

# LA ANTROPOFAGIA EN FRANCISCO DE VITORIA\*

FELIPE CASTAÑEDA  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA  
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES - BOGOTÁ

## Resumen:

Hacia finales de la primera mitad del siglo XVI, Vitoria trabajó el problema de la legitimidad de la conquista de América, desarrollando una serie de planteamientos sobre la guerra justa. Buena parte de sus indagaciones se centraron en la eventual justificación de una empresa bélica en razón de la condición bárbara de los pueblos por combatir. En este contexto planteó el problema de la antropofagia. El presente ensayo pretende mostrar cómo este tipo de conducta no sólo no resulta moralmente aceptable para Vitoria desde ningún respecto, sino que parece estar ligada a una concepción del caníbal según la cual éste desborda lo que se entiende por humano en general, es decir, que contradice y niega principios básicos de la cosmovisión propia del autor.

*Palabras clave:* Guerra justa, antropofagia, Vitoria, conquista de América, filosofía de la conquista, ley natural, *Relección sobre la Templanza*.

## Abstract:

At the end of the first half of the XVI century, Vitoria worked on the problem of the legitimacy of the conquest of America, developing a series of statements about fair war. An important number of his investigations were focused on the possible justification of a war enterprise, motivated by the supposed barbaric condition of the conquered people. In this context he raised the problem of anthropophagy. This paper pretends to show how this behavior is not only considered morally unacceptable by Vitoria from any point of view, but also that his rejection seems to be linked to a conception of the cannibal according to which he exceeds what is to be a human being in general, contradicting and denying, then, some basic principles of Vitoria's own vision of the world.

*Key words:* Just war, anthropophagy, Vitoria, conquest of America, philosophy of the conquest, natural law, *Relecture on Moderation*.

## I

Vitoria analiza el asunto de la antropofagia en una relección pronunciada en 1537, dedicada al tema general de la templanza.<sup>1</sup> Esto es de por sí sugestivo si se considera que la templanza es una virtud relacionada con las disposiciones naturales humanas que, en

---

\* Este artículo es resultado de la investigación "Guerra justa en el siglo XVI y fundamentación de la imagen del indio para la Colonia", realizada con el apoyo de Colciencias.

<sup>1</sup> Vitoria 1960. Abreviatura: *DT*.

principio, lo motivan y le permiten satisfacer las necesidades naturales.<sup>2</sup> Como éstas hacen referencia a la preservación del cuerpo individual y de la especie como tal, la templanza se relaciona de manera especial con problemas de alimentación y de reproducción. En palabras de Vitoria:

Esta cuestión de la templanza se divide en dos partes: Primera: Si está obligado el hombre a conservar su vida por el alimento. Segunda: Si está obligado al uso del matrimonio para la conservación de la especie. (DT 1005)

Así, los planteamientos sobre la antropofagia se inscriben dentro de una discusión mayor acerca de la dieta humana, pensando tanto en la obligación o no de alimentarse, como en el tipo de alimentos que sean o no convenientes para el hombre.

Este tipo de aproximación al tema propuesto implica que Vitoria no se entenderá principalmente con asuntos ligados a la significación cultural del canibalismo. El problema no consistirá en tratar de determinar el sentido de la antropofagia entendida como símbolo o como expresión cultural para un cierto grupo humano, que comparte cierto sistema de valores y forma de vida.<sup>3</sup> Además, su preocupación no se centrará en tratar de explicar las circunstancias que en un momento dado pudieron haber obligado o motivado a que cierto grupo humano implementara prácticas de carácter antropofágico.<sup>4</sup> Sus inquietudes tampoco prestarán mayor atención a las disposiciones humanas que eventualmente permitan, desde un punto de vista psicológico, que ciertas personas puedan concebir a otras como eventual alimento.

Para Vitoria, la antropofagia se plantea básicamente a partir de consideraciones morales, es decir, limitando el tema al problema de su licitud:

[Cuestión tercera relacionada con el asunto de la alimentación:]  
Si es lícito comer carne humana. [Y cuarta:] Si es lícito guerrear contra los bárbaros por esta causa. (DT 1005)

Como se puede ver, el asunto se concibe teniendo en cuenta si es de derecho esta práctica, es decir, si hay alguna ley que avale este tipo de conducta. Pero también, apuntando a la determinación del tipo de

---

<sup>2</sup> Cf. Tomás de Aquino 1955: T. 10 2-2, q. 141, a. 4, p. 28: "Los actos más naturales de los animales son aquellas operaciones mediante las cuales se conserva la vida del individuo por la comida y la bebida, y la vida de la especie por la unión del macho y de la hembra. Por eso la templanza tiene por objeto los placeres de la comida y de la bebida y los placeres venéreos".

<sup>3</sup> Ver, por ejemplo, Eckert y Trimborn 2002.

