

**GUERRA, CANIBALISMO Y VENGANZA COLONIAL:  
LOS CASOS MOCOVÍ Y GUARANÍ.**

*WARFARE, CANNIBALISM AND COLONIAL VENGEANCE:  
THE MOCOVÍ AND GUARANÍ CASES*

***Macarena Perusset\****

***Cintia N. Rosso\*\****

---

\* Sección Ethnohistoria, ICA-FFyL-UBA. Becaria Conicet.  
E-mail: macarena.perusset@gmail.com

\*\* Instituto de Lingüística – FFyL – UBA. Becaria ANPCYT.  
E-mail: cintia\_rosso@yahoo.com.ar

## RESUMEN

Los grupos mocovíes al igual que los guaraníes del período colonial fueron considerados como grupos sumamente belicosos de la región sur del continente americano. La guerra ocupaba un lugar importante en su dinámica social y se encontraba ligada a otras prácticas como el consumo de la carne del adversario y la obtención de cabezas-trofeo de los enemigos. Entre estas prácticas, que representaban modalidades de canibalismo, la venganza ocupaba un papel central. El presente trabajo busca indagar las relaciones entre canibalismo, guerra y venganza comparando ambas sociedades en el período colonial. Dichas cuestiones se abordarán desde una perspectiva etnohistórica y serán reconstruidas a partir de las menciones de diferentes fuentes según los casos.

**Palabras clave:** canibalismo - venganza - mocovíes - guaraníes

## ABSTRACT

Mocoví as Guaraní indians of the colonial period were considered to be extremely violent groups of the south region of the American continent. War occupied an important place in these social dynamics' groups and was linked to other practices such as the consumption of the adversary's meat and the gain of the enemies' trophy's head. Among these practices, that represented cannibalism modalities, revenge occupied a central role. The present paper aims to analyze the relations between cannibalism, war and revenge, comparing both societies in the colonial period. These topics will be approached from an ethnohistoric perspective and will be reconstructed using different historical sources, according to the cases.

**Key words:** cannibalism - revenge - *mocovíes* - *guaraníes*

## INTRODUCCIÓN

La belicosidad de los grupos guaraníes y de los mocovíes ha sido mencionada en innumerables ocasiones por viajeros, cronistas, misioneros y, posteriormente, estudiada por diversos investigadores. En estas sociedades, la guerra estaba asociada a otras prácticas como el consumo ritual del cuerpo de los enemigos, la captura de cautivos, las fiestas de bebida y la obtención de cabezas-trofeo<sup>1</sup>. Autores como Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro (1985) han estudiado la relación entre el canibalismo y la venganza de los tupinambá, postulando que en el centro de esta sociedad se encontraba la venganza y el canibalismo se hallaba entre estos grupos formando parte de la lógica de la absoluta venganza<sup>2</sup>. En este trabajo nos proponemos observar las continuidades que se presentan entre la cultura guaraní y la tupí incorporando a esta relación el rol de la guerra entre los guaraníes del período colonial y el vínculo que la unía al canibalismo y a la venganza. Asimismo, intentaremos realizar una aproximación comparativa con lo que ocurría entre los grupos mocovíes del sur del Gran Chaco antes de su asentamiento en las reducciones jesuíticas hacia el siglo XVIII<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> En este trabajo se utilizan tanto las expresiones “cabeza-trofeo” como cabelleras o *scalp* -el cuero cabelludo del enemigo- para designar a los elementos apropiados durante las prácticas guerreras de los mocovíes. Las fuentes hacen mención tanto a las cabelleras como a las cabezas, si bien para la zona chaqueña la mayoría de los autores menciona a los “*scalp*” (Arnott 1934, Métraux 1946, Sterpin 1993, etc); probablemente estos grupos cortaban las cabezas y luego obtenían los *scalp* (Friederici 1906, citado por Tello 1918).

<sup>2</sup> Debemos señalar que en la mayoría de los trabajos sobre los mocovíes, la relación entre guerra y canibalismo sólo ha sido mencionada sin una mayor profundización de la misma (ejemplos de este caso: Susnik 1983 y Nesis 2005).

<sup>3</sup> Hacemos esta aclaración debido a que la documentación con la que trabajamos corresponde al período jesuítico; sin embargo, consideramos que dichas prácticas eran realizadas desde antes de esta etapa.

## LOS MOCOVÍES DEL GRAN CHACO

En este apartado, trataremos sobre los mocovíes, grupos que habitaban la parte sur de la región conocida como Gran Chaco<sup>4</sup>. Su forma de subsistencia se basaba en la caza, la recolección y la pesca. Las tareas estaban divididas por sexos y por edad, los hombres salían en las partidas de caza y pesca, mientras que las mujeres junto con los niños hacían las tareas de recolección de vegetales y de caza menor. Estaban divididos en bandas exogámicas con residencia uxorilocal (Braunstein 1983, Citro 2006) y a lo largo del año alternaban ciclos de fisión (invierno) y fusión (primavera-verano); durante los primeros estos grupos, conformados por las familias ligadas por lazos de parentesco, se dispersaban para procurarse su subsistencia mientras que, en el verano, las bandas aliadas se reunían y realizaban distintas actividades que afianzaban los lazos entre ellas.

Una figura relevante entre estos grupos eran los chamanes<sup>5</sup>, quienes al igual que en el caso guaraní tenían facultades para curar y para utilizar las “hierbas” con diversos objetivos y cumplían además el importante rol de otorgar el nombre a los recién nacidos. Al mismo tiempo, eran personajes temidos por el resto de la comunidad al detentar la capacidad de matar, ya que los mocovíes creían que la muerte era siempre ocasionada por la intervención de los chamanes (Paucke 1943: 141, 176).

Con respecto a los líderes mocovíes, estos tenían dentro de sus funciones principales la toma de decisiones en las acciones bélicas. Como su poder descansaba en el consenso de los demás miembros de la sociedad eran necesarias cualidades tales como la oratoria, la capacidad de redistribución de los recursos de subsistencia, la producción de alianzas con otros grupos -especialmente durante las fiestas de bebida-, lo cual era una situación muy similar a lo que ocurría entre los grupos guaraníes.

## LOS GUARANÍES

A diferencia del caso mocoví, contamos con mayor información de los grupos tupí-guaraníes del siglo XVI quienes estaban distribuidos en un área geográfica muy vasta. Los tupí ocupaban la parte media e inferior de la

---

<sup>4</sup> El Gran Chaco comprende parte de los actuales territorios de Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay. En nuestro país abarca las provincias del Chaco, norte de Santa Fe, Formosa, Santiago del Estero, este de Salta, de Jujuy, de Tucumán, de La Rioja y de Catamarca, así como el norte de Córdoba y de San Luis.

