dominadas por los seres humanos en la continuación de la vida social y biológica. En el caso de los rituales aztecas los dioses debían ser alimentados con sangre humana para garantizar el bienestar socio-cosmológico<sup>39</sup>. Desde una perspectiva diferente Alberto

---

39 En las Fidji las víctimas nutrían y reproducían la jefatura. Los Iroqueses de Norteamérica efectuaban torturas en sus ritos a fin de regenerar la energía gastada de los habitantes de su tribu en la guerra. En los aztecas, la cosmogonía reunía el bien y el mal en la madre originaria. La figura del ser andrógino poseía un rol protagónico en los ritos caníbales. En el caso de los Bimin Kuskumin de Papúa Nueva Guinea existe el gran rito Pandamus en el cual la fertilidad estaría regulada por la

Cardín (1994) ha discutido la idea del canibalismo como “sistema cultural”, polemizando con la aceptación acrítica de las narraciones que circularon hasta nuestros días sobre las prácticas caníbales y antropófagas. Cardín sostuvo que la visión deformada de estas costumbres se debió al distanciamiento del inicial contexto cultural y las tergiversaciones de las traducciones posteriores a la conquista española. Si Sanday Reeves señaló la presencia de una cadena de significados subyacentes en el canibalismo practicado por determinados grupos indígenas, este autor ha objetado que las racionalizaciones sobre la práctica caníbal funcionaron como operadores ideológicos, formulando un ejercicio dialéctico con argumentos y tesis que colaboren con la variedad de interpretaciones y debates sobre la temática. Uno de sus puntos de partida es el “canibalismo etológico” (Cardín, 1994: 44), producido entre especies vivas animales con móviles disímiles: trastornos que afecten al animal, modificaciones del medio que hagan peligrar la especie, alteraciones del medio que irriten la conducta, incremento demográfico, canibalismo por error o agresividad en la cópula. A diferencia de estos casos, el “canibalismo humano” es heterogéneo y complejo. Incluso las “metáforas caníbales” que surgieron en los modos de hablar (formas de clasificar o con la función apelativa o insultante del lenguaje) en general hacen referencia al sexo y a las relaciones de dominación. Cardín también abordó al canibalismo como categoría transpuesta al otro diferente a modo de delación o acusación<sup>40</sup>.

En relación a las resonancias simbólicas del tropo caníbal, Jean François Chougnnet (1998) consideraría a la figura de Michel

---

teoría sobre las sustancias naturales. Sus antepasados hermafroditas se habían reproducido por una fisión corporal, eran hermanos que copulaban entre sí con una especie de pene-clitoris. La idea monista de los inicios era el símbolo de la gran madre urubórica que contenía los opuestos, representada por una serpiente circular que al fracturarse dejaría ver al ego y a la identidad. Los Bimin Kusku-min se inclinaban por no reprimir dichos instintos y de proyectarlos en el rito caníbal, entonces el canibalismo era un mal natural básico que precisaba ser regulado y convertido en normas sociales.

40 Aquí Cardín cita el ejemplo de la antropóloga Margaret Mead cuando en su encuentro con la tribu de los arapesh, cerca de Indonesia, Océano Pacífico, le advirtieron que en la siguiente ruta del río Sepik los hombres comían hombres: los otros eran caníbales. El francés A. P. Elkin visitó tribus australianas, quienes le avisaron que cada nueva población sería más cruel y caníbal. Los vecinos proyectaban en los demás su rivalidad, advirtiéndose según Lévi-Strauss, un sentimiento etnocéntrico respecto a los poblados lindantes o el terror hacia lo extraño como en el Japón de posguerra donde se temía que los americanos fuesen antropófagos con los niños.