<sup>4</sup> Ver, por ejemplo, Harris 1994.

relación y de trato que se puede tener en derecho con gentes antropófagas. Todo lo anterior, valga la pena insistir, en el contexto mayor del problema de la alimentación humana.

Lo anterior permite referir los temas que se van a trabajar: primero se esbozarán los argumentos de Vitoria en relación con la ilicitud general de la antropofagia, retomando los que se fundamentan en la ley divina, en el derecho natural y en otras razones, como la necesidad extrema. Finalmente se tocará la posición de Vitoria frente a la legitimación de empresas bélicas justificadas en función de conductas caníbales.

Las inquietudes que están a la base de este trabajo son las siguientes. En términos muy generales se puede decir que una cierta conducta puede ser ilícita porque cae bajo los criterios y parámetros que determinan lo prohibido, o porque se opone a lo que se prescribe como obligatorio y debido. Normalmente esto se hace con base en algún procedimiento y sistema de valoración, bien se trate de un determinado marco legal, o de la apelación a la tradición y a los valores vigentes por la costumbre, o a cierta forma de entender la religión, entre otros. Ahora bien, se pueden presentar eventualmente conductas que no sólo resultan ilícitas o sancionables desde el sistema de valoración del caso, sino que de una u otra manera parecen contradecirlo o ponerlo en cuestión.<sup>5</sup> En estos casos la conducta no sólo se concibe como algo que está mal, sino que su maldad parece rebasar al sistema mismo, como si en ella se concretara lo inconcebible práctico, es decir, una posibilidad nunca imaginada de lo indeseable. Frente a este tipo de situaciones, el sistema de valoración apela a sus puntos de vista fundamentales, a sus principios últimos, en los que se cree sin lugar a duda alguna y que ayudan a estructurar la propia forma general de entender y concebir la realidad, es decir, a lo que Wittgenstein llamó "imagen de mundo".<sup>6</sup> Así, la sanción de este tipo de conductas no permite negociación alguna y excluye toda posibilidad de error:<sup>7</sup> bajo ningún respecto se pueden tolerar esas conductas y es impensable suponer equivocación alguna en su valoración. Considero que el tratamiento de Vitoria acerca de la ilicitud de la antropofagia tiene algo de esto: el canibalismo no es tan sólo algo injusto, sino una conducta

---

<sup>5</sup> Si aceptamos que los sistemas de valoración se pueden entender como lenguajes específicos, entonces es viable entenderlos en términos de juegos de lenguaje. De esta manera, el caso en cuestión se podría entender, salvando las diferencias, de la siguiente manera: "Hay una diferencia entre un error para el que, por así decirlo, hay un lugar previsto en el juego de lenguaje y una anomalía completa que se presenta excepcionalmente". (Wittgenstein 2000 [1969]: num. 647, p. 85).

<sup>6</sup> Para una aproximación general al concepto, véase Botero 2001.

<sup>7</sup> "Pero no tengo mi imagen de mundo porque me haya convencido a mí mismo de que sea la correcta; ni tampoco, porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso". (Wittgenstein 2000: num. 94, p. 15)

que bajo ninguna circunstancia puede ser susceptible de aceptación o de comprensión. En consecuencia, el antropófago no se apreciará como una persona que meramente comete un error sancionable, que sencillamente se equivocó en los alimentos que escoge para sobrevivir, pero que en principio podría compartir los mismos criterios de corrección y valores, sino como algún tipo de loco o de salvaje, o de ser deshumanizado, con el que debe mediar alguna forma de relación que pueda hacer frente a su carácter no humano, como, por ejemplo, la guerra o alguna empresa “humanizadora”. Por lo tanto, con el caníbal no se podrá propiamente razonar, ya que parecerían existir diferencias de criterio insalvables en su forma de concebir los valores.<sup>8</sup> En el mejor de los casos se podrán adelantar con él intentos de “conversión”, de convencimiento o de persuasión.<sup>9</sup>

## II

Vitoria establece la licitud de cualquier conducta, básicamente, en función de dos sistemas de valoración diferentes, pero complementarios, a saber, el derecho natural y la ley divina.<sup>10</sup> En ambos se habla de leyes en el sentido de preceptos que determinan el deber, con carácter de obligatoriedad, en aras del bien y promulgados y publicados por la autoridad competente. Además, acepta, por su tradición tomista, que la fuente última y principal de la ley es Dios mismo, entendido como el creador y mantenedor de todo a partir de la nada por su omnipotente voluntad y bondad. En este sentido, la primera ley en absoluto consiste en la voluntad divina misma y su efecto, en el orden de la creación. Esto da lugar al concepto de *ley eterna* para referirse a la Providencia Divina. Ahora bien, la ley natural y la divina se conciben como las manifestaciones básicas de esta ley eterna. La primera se puede definir, en pocas palabras, como el reconocimiento por parte de la razón humana de las inclinaciones propias de su naturaleza, establecida por la ley eterna, que se formulan en preceptos básicos de conducta.<sup>11</sup> De esta manera, se plantea una correspondencia entre inclinaciones naturales humanas