<sup>5</sup> En las fuentes los chamanes son denominados “hechiceros”.

cuenca del Amazonas y de los principales afluentes de la costa occidental. Dominaban gran parte del litoral atlántico, desde la desembocadura del Amazonas hasta Cananea. Los guaraníes ocupaban el área del litoral comprendida entre Cananea y río Grande do Sul, desde allí se extendían hacia el interior hasta los ríos Paraná, Uruguay y Paraguay. Desde la confluencia del Paraguay y el Paraná, las aldeas indígenas estaban distribuidas a todo lo largo de la costa oriental del Paraguay y sobre las dos costas del Paraná. Su territorio se encontraba limitado al norte por el río Tiete y al oeste por el Paraguay. Más allá, separados de este bloque por el Chaco, vivía otro grupo guaraní, el chiriguano, instalado en la frontera con el imperio inca. A pesar de su gran dispersión, estos grupos compartían un complejo socio cultural basado en las guerras por venganza y canibalismo ritual (Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro 1985).

Los grupos guaraníes estaban organizados en familias extensas *-teii o tevy-* que habitaban grandes casas comunales *-malocas-*. El *teii* constituía la unidad de parentesco básica y se caracterizaba por su alto grado de autonomía política y económica. En un nivel superior de organización se encontraba el *tekóa*, que podía coincidir espacialmente con una aldea o con un conjunto de aldeas. Si bien vivían en estas *tekóa* -que podían albergar un número de hasta mil personas-, al practicar una agricultura de roza se veían en la necesidad de desplazarse periódicamente para desmontar nuevas parcelas donde sembrar.

Frente a cada uno de estos niveles se encontraba una autoridad política: cada *teii* tenía un líder, el *ruvichá*, pero el conjunto de *teii* que integraba un *tekóa* reconocía por encima de sus jefes de linaje al *mburuvichá*, quien tenía como responsabilidad conducir las relaciones exteriores del grupo, redistribuir generosamente buena parte de sus bienes y conducir las partidas guerreras. Si bien podemos encontrar entre los guaraníes cierta tendencia a institucionalizar una jefatura hereditaria, manteniendo las posiciones de liderazgo dentro de un mismo linaje, la sucesión de padre a hijo no era una regla consensuada. De hecho la reputación e influencia de los líderes se basaban en ser un destacado guerrero y buen orador, ambas capacidades intransferibles. Por otra parte, su poder tenía límites precisos, pues aún cuando cumpliera con estas condiciones su autoridad no consistía nunca en una capacidad de coerción que pudiera ejercer sobre los demás, sino en el reconocimiento social de un prestigio que le daba derecho a unos pocos privilegios: el cultivo de su parcela por los miembros del grupo y la poligamia. A su vez estos privilegios permitían al *mburuvichá* afianzar su red de alianzas con otras familias y alcanzar una productividad mayor que cualquier otro hombre de la aldea, cimentando con ello una fama de redistribuidor generoso. Junto a estas autoridades políticas se encontraban los chamanes, quienes habían

sobresalido por sus poderes mágicos y religiosos sobre la naturaleza y los hombres. Imbuidos de sus poderes mágicos, los chamanes guiaban a su gente hacia el paraíso de la tierra sin mal.

Entre las características propias de su organización política basada en la existencia de numerosas agrupaciones en competencia entre sí, resultan las guerras periódicas y las alianzas cambiantes. Durante el período previo a la conquista de los españoles la guerra fue común para los guaraníes. La misma no solo los enfrentaba a otros grupos étnicos -como sus vecinos chaqueños- sino que fue común también entre distintas parcialidades guaraníes.

## LA GUERRA GUARANÍ

Las practicas guerreras que frecuentemente incluían el canibalismo y la caza de trofeos, emergen como mecanismos que estructuran una determinada constelación social. Fausto (1999b) se pregunta: ¿cómo puede ser que el sistema social se estructure sobre un modo de relación que parece ser justamente la negación de las relaciones sociales? Responder a esta pregunta nos exige pensar la guerra en diferentes términos y no simplemente como la negación de la socialidad.

“Comúnmente el gentío de nación guaraní es ser cruel y soberbia y acostumbrados a continuar guerras los unos con otros”<sup>6</sup>. Como se desprende de este fragmento, los guaraníes eran considerados como uno de los pueblos más belicosos del continente, al llevar al extremo la guerra intra tribal. Las comunidades que componían el gran conjunto denominado guaraní no dejaron de mantener conflictos continuos y peleas internas unas con otras. Durante siglos los “indios infieles” se encontraron envueltos en distintos conflictos civiles, donde no vacilaron en solicitar la ayuda de los europeos, ni en acompañarlos en sus expediciones de castigo contra sus hermanos étnicos.

Por lo tanto, para analizar las motivaciones que provocan los conflictos y sus efectos sobre la constitución de las unidades políticas indígenas, debemos remitirnos al estudio de la dinámica cultural guaraní, abordando sus segmentos étnico y político.

---

<sup>6</sup> Presentación del procurador general de la Villa Rica del Espíritu Santo para que se haga información por donde conste la inhumanidad con que proceden una nación de indios en comer carne humana, y poder ser remediado por los pocos españoles que hay, y la facilidad de ellos en retirarse tierra adentro y se de cuenta a su majestad para el remedio necesario y que le conste los atraso de dicha Villa. Archivo Nacional de Asunción, vol. 7, doc. 37, año 1612.

Con respecto a la cuestión que denominamos étnica, los naturales integrantes del gran grupo tupí-guaraní compartían la visión de sus contemporáneos guaraníes como divididos por un lado en *avá*, es decir, los hombres propiamente dichos, y por otro lado los *tapii*, los esclavos, es decir los demás pueblos no guaraníes, con excepción de los españoles. Los guaraníes cautivaban a sus enemigos para casarse con sus mujeres y comer a los hombres. Así surgió un sistema interétnico heterogéneo pero integrado, basado en una relación jerárquica entre los conquistadores *avá* y los autóctonos *tapii*.

habían estado los dichos indios en unas fiestas muy grandes por que habían muerto un indio de nación que ellos llaman guayanas o Ybirayaras y lo habían comido y así fueron todos participantes en la muerte del dicho mensajero alguacil y alcanzaron parte de la carne y lo comieron como lo tienen por uso y costumbre (Presentación del procurador general de la Villa Rica ... ANA, vol. 7, doc. 37, año 1612).