de Montaigne como iniciadora de un tipo de narrativa sobre el canibalismo que abrió un triple sentido: el real, el simbólico y el imaginario. En el plano real, Montaigne detalló la expedición de Villegagnon, quien arribó a Rio de Janeiro en 1555 previamente a la llegada de los portugueses colonizadores. En el terreno simbólico, el filósofo se preguntaba si los Tupinambás tenían religión dado que la antropofagia como práctica simbólica y ritual implicaba el ejercicio de la venganza hacia el enemigo, la devoración que aseguraba la transmutación de la carne muerta en carne viva. En el plano imaginario, señaló la predilección de los sujetos caníbales por la valentía del prisionero, quien debía mostrar su virilidad en el momento preliminar. Su destino trágico era asumido con coraje, y así, más apreciado por cuanto dichas virtudes serían apropiadas en el acto de deglución. Para Montaigne el acto caníbal no se debía a motivos de orden alimenticio sino a la necesidad de venganza respecto al enemigo y comparó estas acciones con los horrores y las torturas efectuadas en Europa en nombre de la religión. Entonces equiparó el canibalismo social de los europeos con las acciones de los indígenas brasileños, subrayando la barbarie ejercida por la civilización occidental:

Creo que es más bárbaro comerse a un hombre vivo que comérselo muerto; desgarrar por medio de suplicios y tormentos un cuerpo todavía lleno de vida, asarlo lentamente, y echarlo luego a los perros o a los cerdos; esto, no sólo lo hemos leído, sino que lo hemos visto recientemente, y no es que se tratara de antiguos enemigos, sino de vecinos y conciudadanos, con la garante circunstancia de que para la comisión de tal horror sirvieron de pretexto la piedad y la religión. Esto es más bárbaro que asar el cuerpo de un hombre y comérselo después de muerto (Montaigne, 1969: 19).

Carlos Jáuregui (2008) sostuvo que el canibalismo ha sido el tropo cultural adjudicado a América desde su colonización en el marco en los discursos sobre alteridad/identidad visibles en los debates posteriores a la modernidad. Ahí se reformularon las relaciones entre centro y periferia, entendiéndose como centro a la cultura occidental hegemónica. Brasil fue una referente crucial por la activación de la antropofagia como mo-

vimiento cultural que irrumpió en 1928. La reivindicación del caníbal salvaje por parte de Oswald de Andrade trajo aparejado un análisis desde lo ideológico que cobraría actualidad en el escenario posmoderno, donde proliferaron las lecturas sobre identidades, mestizajes e hibridaciones. Desde tiempos tempranos la mención en diarios de viaje europeos de la “isla Canibal” en la zona caribeña estaba asociada a la existencia de hombres caníbales. Más tarde la referencia al canibalismo se extendió a la región que correspondería a Brasil, como emblema de lo diferente y del espacio-otro. Amenazante y sinónimo de la barbarie, los rituales mexicanos de sacrificios humanos para favorecer a sus deidades suscitaron rechazo. Por último, y en relación directa con el modernismo brasileño de los años 20, Viviana Gelado ha detallado el primitivismo antropofágico ligado a la antropofagia cultural, centrado en la “refuncionalización vanguardista de una matriz ritual indígena” (Gelado, 2008: 161). Esta pretensión de ratificar lo primitivo movilizó el campo intelectual brasileño y se tornó visible con la aparición de la revista *Klaxon* (1922), el *Manifiesto Pau Brasil* (1924) y el *Manifiesto Antropofágico* (1928). La ruptura literaria vanguardista se concretó a partir de la “...apropiación paródica de la tradición cultural y literaria, a través de los textos de Oswald de Andrade y Mário de Andrade” (2008: 162). En los manifiestos oswaldianos se abrió el espacio a una singularidad nativa, heterogénea y múltiple que involucraba al indígena, a los elementos propios de la cultura popular de Brasil y sus localismos. Este primitivismo contrastó con el alegato erudito del iluminismo, congeniando con la tecnología emergente que daría origen al hombre natural tecnizado. Las libertades de enunciación legitimaron el plagio como herramienta y posible menú para los intelectuales en Brasil. Las apropiaciones serían sometidas a un mecanismo destructivo para confluir en un producto constructivo anclado en la descomposición y recomposición de los lenguajes en el plano cultural.