---

<sup>8</sup> Ver, por ejemplo, Wittgenstein 2000: num. 611 y 612: “Cuando lo que se enfrenta realmente son dos principios irreconciliables, sus partidarios se declaran mutuamente locos y herejes. / He dicho que ‘combatiría al otro’ – pero, ¿no le daría razones? Sin duda, pero, ¿hasta dónde llegaríamos? Más allá de las razones, está la persuasión. (Piensa en lo que sucede cuando los misioneros convierten a los indígenas)”.

<sup>9</sup> Cf. Castañeda 2004.

<sup>10</sup> Sobre el concepto general de justicia y moral en Vitoria véase Deckers 1991.

<sup>11</sup> Por lo mismo, también se puede definir así: “[...] la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional”. (Tomás de Aquino 1989: I-II, q. 91, a. 2, p. 710)

y ley natural.<sup>12</sup> La *ley divina* hace referencia a la voluntad expresa de Dios en relación con el hombre ya creado, es decir, con los preceptos específicos que el hombre en cuanto criatura debe obedecer, independiente pero complementariamente de la ley natural.<sup>13</sup> Esta ley se concreta principalmente en la *Biblia* entendida, por lo tanto, como una especie de código divino. De esta manera, el análisis de la licitud de la antropofagia dependerá de si resulta compatible tanto con los preceptos de la ley natural como con los de la divina.

Ahora bien, el asunto no resulta evidente de por sí, ya que parecería posible legitimar el canibalismo desde ambas consideraciones. En efecto, hay una inclinación fundamental según la cual todo ser pretende mantenerse existiendo y evita, en consecuencia, lo que lleve a su destrucción.<sup>14</sup> Así, el derecho natural, entendido como el conjunto de leyes naturales, avala todo aquello que sea necesario para que el hombre logre mantenerse vivo. El derecho a la defensa y a la propiedad se justificarían de esta manera, pero también y especialmente para el tema que nos interesa, el derecho a alimentarse y el deber de hacerlo. Por lo tanto, si una persona se ve en la extrema necesidad de tener que recurrir al contenido proteínico de un prójimo para poder sobrevivir, parecería que el derecho natural lo justifica. Por cierto, no tiene mayor sentido afirmar el precepto de la obligación de hacer todo lo posible por mantenerse vivo, pero negar los recursos y medios que sean del caso si la circunstancia específica así lo obliga. Por otro lado, en el *Génesis*, cap. 9, se lee explícitamente: “Os servirá de comida todo lo que se mueve y vive [...]”. Ahora bien, como el hombre vive y se mueve, parece que se justificara utilizarlo como parte de la dieta desde la ley divina. Esto explica que sea necesario estudiar en qué medida es o no deducible desde la ley divina y natural que el hombre sirva de alimento y de eventual sepultura al hombre mismo.

Es de notar, en relación con la ley divina, que no parece haber afirmaciones explícitas en la *Biblia* que prohíban la antropofagia. Vitoria reseña algunas que parecen prohibir todo tipo de ingestión de carne al mejor estilo vegetariano, pero también otras que indican precisamente lo contrario. El asunto se resuelve interpretando que el precepto general de no matar al prójimo de por sí parece implicar una veda a la

<sup>12</sup> Ver, Tomás de Aquino 1989: I-II, q. 94, a. 2.

<sup>13</sup> En palabras de Tomás de Aquino: “Es el fin de la ley humana la tranquilidad temporal del Estado. [...] Pero la ley divina mira a conducir a los hombres al fin de la eterna felicidad, lo que es impedido por cualquier pecado y acto, sea exterior, sea interior”. (Tomás de Aquino 1989: I-II, q. 98, a. 1, p. 778)

<sup>14</sup> “[...] encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción”. (Tomás de Aquino 1989: I-II, q. 94, a. 2, p. 732)

antropofagia. Vitoria plantea el punto de la siguiente manera:

Algunos lo prueban por el capítulo 9 del Génesis: *Os servirá de comida todo lo que se mueve y vive; asimismo os entrego toda verdura; solamente os abstendréis de comer carne con su sangre.* Parece que aquí se veda comer carne humana, según lo que sigue luego: *Pediré cuenta de la sangre de vuestras almas a todas las bestias, y pediré cuenta del alma del hombre al hombre, al varón y a su hermano. Si alguno derramare la sangre de otro hombre, que sea derramada también la suya.* (DT: 1025)

Me interesa resaltar que la antropofagia desde la ley divina no se prohíbe de manera directa, sino que *parece* que se prohíbe, según lo anota el mismo Vitoria, de manera indirecta. Esto puede indicar que el canibalismo no resultó ser un problema importante desde el punto de vista de la *Biblia* o, si se quiere, que le era ajeno por la razón que fuese, o demasiado obvio. Para nuestro argumento vale la pena tan sólo mencionar que Vitoria tiene que recurrir a uno que otro giro interpretativo para hacerle plantear a la *Biblia* una condena de la antropofagia.