Sin embargo, el sojuzgamiento de los indios considerados esclavos correspondió a metas más amplias, como ser victimizados para abastecer las fiestas caníbales, adoptar parte de los esclavos para casarlos con las hijas de los verdaderos *avá* y procrear hijos mestizos para emplearlos en labores agrícolas y artesanales y, finalmente, para venderlos a los hacendados fronterizos a cambio de distintas mercancías. La guerra aparece así como el modo privilegiado para adquirir a nuevos sujetos e incorporarlos sea por vía de la antropofagia o por la naturalización y las alianzas matrimoniales.

Semejante auge bélico se explica por la propia necesidad de reforzar a los grupos guaraníes: debían integrar rápidamente a sus elementos recién incorporados mediante su participación en las guerras y los banquetes caníbales.

Comúnmente entre los dichos indios [guaraníes] se practica la guerra y cuando la hacen si en ella prenden algunos cautivos los llevan a sus pueblos y los tienen en su mucha custodia hasta que se llega el tiempo de hacer sus fiestas y para las hacer con mayor solemnidad sacan un cautivo de los que tienen y después de haber hecho grandes ceremonias lo matan delante de todos y lo despedazan y lo comen y de otros pedazos hacen presentes a otras provincias con quien suelen hacer sus paces y esto sin atender a que sean sus parientes conocidos ni aliados, solo a fin de satisfacer su gusto y antigua costumbre y esto en general entre todo el dicho gentío (Presentación del procurador general de la Villa Rica ... ANA, vol. 7, doc. 37, año 1612).

En términos políticos, la guerra contaba con un doble efecto dinamizador: alentaba una amplia igualdad interna y a la vez una autonomía local máxima.

Estos grupos se encontraban divididos en numerosos pueblos o grupos locales extendidos. El grupo local nacía de la reunión de algunas casas colectivas o malocas, cada cual abrigaba a varias familias extensas (grupos de parentesco exógamos, incluyendo a parejas con parte de sus descendientes y aliados). Para escapar a un servicio pre marital a veces penoso y a la obligación de abandonar su maloca, dos vías se presentaban a un joven *avá*: una estrategia matrimonial y un privilegio. Al casarse con la hija de su hermana (o la hermana de su madre) se quedaba en casa y limitaba sus prestaciones a sus suegros, pero quitaba mujeres desposables a los jóvenes de la generación posterior, lo que podía crear tensiones en los grupos de tamaño pequeño.

La otra solución para escapar a la matrilocalidad era un privilegio reservado a los líderes y sus hijos. Por el hecho de ir a vivir a sus casas, las mujeres traían la alianza de cuñados y suegros. Era a través de las uniones matrimoniales entabladas por sus líderes con pueblos cercanos, generalmente con familias de otros líderes principales -orientándose así hacia una endogamia de grupo- que las parcialidades locales podían ampliar su esfera de alianza. Pero ya se conformaban relaciones inestables en las que se mezclaban rivalidades, envidias y odios. La polarización de las actividades comunitarias en “hurtar, matar y andar en la guerra... y cuando dejan de hacer estos males, el vicio que tienen asimismo es beber y emborracharse” (Mosquera 1582, en Saignes 1990: 62) multiplica las ocasiones de disputas y riñas. Tocaba a la habilidad de los líderes evitar las tensiones internas y atraer a grupos vecinos en sus redes de aliados, capacidad que determinaba el tamaño de las unidades sociopolíticas locales y regionales, pues al primer desacuerdo varias familias podían irse para formar otro pueblo apartado. Estos procesos de fusión-fisión regulaban las tensiones internas y las presiones externas. En circunstancias adversas como, por ejemplo, hambrunas, epidemias y represalias españolas, la consigna era la dispersión. En tiempos de paz y de prosperidad las familias volvían a formar pueblos mayores. En todo caso cada grupo local tenía territorio fijo: casas y sembradíos se mudaban periódicamente en un radio corto (Susnik 1965).

Por otra parte, cada grupo formaba una entidad igualitaria e integrada, no había división social basada en torno al mando. En cambio, una jerarquía de rango y una especialización en ciertas actividades reposaban sobre distinciones étnicas, sexo, edad y posición en el rango genealógico. El líder guaraní debía plegarse a los deseos de su grupo y reflejar sus decisiones. A sus privilegios (poliginia y exención de la matrilocalidad y del servicio premarital, entre otras) responden ciertas obligaciones: debía dar muestra de moderación, generosidad y elocuencia (Susnik 1965). El buen líder es aquel que evitaba las disensiones o resolvía las tensiones que podían quebrantar la unidad grupal. Si disponía de mujeres era para preparar más chicha y convidar a más gente durante las fiestas y reuniones.



De acuerdo con Saignes (1990) fiestas y guerras ritman las relaciones inter grupales pues se generan mutuamente. Existe una complementariedad antinómica del ciclo festivo y belicoso que mueve a la sociedad y la amenaza con una perpetua disgregación. Esta escalada de la violencia que estalla al menor pretexto (disputas sobre repartos de botín o de cautivas, rencores, desafíos, sospechas de hechicería) fue atribuida a un rasgo de carácter, rasgo también compartido por los mocovíes.

## LA GUERRA ENTRE LOS MOCOVÍES

Entre estos naturales, la guerra constituía una forma de interacción con el otro, ya sea al interior de los propios grupos mocovíes o de otras etnias como abipones, tobas, lules, vilelas o payaguás. Sin embargo, no era la única manera de relacionarse pues también se realizaban alianzas e intercambios con algunos de estos grupos, como tobas y abipones. Las batallas comenzaban y culminaban con las “fiestas de bebida”<sup>7</sup>, también denominadas borracheras por los observadores europeos: “Antes de salir al asalto, si tienen comodidad para hacer la chicha, se acaloran con ella, se envijan con manchas negras y coloradas, los rostros y los brazos” (Furlong 1938: 112).

Estas celebraciones constituían momentos que reafirmaban la cohesión social del grupo, ya que eran situaciones donde se tomaban decisiones importantes, se consolidaban los liderazgos -surgidos en determinadas situaciones, particularmente bélicas- y probablemente se realizaban los rituales de iniciación (Citro 2008). A nivel mayor, se concretaban alianzas -con otras bandas y con otros grupos étnicos- que permitirían la realización de intercambios económicos y matrimoniales (Sterpin 1993, Citro 2008). Además, en estas celebraciones, el recuerdo jugaba un papel fundamental, pues era un espacio donde se recordaban antiguos sucesos relacionados a prácticas bélicas:

Sucedía que cuando se iban calentando con la chicha y empezaban a tirarse dichos, los españoles eran la común materia entre ellos. Salía uno: ‘si que yo he muerto tantos españoles y vos ninguno’. Salía otro: ‘yo sí soy el más valiente, pues tengo más plumas en mi lanza que vosotros (Furlong 1938: 110).

Al mismo tiempo, la rememoración de acontecimientos pasados estaba ligada seguramente a la toma de decisiones futuras, así como relacionada con la “venganza” contra el enemigo. Aunque esta no ocuparía el mismo lugar que en la sociedad tupí-guaraní donde constituiría un mecanismo que funcionaba

---

<sup>7</sup> Se consumían distintas bebidas fermentadas hechas a base de miel, chañar, algarrobo y maíz.

“articulando los muertos del pasado con los muertos del futuro por intermedio de los vivos”<sup>8</sup>. En dicho caso implicaba una dimensión proyectiva que estaba vinculada a la memoria social (Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro 1985, Fausto 1999b) y era la que mantenía “al sistema en movimiento permanente” (Sterpin 1993: 17). En el caso mocoví el recuerdo del pasado también se encontraba ligado a la memoria social, pero la “venganza” no ocupaba un lugar central en la continuidad de la sociedad sino que más bien se correspondía a un hecho puntual. Las rememoraciones mencionadas estaban relacionadas particularmente con la demostración de la valentía y el coraje, cualidades que probablemente dieran cierto prestigio a sus poseedores:

Si, le tiraba otro, más plumas tenéis en porque por cualquier chico o mujer que mates, echas plumas a tu lanza; yo sí que no echo plumas sino cuando mato hombres, y no siempre, sino sólo cuando mato a los que son valerosísimos como yo (Furlong 1938: 110).

Según Citro (2008) también las escarificaciones fueron una forma de adquirir coraje, valentía y poder. Esto estaba relacionado con el contagio de las cualidades del animal con el que se realizan las mismas, especialmente se hacían con espina de raya. Creemos que también algunos tatuajes y adornos corporales cumplieron la misma función, en especial, porque eran realizadas durante las ceremonias de bebida mencionadas anteriormente:

Muchos abandonan sus nombres y se hacen dar algún otro, otros se pinchan y se aplican a su pecho y brazos cientos de punzadas, otros a su vez se perforan sus lenguas con el agujón que sacan a peces esponjarios [de raya] y llevan siempre consigo, también se pinchan las venas [...] con la sangre de esto untan su pecho y brazos [y] dicen que con ella quedan resistentes contra la bala y la lanza (Paucke 1943: 209).

En el caso de los cambios de nombres, según Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro (1985), para los tupinambá la relación entre memoria y venganza quedaba plasmada en el cambio de nombres y la realización de tatuajes. Para los mocovíes podría tener que ver con alguna cuestión de ese tipo, pero también era el momento de los rituales de iniciación y quizás

---

<sup>8</sup> Como ya hemos mencionado Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro (1985) observan para la sociedad tupinamba siglo XVI que la venganza era la institución social por excelencia: proveía una continuidad (ciclo regenerativo) que no se daba en otra instancia, ya que en esta sociedad no había linajes, transmisión de nombres, grupos ceremoniales, reglas de casamiento, etc.

podría deberse también a algún otro tipo de cambio dentro del panorama social dentro del grupo.

Durante las celebraciones de bebida se adoptaban nuevos nombres y se realizaban tatuajes y perforaciones corporales, probablemente relacionados al desempeño en las prácticas guerreras y a las demostraciones de valor (Paucke 1943: 176, 209). Otro elemento importante en estas fiestas eran las cabezas-trofeo, donde se producía la incorporación del “otro”, del poder que detentaba la alteridad. Luego de una batalla victoriosa, las cabelleras y/o cabezas del enemigo eran cortadas y llevadas al poblado de los vencedores y utilizadas en las fiestas:

Acabada la pelea, los vencedores cortan las cabezas o los cascos con toda la cabellera de aquellos más famosos que con mayor furor pelearon y fueron muertos, cayendo enteros o destrozados los cuerpos en el campo de batalla, y cargan con ellos para celebrar en sus pueblos el triunfo que es en este modo: Al entrar en sus rancherías elevan las dichas cabezas en la punta de los dardos, y salen las brujas y viejas, unas con sus tambores, otras con sus porongos, otras sin nada [...] Clavan luego unos palos y suspenden de ellas las cabezas, y al otro día o después clavan dos pasando un lazo de uno a otro, y en el lazo las cuelgan. [...] y haciendo los mencos y ademanes dichos van dando vuelta alrededor de las cabezas, luego las descuelgan, cógenlas las viejas de los cabellos y con ellas en las manos grande gritería pasean por todo el pueblo y vuelven finalmente a colgarlas (Furlong 1938: 116).

Como queda evidenciado en este fragmento, durante los festejos las ancianas tenían un contacto muy cercano con las cabezas-trofeo, ya que eran quienes las manipulaban mediante cantos y danzas. Las cabezas se colgaban, luego eran descolgadas y las viejas se encargaban de pasearlas en medio de gritos por el pueblo. Nuevamente eran colgadas hasta que terminaba la fiesta. Según Susnik (1983), en el victorioso *scalp* los vencedores creían apoderarse de la “vida-nombre” del enemigo y, por ende, creían tener el pleno derecho de usarlo como un poder. El grupo entero se apropiaba del trofeo, colectivizando los efectos de la destrucción del enemigo. El trabajo simbólico se extendía a la colectividad misma. Los trofeos funcionaban como soportes para la mediación entre aliados y para la separación con los adversarios (Fausto 1999 a y b). Para lograr apropiarse del poder que poseía la cabeza enemiga era necesario un proceso de transformación. Sin embargo, como todo contacto con entes poderosos entrañaba un peligro que necesitaba de una mediatización para ser anulado<sup>9</sup>. Existía un agente importante en la transformación del enemigo

<sup>9</sup> Para los toba-pilagá, Arnott (1934) observó que durante la danza de las cabelleras, estas

y en su incorporación a la sociedad propia: las mujeres. Las ancianas eran el intermediario que permitía apropiarse y domesticar al enemigo a pesar de los peligros que esto entrañaba. Creemos que la razón que las habilitaba para controlar y transformar a los seres poderosos era su triple condición de pertenencia a las categorías de mujer, anciana y hechicera. Las mujeres poseían cualidades para lograr determinadas transformaciones y para otorgar la vida y la muerte<sup>10</sup>, por ese mismo motivo eran concebidas como seres fértiles, poderosos y peligrosos. Esto les otorgaba cierta ambigüedad, lo que hacía que requirieran ser controladas en determinadas ocasiones<sup>11</sup>. Sin embargo, este riesgo potencial menguaba con la ancianidad, la que a su vez les otorgaba una mayor estima dentro de la sociedad y un mayor poder mágico asociado a la edad<sup>12</sup>. Por lo tanto, las mujeres en tanto seres ambiguos, poseían características similares a las del enemigo peligroso, poderoso y fértil.