Por el lado de la ley natural, Vitoria encuentra elementos más explícitos para poder argumentar el punto:

Comer carne humana es abominable en naciones civilizadas y humanas; luego es injusto. El antecedente se prueba por la historia. [...] Pues bien, todos los historiadores y poetas cuentan esta costumbre como una fiereza e inhumanidad nefanda. La consecuencia se prueba, porque una cosa es de derecho natural cuando lo dicta la naturaleza y es común a todos; luego si todos los hombres tienen esta costumbre por mala y perversa, es que debe serlo por derecho natural. (DT: 1026)

Este es un argumento en el que se apela tanto a la tradición como a cierta concepción de la ley natural. En efecto, si la ley natural resulta del reconocimiento racional práctico de ciertas tendencias naturales humanas y si se supone que hay algo así como una única naturaleza humana,<sup>15</sup> entonces es claro que el consenso general de todas las gentes o, por lo menos, de la mayoría acerca de lo que es bueno y conveniente, expresa mejor lo que sea la ley natural que las opiniones divergentes. En este sentido y volviendo sobre la primera parte del argumento, como a la mayoría de las personas, incluidos los historiadores, les parece por tradición que la antropofagia es una práctica bestial y censurable, entonces parece que es de ley natural su condena.

<sup>15</sup> “[...] pertenece a la ley natural todo aquello a lo cual el hombre se encuentra naturalmente inclinado, dentro de lo cual lo específico del hombre es que se sienta inclinado a obrar conforme a la razón. [...] Por lo tanto, es manifiesto que, en lo tocante a los principios comunes de la razón, tanto especulativa como práctica, la verdad o la rectitud es la misma en todos, e igualmente conocida por todos”. (Tomás de Aquino 1989: I-II, q. 94, a. 4, p. 735)

Y de hecho, para la tradición en que estaba inscrito Vitoria, así tenía que serlo. Las referencias a condenas históricas de canibalismo refieren o bien a pueblos germánicos o bárbaros, que de una u otra manera y a la larga quedaron asimilados a las “naciones civilizadas y humanas”, o bien a gentes lo suficientemente alejadas del propio espectro cultural, que necesariamente se tenían que considerar como completamente extrañas. Dos ejemplos. El primero parece hacer referencia a la antropofagia regular alimentaria y el segundo a la antropofagia ritual premortuoria o del desaujado:

Cerca del Ponto y del Danubio había hombres feroces que comían carnes humanas. (DT: 1026)

Los masagetas de la India, cuando sus parientes y allegados llegaban a viejos o estaban próximos a morir, los degollaban, y en un gran banquete de antemano preparado se los comían mezclados con otros manjares. (DT: 1026)

Llama la atención de esta forma de argumentar que se centra básicamente en hacer referencia a usos y costumbres aparentemente comunes y generalizados. Es decir, que suponen que la antropofagia es más bien una conducta excepcional y, en consecuencia, irregular o anormal. Así, se podría pensar que esta línea de argumentación contra esta conducta se apoya más bien en una supuesta estimación estadística que en consideraciones de otro tipo: como el canibalismo contradice lo que se asume como la costumbre mayoritariamente avalada por la tradición, se trata de algo bestial e inhumano. Sin embargo, el punto es más de fondo: la naturaleza humana se hace patente en el obrar, en el hacer del hombre mismo. Como el hombre no parece acostumbrar comerse a sus congéneres, va contra su naturaleza hacerlo. En consecuencia, se conciben las costumbres propias y generalizadas como manifestaciones de la naturaleza humana esencial. Esto permite, desde esta manera de entender las cosas en general, que la diferencia cultural marcada se tenga que concebir de entrada como constatación de bestialidad en el otro.

No obstante, si las cifras cambiaran, si las costumbres mayoritarias fuesen otras, el argumento entraría en serias dificultades, a no ser que se llegase a suponer que el género humano se hubiese pervertido hasta perder sus rasgos específicos, es decir, hasta degenerarse. Como sea, Vitoria trae a cuento otras líneas de argumentación.