La idea de la guerra pensada como predación y la concepción del enemigo como presa, donde los combates serían una forma de predación de la alteridad puede verse, por ejemplo, en el uso de las armas. La lanza, la maza y los dardos tiradores, eran las armas utilizadas tanto en la guerra como en la caza (Paucke 1943: 165, 166). Más esclarecedor aún es la siguiente mención sobre el juego del *nepun*-garrote- que se llevaba a cabo durante las fiestas de bebida: “En general tienen la costumbre de tirar sus *nepun* o sea garrotes (con los cuales matan caza silvestre y gente), aquel que tira más lejos gana lo dispuesto” (Paucke 1943: 216). Creemos que este juego tendría relación con la demostración de las habilidades ligadas a las actividades predatoras -caza y guerra-, quizás con el manejo del instrumento y con la fuerza empleada.

---

recibían “maldiciones” que tenían como objetivo alejar al espíritu maligno que anidaba en ellas. También la danza se realiza para inocular las malas intenciones del espíritu, al mismo tiempo que para lanzar una influencia maligna sobre la tribu a la cual pertenecía el enemigo.

<sup>10</sup> Las mujeres chaqueñas eran las que tomaban las decisiones sobre el aborto y el infanticidio (Vitar 2004: 52).

<sup>11</sup> En los grupos chaqueños -como en casi todas las sociedades- existían prohibiciones -alimenticias y de comportamiento- relacionadas con las mujeres menstruantes, ya que esa circunstancia entrañaba peligros. Estas no solo las abarcaban a ellas sino que se extendían a otros miembros de la sociedad, por ejemplo los maridos (Arenas 2003). Si bien otros tabúes pesaban sobre otros miembros de la sociedad en situaciones que implicaban cierta peligrosidad -durante el embarazo y el nacimiento ambos padres debían observar restricciones, jóvenes y niños no podían consumir determinados alimentos- (Arenas 2003), las mujeres cíclicamente estaban restringidas por las prohibiciones asociadas a la menstruación.

<sup>12</sup> Según Sterpin (1993) entre los nivaclé los viejos gozaban de estima. Los poderes mágicos aumentaban con la edad mientras que los tabúes alimenticios estaban casi completamente ausentes.

Sin embargo, la diferencia entre ambas presas se daba en el plano del consumo. El acto predatorio daba lugar a dos tipos de consumo: uno propio de la guerra y del canibalismo, donde se consumía la parte predatora de la víctima (predación), y otro propio de la cocina alimenticia, en la cual se consumía la parte presa de la víctima (comensalidad) (Fausto 2002).

La elección del enemigo a preñar era importante, ya que no cualquiera poseía los atributos indispensables para ser “domesticado”. Posiblemente dichas características tenían que ver con las capacidades demostradas en la batalla, con el valor y la destreza:

Al tercer día volvieron mis Mocobíes de la batalla con cuatro cabezas enemigas cortadas que eran las cabezas de los caciques salvajes [abipones] más principales que se habían mostrado los más valientes en el combate (...). Además ellos habían hecho para sus caballos collares de orejas y narices cortados a sus enemigos y se los habían colgado en el pescuezo (Paucke 1943: 312).

Sterpin (1993) plantea, además, la existencia de un adversario preferencial, un grupo étnico del cual se podían obtener cabezas-trofeo y prisioneros, es decir, no todos los enemigos eran “scalpables”<sup>13</sup>. También es importante notar la presencia de adornos para los caballos hechos con partes del enemigo, por lo que se puede suponer que también sobre estos animales habría operado el control simbólico esquematizado por la familiarización (Fausto 1999b).

Quizás el nuevo poder otorgado por la bebida y las cabezas-vaso ya completamente “domesticado” era compartido con los demás miembros del grupo social. Este compartir bebida como el compartir comida producía identificación entre los bebedores, como plantea Fausto (2002) para la comida, beber al igual que comer cómo y con alguien produce parentesco. Este era el momento donde se consumaba la producción de parientes y el ciclo iniciado por el canibalismo se completaba con el de la comensalidad. Según Sterpin (1993) la caza de trofeos habría funcionado como un verdadero operador sociológico en el proceso de fusión y fisión étnica, operando una clasificación y el trazado de las fronteras, es decir, nosotros y otros, parientes y no parientes.

La incorporación de la alteridad y la familiarización de los enemigos también pueden verse en otra cuestión muy íntimamente relacionada con las prácticas guerreras y con la caza de cabezas-trofeo, la obtención de cautivos particularmente niños: “cautivó muchos niños de ambos sexos y trató

---

<sup>13</sup> Posiblemente para los grupos mocovíes estos enemigos preferenciales fueran los abipones.

de ponerse a salvo en un bosque distante de Tucumán a unas veinte leguas” (Paucke 1943: 12,13). Sterpin (1993) afirma que tanto las cabezas-trofeo como los cautivos eran la parte más prestigiosa del botín. Según Fausto (1999b) los cautivos y los niños secuestrados, a menudo son conceptualizados como animales domésticos o mascotas. En estos casos -como con las cabezas- se producía una adopción, operaba la transformación de una relación de predación en otra de control y protección, modelada como el paso de la afinidad a la consanguinidad. Sin embargo, en el caso de las cabezas-trofeo se familiarizaba el “poder” fértil del enemigo durante los rituales que lo despojaban de la peligrosidad que implicaba su otredad.

### CARNE ENEMIGA. EL CASO GUARANÍ

En la sociedad tupinambá del siglo XVI, la vida social y el ciclo de vida se organizaban en torno de la venganza. Un hombre nacía como futuro vengador; de hecho, cuando se producía algún sacrificio antropofágico la madre juntaba vestigios de sangre del enemigo para que sus hijos pequeños la probasen. Una vez adulto, el rompimiento del cráneo del primer enemigo que matase le permitía acceder a la condición plena de hombre, esta era la primer venganza (Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro 1985), primer renombre, primer acceso a una mujer fértil, primera paternidad, era el ingreso como hombre adulto a la sociedad tupinambá.