Se prueba también *a posteriori*, por las consecuencias que traería, que serían matanzas y homicidios, como sucede entre los bárbaros que comen carne humana. (DT: 1027)

Por este lado del asunto, deja de interesar la antropofagia en sí, y el eje de las consideraciones se centra más bien en sus implicaciones. El problema no es ya si el acto mismo de la ingestión de carne humana es



algo lícito o no, sino el análisis de las consecuencias y de las conductas ligadas que podría suponer o, eventualmente, promover. De esta manera, se trata de establecer, en lo posible,<sup>16</sup> si los efectos del canibalismo implican comportamientos o actos que de por sí sean ilícitos desde la misma ley natural. Ya que el antropófago tiene que matar a su presa,<sup>17</sup> la relación entre canibalismo y cacería parece evidente. El argumento apunta, en consecuencia, a una determinada manera de entender el precepto de la ley natural de mantenerse vivo en lo posible, que bajo cierta interpretación puede resultar altamente inconveniente. En efecto, sobre el derecho de preservación de la vida individual o grupal prima el de la especie como tal. Por lo tanto, se podría pensar que no es tan grave consumir individuos aquí y allá en aras de la preservación del género como tal. Sin embargo, esto generaría una situación sistemática de guerra e inseguridad. A la larga, las matanzas continuas podrían terminar acabando con la condición de posibilidad del género mismo, por lo que este tipo de razonamientos de descartan. Guardando las diferencias y pensando en un apocalíptico escenario, podría pasar algo similar a lo que reseña Álgar Núñez Cabeza de Vaca en sus *Naufragios*:<sup>18</sup>

[...]la pocos días sucedió tal tiempo de fríos y tempestades que los indios no podían arrancar las raíces, y de los cañales en que pescaban ya no avía provecho ninguno, y como las casas eran tan desabrigadas comenscóse a morir la gente, y cinco christianos que estavan en rancho em la costa llegaron a tal extremo que se comieron los unos a los otros hasta que quedó uno sólo, que por ser solo no hubo quién lo comiesse.<sup>19</sup>

Por otro lado, se sugiere entre líneas que la aceptación de la práctica generalizada del canibalismo alimentario podría socavar la concepción misma del orden social del hombre. Para Vitoria, las personas tienen que llegar a constituir sociedades políticamente organizadas por diversos motivos: necesidad de adaptación al medio, suplantación

<sup>16</sup> En principio, para Vitoria el concepto de *licitud* se establece exclusivamente en función de lo que establezcan tanto la ley natural como la divina. Sin embargo, a veces parece sugerir que la conveniencia también puede ser fundamento de derecho, véase Castañeda 2001 y Deckers 1991. En el análisis de la *licitud a posteriori* de la antropofagia parecen mezclarse criterios de ley natural con los de conveniencia.

<sup>17</sup> El rechazo del canibalismo, en razón de los homicidios que eventualmente implique, se estudiará en el numeral siguiente.

<sup>18</sup> O a lo que reseña el capitán Vargas Machuca hacia comienzos del siglo XVII en la Nueva Granada: “[...] estos indios [probablemente, los pijaos] es una gente en aquella tierra tan brava y caribe que tienen carnicería pública de carne humana, y para sustentalla han despoblado de todo punto un valle que se dice de Neiva [...]” (Vargas Machuca 1993 [c. 1610]: 77)

<sup>19</sup> Núñez 1993:101.



carencias y debilidades naturales, permitir la educación y la transmisión de conocimiento dado el insuficiente bagaje instintivo, pero también y muy especialmente, porque el hombre tan sólo se siente y se puede asumir como tal en compañía de otros.<sup>20</sup> De esta manera, la posibilidad de la licitud práctica de la antropofagia podría cuestionar seriamente el ideal de paz y convivencia, que podría servir como guía y fundamento para acceder a una sociedad de naciones pacífica y armoniosa. En efecto, las continuas empresas de cacería humana truncarían esta aspiración. Como el hambre reaparece continuamente, la economía de guerra antropofágica se tendría que institucionalizar. En otras palabras, la necesidad de la compañía del otro, en un sentido amplio como requisito de humanidad, tomaría más bien el carácter de una especie de lujo para situaciones de superabundancia alimentaria.

Dejando de lado los argumentos contra la antropofagia que se centran en sus efectos, hay otros que sencillamente tratan de expresar que este tipo de conductas no son permisibles en absoluto. En efecto, hay situaciones en las que no es necesario que el interesado en comerse a un prójimo lo tenga que matar o asesinar, o si se quiere, es factible pensar en casos en los que el canibalismo no parece representar necesariamente una infracción a la ley natural. Para eso hay, por ejemplo, situaciones de guerra en las que coinciden la necesidad extrema y el muerto fresco y sano en combate por mano ajena. Sin embargo, Vitoria también parece cerrar esta alternativa:

[...] se ha considerado como cosa horrenda el que algunos durante el asedio de una ciudad la hayan comido, como lo dicen los historiadores. (DT: 1029)