De acuerdo con el estudio de Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro (1985), el canibalismo formaba parte de la lógica de la venganza, la que era el núcleo principal de la sociedad tupinambá. El hecho de matar y comer al enemigo era un proceso único, donde solo se tenía por venganza el comer al contrario, no meramente el hecho de matarlo. Por lo tanto, la venganza por excelencia era la muerte ceremonial en el terreno, en que un prisionero después de haber vivido algunos meses o años entre sus captores era abatido en la plaza pública. Decorado de plumas y pintado mantenía con su matador, también decorado, diálogos llenos de arrogancia que expresaban una cierta familiaridad entre el atacante y su víctima (Fausto 1999). Esta familiaridad se lograba porque un cautivo de guerra era adoptado por la familia de su futuro verdugo, que lo alimentaba y protegía, y la futura víctima se encontraba en la posición de tomador de esposa dentro del régimen uxorilocal.

La posición social del cautivo cambiaba en vísperas de su ejecución: sus captores lo detenían, separándolo de su familia adoptiva, y en ese momento le obligaban a asumir la posición de un enemigo y lo sometían a un rito de captura (Fausto 1999). Preso por varias cuerdas amarradas a su cintura debía ser idealmente muerto con un único golpe con un palo de madera que debía

romper el cráneo. El relato de Hans Staden describe la escena de la siguiente manera:

Aquel que debe matar al prisionero le pega en la cabeza y dice: Sí, aquí estoy, te quiero matar, porque los tuyos también mataron a muchos de mis amigos y los devoraron. El otro le responde: Después de muerto, tengo todavía muchos amigos que ciertamente me han de vengar". Entonces le da el matador un golpe en la nuca. (Staden 1944: 219).

El canibalismo que confirma los odios, aparece como una manera de producir enemigos mutuos. En un primer momento se califica la matanza inminente como una venganza por muertes pasadas. En un segundo momento, de diálogo, se afirma que esta venganza será a su vez vengada: la muerte presente será razón de muertes futuras. La iniciativa pasa al prisionero que declara que sus parientes lo vengarán después de lo cual es abatido. Esta situación coloca a los grupos en una permanente situación de conflicto. La venganza no cancela la agresión y pone fin al conflicto, sino que caracteriza a los enemigos como permanentes y se vuelve interminable, quedará inconclusa. El canibalismo se vuelve así la condición de perpetuación de este sistema pues, después que comen la carne de sus contrarios, quedan los odios confirmados (Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro 1985).

Los tupinambá además sacrificaban a los niños engendrados por el preso durante su cautiverio. Una vez muerto el enemigo, su ejecutor debía retirarse para un prolongado y riguroso resguardo durante el cual se harían rituales conmemorativos y tomaría un nuevo nombre. Todas las demás personas, con excepción del matador debían participar del festín de comer del cuerpo del enemigo abatido.

Entre los guaraníes, el ritual antropofágico presentaba las mismas características:

Los carios comen también jóvenes o viejos, y los ceban como nosotros a los cerdos. Si la mujer es joven y bonita, la mantienen durante un año o más, y si en este tiempo no les complace, la matan y celebran una gran fiesta y banquete como en nuestras bodas (Schmidl 1986: 77). carne humana, si pueden conseguirla, lo que sucede cuando en la guerra hacen prisioneros, sean hombres o mujeres, sean jóvenes o viejos, y los ceban como nosotros a los cerdos. Si la mujer es joven y bonita, la mantienen durante un año o más, y si en este tiempo no les complace, la matan y celebran una gran fiesta y banquete como en nuestras bodas (Schmidl 1986: 77).

A continuación, transcribimos un extenso fragmento de Cabeza de Vaca que ilustra de manera elocuente el tema en cuestión<sup>14</sup>:

Esta generación de los guaraníes es una gente que se entienden por su lenguaje todos los de las otras generaciones de la provincia, y comen carne humana de otras generaciones que tienen por enemigos, cuando tienen guerra unos con otros; y siendo de esta generación, si los cautivan en las guerras, traenlos a sus pueblos y con ellos hacen grandes placeres y regocijos, bailando y cantando; lo cual dura hasta que el cautivo esta gordo, porque luego que lo cautivan lo ponen a engordar y le dan todo cuanto quiere a comer, y a sus mismas mujeres e hijas para que haya con ellas sus placeres, y de engordarlo no toma ninguno el cargo y cuidado, sino las propias mujeres de los indios, las más principales de ellas; las cuales lo acuestan consigo y lo componen de muchas maneras, como es su costumbre, y le ponen mucha plumería y cuentas blancas, que hacen los indios de hueso y de piedra blanca, que son entre ellos muy estimadas, y en estando gordo son los placeres, bailes y cantos muy mayores, y juntos los indios componen y aderezan tres muchachos de edad de seis años hasta siete, y danles en las manos unas hachetas de cobre, y un indio, el que es tenido por más valiente entre ellos, toma una espada de palo en las manos, que la llaman los indios macana; y sácanlo en una plaza y allí le hacen bailar una hora y después que ha bailado, llega y le da en los lomos con ambas las manos un golpe, y otro en las espinillas para derribarle, y acontece, de seis golpes que le dan en la cabeza, no poderlo derribar y es cosa muy de maravillar el gran testor que tienen en la cabeza, porque la espada de palo con que les dan es de un palo muy recio y pesado, negro, y con ambas manos un hombre de fuerza basta a derribar un toro de un golpe, y al tal cautivo no lo derriban sino de muchos y en fin al cabo, lo derriban y luego los niños llegan con sus hachetas y primero el mayor de ellos o el hijo del principal, y danle con ellas en la cabeza tantos golpes hasta que le hacen saltar la sangre, y estándoles dando, los indios les dicen a voces que sean valientes y se ensañen y tengan ánimo para matar sus enemigos y para andar en las guerras, y que se acuerden que aquel ha muerto de los suyos, que se venguen de él; y luego como es muerto, el que le da el primer golpe toma el nombre del muerto y de allí adelante se nombra del nombre del que así mataron, en señal que es valiente, y luego las viejas lo despedazan y cuecen en sus ollas y reparten entre sí, y lo comen y tienenlo por cosa muy buena comer de él, y de allí adelante tornan a sus bailes y

---

<sup>14</sup> Alvar Núñez Cabeza de Vaca fue Adelantado y gobernador del Río de la Plata durante 1542-1544. En el transcurso de su gobierno se dedicó a realizar numerosas entradas a los territorios guaraníes y de otros grupos étnicos habitantes del área de la actual Paraguay, Misiones (Argentina) y Río Grande do Sul (Brasil).



placeres, los cuales duran por otros muchos días, diciendo que ya es muerto por sus manos su enemigo, que mato a sus parientes que ahora descansarán y tomarán por ello placer (Cabeza de Vaca 1984:182-184).