Además, si fuera lícito, en tal necesidad estarían los hombres obligados a comerlas. Consiguiente que parece falso, pues nunca se practicó, ni aun en tiempo de hambre, o asedio lo aconsejó nadie, ni se atrevería a hacerlo. (DT: 1029)

Lo horrendo de la ingestión de carne humana, más que a un problema de gustos, apunta a que se la concibe como una conducta sencillamente inconcebible en sí misma. Independientemente del precepto de mantenerse vivo, más allá de cualquier tipo de atenuante generado por una situación de necesidad extrema, la antropofagia no se puede entender o imaginar como una opción en general, puesto que no sería una opción en absoluto. En efecto, al suponer una situación en la que no hay responsabilidad moral sobre la condición de muerto del ali-

---

<sup>20</sup> "Aun admitiendo que la vida humana, sola y señera, se bastase a sí misma, desplegada en la soledad no podría menos de ser calificada de triste y desagradable. Nada en la naturaleza ama lo solitario, y todos somos arrastrados por la naturaleza a la comunicación [...]" (Vitoria 1985: 5)

mento, no se causaría ningún daño a la humanidad pensando en efectos posteriores, ya que se trata por definición de una circunstancia excepcional, no pretendida y que en principio nunca se quiere promover. Por lo tanto, parecería una alternativa viable. Sin embargo, ni siquiera se discute este lado del asunto, ya que sencillamente la antropofagia no es en sí algo que se pueda considerar como razonable bajo ninguna condición:

Viene al caso lo que dice Aristóteles en el 3 de los *Éticos*, cap. 1:  
*Hay cosas que nunca son lícitas, ni aun a la fuerza; y es preferible sufrir la muerte aun con los más atroces tormentos.* (DT: 1031)

Vitoria indica que son con mucho preferibles atroces tormentos que lleven a la muerte, que tenerse que enfrentar a lo horrendo del canibalismo. De nuevo, este tipo de argumento no parece apelar tanto a razones, como a intentos de persuasión. Tiende más a despertar sentimientos de repulsión que a refutar objeciones. En otras palabras, al ir sobre una situación hipotética, en la parece que dejan de tener validez los argumentos antes mencionados, se hace patente que en el fondo no cabe discusión alguna sobre la posibilidad de la conveniencia o de la licitud de la antropofagia: se trata de algo de tal manera horrendo que hasta lo peor imaginable es preferible.

### III

La consideración de una determinada conducta desde un punto de vista moral implica no sólo la sanción de la misma, bien sea como lícita o ilícita, sino el que se la deba, en uno u otro caso, promover, rechazar o castigar. Lo mismo sucede con el caso del canibalismo: al afirmar que se trata de algo ilícito por ley natural, divina y por razones de conveniencia, según lo ya planteado, si se asumiese una actitud de indiferencia, entonces el no antropófago estaría de hecho avalando este mal al permitirlo y, en consecuencia, siendo también responsable del mismo. Así, asumir una posición de neutralidad o de mera observación "antropológica", por llamarla de alguna manera, frente a una situación que resulta manifiestamente injusta, conlleva que el que la constata se haga igualmente injusto. Esto explica que Vitoria tenga que plantear el problema del tipo de relación que se debe tener frente a pueblos antropófagos, y que no se pueda contentar con la mera apreciación moral sin consecuencias en lo práctico. Dada la gravedad del asunto, se discute de entrada si la antropofagia se puede entender como justa causa de guerra. En palabras del profesor salmantino:

Si los príncipes cristianos, con su autoridad y razón, pueden hacer la guerra a los bárbaros, a causa de su costumbre sacrilega de comer carne humana o de ofrecer víctimas humanas en sus sacrificios, como sucede con los de la provincia del Yucatán, y hasta qué grado es lícito [...] (DT: 1039)

La respuesta negativa no deja de ser sorprendente:

Los príncipes cristianos no pueden hacer la guerra a los infieles a causa de los pecados contra naturaleza más que a causa de los otros pecados que no son contra naturaleza (DT: 1050)

En la primera reelección sobre los indios amplía y mantiene una posición similar:

Los príncipes cristianos, ni aun con la autoridad del Papa, pueden apartar por la fuerza a los bárbaros de los pecados contra la ley natural, ni castigarlos por esta causa.<sup>21</sup>