La venganza que se cobraba a través de un sacrificio caníbal confería honra, donde el guerrero era una fuente de prestigio político y, por lo tanto, podía acceder a la práctica de la poligamia. A su vez, el festín caníbal que exigía la participación de todos e involucraba técnicas de conservación de la carne para que los aliados distantes pudieran también probarla era también una manera de calificar a todos los devoradores -hombres, mujeres, niños- como posibles víctimas de la próxima matanza. Es ciertamente la comensalidad antropofágica que delimitaba las unidades bélicas y que así de una cierta manera formaba o confirmaba las unidades sociales.

No se trata simplemente de que se produjera la venganza porque las personas morían y precisaban ser rescatadas del flujo destructivo del tiempo, sino que se trataba de morir para que hubiera venganza y así hubiera futuro. La represalia era la herencia dejada por los antepasados y los enemigos pasaban a ser indispensables para el futuro y para la continuidad del grupo. Se trataba de un ceremonial de venganza, para que se acordaran de aquel que había muerto de los suyos y se vengaran de él.

## EL CASO MOCOVÍ

El tema del consumo de carne humana para este grupo es más problemático. Si bien aparecen algunas menciones en las fuentes sobre la ingestión ritual de carne humana tras el combate, son pocas y al no haber menciones etnográficas para los grupos de esta región del Gran Chaco su interpretación también se dificulta. Por esta razón, creemos que hay que ser cuidadosos al analizar los documentos de este tipo a la vez que al interpretar su silencio. Arenas (2003) menciona que se desconocen completamente noticias sobre el consumo de carne humana para los tobas. Sin embargo, el jesuita Martín Dobrizhoffer hace referencia a tales prácticas. Las menciones que hace este misionero -instalado en las reducciones abiponas- sobre el consumo de carne humana por parte de grupos mocovíes y tobas parecería tener más que nada la intención de mostrar el *salvajismo* de estos grupos, además de mencionar el mismo episodio. No hay referencia a que los abipones realizaran este tipo de prácticas:

Conocimos a mocovíes y tobas que si les urgía el hambre y no tenían otra comida, se alimentaban con carne humana. Oprimieron con insidia a Alaikin, cacique de la fundación de Concepción, que con un grupo de los suyos se

encontraba acampando en campos muy lejanos. La lucha duró un tiempo. Heridos los abipones, y dispersos en fuga, el cacique Alaikin fue llevado al campamento con algunos compañeros; enseguida fue asado y devorado por los hambrientos vencedores, que, satisfechos con el opíparo convite, se fueron triunfantes. Un niño abipón de doce años, que solía servirnos la mesa, fue entonces degollado por esos bárbaros y tomado, por su carne tierna, como una confitura. Pero a una vieja abipona lastimada con múltiples heridas, la dejaron intacta en el campo, porque nadie quería su carne ya dura (Dobrizhoffer 1968: 116).

Pues son antropófagos [tobas y mocovíes], y si no tienen otra, comen carne humana, considerándola una verdadera delicia. Ya conté en otro lugar que el cacique Alaykin y otros seis compañeros, muertos en combate, fueron comidos por los tobas y mocobíes vencedores en el lugar de la pelea (Dobrizhoffer 1969:118)

Otra fuente que otorga referencias a estas prácticas son los escritos del padre Florián Paucke, uno de los jesuitas residentes en las reducciones mocovíes. Lógicamente existía una intencionalidad al comentar los sucesos de la reducción, por lo que ciertas costumbres “salvajes y/o bárbaras” estarían solapadas en los escritos ya que eran precisamente las que se intentaban extirpar. Al mismo tiempo, muchas de ellas se realizarían a escondidas de los misioneros. El consumo de carne humana se menciona como una práctica antigua; sin embargo, el padre Paucke comenta que este tipo de prácticas se llevaron a cabo en algunos momentos durante el período reduccional jesuita: “Otros a su vez se alimentan de carne humana que en tiempos antes ha tenido buen sabor para mis mocobíes y los que aún en mi tiempo se la han saboreado sin mi saber ni voluntad cuando han peleado tan encarnizadamente” (Paucke 1943: 179). Si bien Dobrizhoffer plantea que si no tenían otra comida comían carne humana, nos inclinamos a creer que el consumo de la misma, si se realizaba, tenía que ver con las prácticas guerreras y no con prácticas alimenticias.

Por lo que puede observarse en las menciones de las fuentes, el consumo de la carne se realizaba en el campo de batalla, probablemente ligado a la incorporación de las cualidades del guerrero caído en el combate:

Carne humana nunca han comido, por uso, ni mataban para comerla, bien en las guerras comían algunos por venganza y golosina de aquellos más valerosos a quienes mataban, si a su valor acompañaba la gordura. Y decían que es carne dulce y suave (Furlong 1938:100).

En estas referencias también es interesante la mención a la gordura como una cualidad necesaria para la ingesta del enemigo. Nuevamente, como sucedía con las cabezas-trofeo, no cualquier enemigo se convertiría en “presa” (los más valerosos, los de mayor rango) y no cualquier parte del cuerpo era ingerida. En este caso fue la carne de la frente, con lo cual la cabeza parecía ser central para absorber el poder proporcionado por la alteridad.

Otra mención sumamente interesante sobre el consumo de carne humana tiene que ver con la de los infantes, pero solo aquellos que habían sido asesinados por sus madres:

Yo oí una vez de este abuso *bárbaro* y tuve curiosidad de preguntar cuántas madres así tan despiadadas habría en nuestra reducción y fueme contestado que tantas mujeres había en ella, que algunas habrían matado dos, otras a tres, y otras aún más [niños] y ésta había sido la costumbre de sus antepasados que habían comido también niños muertos en esta forma, pero los cuáles serían enterrados bajo tierra ahora por haber abundancia de comida (Paucke 1943: 136).

Otra vez aparece el tema de la escasez de comida como motor para el consumo de carne humana. Aunque quizás si esta práctica se realizaba tendría un significado ritual que por el momento no nos detendremos a analizar.

## CONSIDERACIONES FINALES

Tanto en el caso mocoví como guaraní, las prácticas guerreras de obtención de cabezas/cabelleras de los enemigos y el consumo de carne humana representaban modalidades del canibalismo, es decir, modos de incorporar la alteridad dentro de la propia sociedad. Estos “otros” se presentaban como seres fértiles, poderosos y peligrosos que aportaban atributos deseados, pero que para ser incorporados necesitaban ser transformados. En este proceso de familiarización, llamada por Fausto (1999b) *familiarización de la predación*, los sujetos externos/foráneos son consumidos y controlados para producir nuevas personas al interior del grupo. Aquí predomina la relación de domesticación, es decir, la relación amo (dueño)/mascota que es una práctica ejercida tanto en la familiarización de espíritus familiares (chamán), de niños extranjeros y de los atributos de los enemigos (anclados en las cabezas/cabelleras o en la carne de determinadas partes).

Sin embargo, una diferencia entre estas dos formas de canibalismo era que mientras las cabelleras eran apropiadas por el conjunto de la sociedad por mediación de las ancianas, el consumo de carne del enemigo era indi-

vidual por parte del guerrero en el momento inmediatamente posterior a la batalla para los mocovíes. En el caso de los guaraníes el cuerpo era llevado a la comarca y consumido por todos sus integrantes salvo por el “matador”, que no debía consumir ninguna parte del cuerpo. Para ser consumidos ambos debían ser “domesticados” por medio de complejos rituales -cantos, danzas, etc. en el caso de las cabezas-, o por acción del fuego -en el caso de la carne ingerida.

Entre los guaraníes la guerra se articulaba como forma de producir personas y dar continuidad a la sociedad. La muerte y la agresión parecen haber sido los motores de esta transformación constante. Para producir personas primero era necesario un proceso de predación que permitiera capturar ciertos “poderes” otorgados por la alteridad. Este era proporcionado por las prácticas caníbales entendiendo estas como formas de apropiarse de la parte predadora de la víctima. Una vez domesticado el enemigo, el proceso de producir el interior del grupo se completaba con un modo de producir identidad: la comensalidad, comer cómo y con alguien. Reformulando el concepto de Fausto (2002) consideramos que esta se da no solo en el comer sino también en el beber, como en las fiestas de bebida. Estas constituían momentos sumamente importantes donde se articulaban ambos sistemas y se daba paso a procesos regenerativos. No es casual que en el caso de los mocovíes, las guerras comenzaran y culminaran con estas festividades, ya que una de las formas de incorporar la alteridad habría sido en relación con las prácticas guerreras. Sin embargo, en el caso de los mocovíes la guerra no habría ocupado un lugar tan central en la producción de personas, ni se habría producido el espiral de venganza del que hablan Sterpin (1993) y Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro (1985) para otros grupos étnicos. Este sí habría ocurrido en el caso de los tupinambá donde el sistema de la guerra estaba imbuido en la lógica de la venganza y la memoria que permitía que la transformación y la regeneración siguiera de manera interminable, y así la sociedad continuaba produciendo y reproduciendo individuos gracias a la destrucción de otros. La guerra y el canibalismo eran algunas de las formas de incorporar la otredad y representaban el lugar donde se materializaban algunos de los vínculos de una sociedad con las demás y consigo misma.

Fecha de recepción: 29 de septiembre de 2008.

Fecha de aceptación: 20 de mayo de 2009.

## FUENTES DOCUMENTALES

“Presentación del procurador general de la Villa Rica del Espíritu Santo para que se haga información por donde conste la inhumanidad con que proceden una nación de indios en comer carne humana, y poder ser remediado por los pocos españoles que hay, y la facilidad de ellos en retirarse tierra adentro y se de cuenta a su majestad para el remedio necesario y que le conste los atraso de dicha Villa”. En Archivo Nacional de Asunción (ANA), volumen 7, documento 37, año 1612.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Arenas, Pastor

2003. *Etnografía y Alimentación entre los Toba-Nachilamole#ek y Wichi-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)*. Buenos Aires, edición del autor.

Arnott, John

1934. Los toba-pilagá del Chaco y sus guerras. *Revista Geográfica Americana* 1: 491-501.

Braunstein, José

1983. *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Cabeza de Vaca, Alvar Núñez

1984. *Naufragios y comentarios*. Buenos Aires, Hyspamerica.

Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro

1985. Vinganca e temporalidade: os tupinambá. *Journal de la societe des Americanistes* 71: 191-208.

Citro, Silvia

2006. *La Fiesta del 30 de Agosto entre los mocovíes de Santa Fe*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

2008. Las estéticas del poder. Liderazgos y performances rituales entre los mocovíes santafesinos. En Braunstein, José (comp.); *Liderazgos en el Gran Chaco*: 169-198. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

Dobrizhoffer, Martín

1968 [1783]. *Historia de los abipones* II. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

1969 [1783]. *Historia de los abipones* III. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

Fausto, Carlos

1999a. Da inimidade: forma e simbolismo da guerra indígena. En Novaes, Adauto (ed.); *A outra margem do Occidente*: 251-281. Brasília/San Pablo, Minc/Funarte/ Companhia das Letras.

1999b. Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia. *American Ethnologist* 26 (4): 933-956.

2002. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana* 8 (2): 2-44.

Furlong, Guillermo

1938. *Entre los mocobies de Santa Fe según las noticias de los misioneros jesuitas Joaquín Camaño, Manuel Canelas, Francisco Burgés, Román Arto, Antonio Bustillo y Florián Bauqué*. Buenos Aires, Amorrortu.

Métraux, Alfred

1946. Warfare, Cannibalism, and Human Trophies. En Steward, James (ed.); *Handbook of South American Indians* 5: 383-409. Washington, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.

Nesis, Florencia Sol

2005. *Los grupos mocoví en el siglo XVIII*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Paucke, Florián

1943. *Hacia allá y para acá. Una estadía entre los indios Mocobíes, 1749-1767* II. Tucumán, Universidad de Tucumán.

Saignes, Thierry

1990. *Ava y Karáí. Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX)*. La Paz, Hisbol.

Schmidl, Ulrico

1986. *Relatos de la conquista del Río de la Plata y Paraguay 1534-1554*. Madrid, Alianza Editorial.

Staden, Hans

1944. *Vera historia: y descripción de un país de las salvajes desnudas feroces gentes devoradoras de hombres situado en el nuevo mundo América*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Museo Etnográfico/Coni.

Sterpin, Adriana

1993. La chasse aux scalps chez les Nivacle du Gran Chaco. *Journal of Société des Américanistes* LXXIX: 33-66.

Susnik, Branislava

1965. *El indio colonial del Paraguay. El Guaran   colonial I*. Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.

1983. *Los aborígenes del Paraguay. V. Ciclo vital y estructura social*. Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.

Tello, Julio C.

1918. *El uso de las cabezas humanas artificialmente momificadas y su representación en el antiguo arte peruano*. Lima, Casa editora de Ernesto R. Villaran.

Vitar, Beatriz

2004. Jesuitas, mujeres y poder: el caso de las misiones de las fronteras del Chaco (siglo XVIII). *Memoria Americana* 12: 39-70.