Pecados contra la ley natural, como ya se aludió, son todos aquellos que de una u otra manera atentan contra el desarrollo adecuado de la naturaleza humana o, si se quiere, que obstaculizan o impiden a lo que tiende la inclinación natural. En este sentido, los homicidios, las tiranías, todo tipo de relaciones sexuales que no puedan llevar a la reproducción, atentados contra la unidad familiar, etc., se entienden como pecados contra la ley natural. Unos resultan más graves que otros. Evidentemente el homicidio resulta particularmente negativo, si se piensa en el precepto natural básico de la preservación de la vida. Y mucho más grave que el “pecado nefando”, o que las relaciones extramatrimoniales, pero también que el hecho mismo en sí de comer carne humana. Ahora bien, como no parece razonable pensar que sea legítimo emprender una guerra en razón de que en el Estado por combatir haya homicidas o fornicadores, tampoco tendría sentido porque haya gentes que se alimenten directamente de otras. Lo anterior, porque para Vitoria, entre otras razones, primero, todas estas conductas atentan igualmente contra la ley natural; segundo, porque se generaría un estado de guerra continua, ya que en toda sociedad hay atentados de una u otra forma contra la ley natural, lo que no es deseable; y tercero, porque cada Estado tiene algo así como su jurisdicción, por lo que no necesariamente es de injerencia propia lo que pase en otro lado.

En conclusión, el pecado mismo de la antropofagia no se puede entender como justa causa de guerra. Pero una cosa es el acto mismo del canibalismo desde la consideración del sujeto que lo lleva a cabo y,

---

<sup>21</sup> Vitoria 1967: I, 2, 22, p. 72.

otra, las implicaciones que pueda tener su práctica sistemática, en especial, cuando hay de por medio la necesidad de matar, lo que cambia notoria y paradójicamente la posición de Vitoria:

Los príncipes cristianos pueden hacer la guerra a los bárbaros porque se alimentan de carne humana y sacrifican hombres (DT: 1050)

Se prueba. En primer lugar, si comen o sacrifican inocentes, porque pueden defenderlos de esta injusticia [...] Y no es válida la respuesta de quien diga que ellos ni piden ni quieren ese auxilio, pues el lícito defender al inocente, aunque él no lo pida; y aun más: aunque se resista, máxime cuando padece una injusticia en la que él no puede ceder su derecho [...] (DT: 1050)

Si se mata para comer, entonces el canibalismo queda esencialmente ligado al homicidio. Pero como éste conlleva un acto de injusticia con la víctima, fuera del pecado contra naturaleza por parte del comensal, entonces es posible una consideración complementaria sobre el problema de la antropofagia como causa de guerra justa: ¿se debe permitir el asesinato sistemáticamente impune de inocentes? En este caso, Vitoria se apoya en una tradición que ya está presente en Tomás, quien asume la impunidad permitida o tolerada por un Estado como justa causa de guerra.<sup>22</sup> Se supone que la humanidad es una sola, no sólo desde el punto de vista de su esencia, sino desde su contrapartida en la ley natural. Todo hombre está sometido a ésta y todo hombre está en el deber de hacerla respetar. Por lo tanto, también un Estado frente a otro que la incumple, por acción u omisión. Se trata de algo así como un deber de humanidad. Valga la pena acotar que para Vitoria, de manera semejante que para Tomás, la ley humana debe estar subordinada a la ley natural para poder tener en absoluto carácter de ley.<sup>23</sup> Por lo tanto, si un Estado avala por su ley positiva o por sus costumbres atentados contra los preceptos naturales, se hace injusto como tal, y genera la obligación por parte de los otros de hacer respetarlos. Es decir, se legitima el uso de la fuerza. Esto explicaría que la antropofagia habitual, bien sea con fines rituales o meramente alimentarios, se entienda como justa causa de guerra.

---

<sup>22</sup> "Suelen llamarse guerras justas las que vengan las injurias; por ejemplo, si ha habido lugar para castigar al pueblo o a la ciudad que descuida castigar el atropello cometido por lo suyos [...]". (Tomás de Aquino 1995: II-II, q. 40, a. 1, p. 338)

<sup>23</sup> "Ahora bien, en los asuntos humanos se dice que una cosa es justa cuando es recta en función de la regla de la razón. Mas la primera regla de la razón es la ley natural [...]. Luego la ley positiva humana en tanto tiene fuerza de ley en cuanto deriva de la ley natural" (Tomás de Aquino 1989: I-II, q. 96, a. 2, p. 742). Y un poco más adelante: "[Tomás citando a Agustín, en I *De Lib. Arb.*] La ley, si no es justa, no parece que sea ley". (Tomás de Aquino 1989: I-II, q. 96, a. 4, p. 751)

No obstante, este tipo de argumento no podría cubrir las muertes de personas no inocentes, es decir, de las que por una u otra razón de por sí merecen la muerte, ya que en estos casos, la muerte del occiso es avalada por la ley natural.<sup>24</sup> Así, se podría pensar que no se comete injuria a este tipo de muertos, ya que su muerte no se justifica determinantemente para que sirvan de vianda, sino por contravenciones propias de la ley civil. Curiosamente, Vitoria cancela también esta opción:

Y dado que sacrificasen a hombres malvados a fin de comer su carne, así y todo se haría una injusticia a éstos. Porque hay un derecho de gentes, y aún más, un derecho natural, por el cual los cuerpos de los difuntos deben verse libres de semejante injuria. (DT: 1051)

Según esto, el derecho a la sepultura o el mero respeto por el cuerpo del delincuente justamente ejecutado genera igualmente derecho de guerra. Ciertamente, es paradójico: la ingestión misma de carne humana no da lugar a justa causa de guerra, aún cuando se la considera como algo horrendo que se opone directamente a la inclinación natural, pero la injuria sobre el cadáver sí. En otras palabras, se puede matar y ser puesto en riesgo de muerte, con todos los otros costos adicionales que socialmente tiene una empresa bélica, en aras de defender la integridad de cadáveres que en todo caso se convertirán en polvo, previo proceso eventual de descomposición, y que desde el mismo credo no se valoran de por sí especialmente, dada la necesaria subordinación del cuerpo frente al alma. Por otro lado, difícilmente un cristiano puede pensar que una persona se pueda comer el alma de otra, dado que la muerte se entiende precisamente como una especie de separación del principio vivificante del cuerpo vivificado. En consecuencia, creo que acá se toca un límite del sistema: sencillamente el canibalismo contraría una concepción básica de la humanidad que no entra en cuestión, que no es susceptible de negociación alguna y que está implícita en los pilares de la propia cosmovisión. Sin embargo, no deja de ser llamativo el esfuerzo argumentativo de Vitoria por separar las caras de una misma moneda:

Por lo tanto, la razón en virtud de la cual los bárbaros pueden ser combatidos con la guerra no es que el comer carne humana o el sacrificar hombres sea contra la ley natural, sino el que infieren injurias a los hombres. (DT: 1051)

---

<sup>24</sup> "Es lícito hacer uso de las armas y empuñar la espada contra los malhechores y ciudadanos sediciosos del país, según el texto del Apóstol: 'Por algo lleva la espada; es agente de Dios, ejecutor de su reprobación contra el delincuente'. (Vitoria 1981: 105).

## IV

Buena parte de los argumentos de Vitoria contra la antropofagia apuntan a poner en evidencia las injurias que se generan por de las conductas necesariamente asociadas a ella, más que por el hecho mismo como tal. Los asesinatos que podrían tener lugar si se tratara de una práctica lícita, así como la muerte sistemática de inocentes, son consecuencias que no resultan aceptables desde su marco teórico y que se dejan entender como inferencias claras desde su manera de concebir la ley natural. En este sentido, el canibalismo se asume sencillamente como una desviación indeseable del precepto de la conservación de la vida humana y del amor al prójimo. Se debe sancionar según normas propias del derecho natural, más o menos de la misma manera que las conductas homicidas en general.

El asunto cambia cuando se trata del análisis de la antropofagia como tal, es decir, del acto mismo de comer carne humana como parte de la dieta alimentaria, independientemente de sus repercusiones. Por un lado, Vitoria argumenta que se trata de algo que la gente “civilizada” no hace, que no forma parte de lo que la tradición considera como humanidad. Es un punto importante: Vitoria constata una marcada oposición entre las conductas habituales, aceptadas y confirmadas por la propia historia y la antropofagia: sencillamente así no se actúa. Pero aún más: así no actúa el humano como tal. En este caso, la posibilidad de la licitud de la antropofagia sí parece contradecir algunos de los pilares básicos de la propia cosmovisión.

Este punto resulta particularmente notable en los razonamientos de Vitoria frente a situaciones en las que la antropofagia no parece implicar circunstancias ligadas con homicidios por los que el eventual comensal tenga que responder: el canibalismo por extrema necesidad o aquel concomitante a ejecuciones de delincuentes. En uno y otro caso es posible imaginar que el antropófago no esté implicado directamente en la muerte de la vianda y que, por lo tanto, que no se lo pueda sancionar como homicida desde la ley en general. Sin embargo, Vitoria prefiere la muerte digna a la conservación ciega de la vida en un caso y, en el otro, la guerra a la injuria de los cadáveres de los occisos. En ambas situaciones la posición de Vitoria indica que la antropofagia como tal no es algo justificable desde ningún punto de vista, es decir, que no se trata de algo razonable en absoluto.

En conclusión, se puede afirmar que la antropofagia considerada como eventual acto humano rebasa la propia idea de lo que se considera humanidad: el antropófago tiene que ser entendido, por y en principio, como algún tipo de demente o de ser bestial. Valga la pena anotar, para terminar, que esta caracterización del otro no tiene que

ver, principalmente, con ningún tipo de estrategia para justificar guerras o empresas de conquista, sino más bien como una afirmación de la propia imagen de mundo, en la que básicamente se apela a lo manifiestamente horrendo de la conducta en cuestión, así como a lo manifiestamente obvio de su rechazo, es decir, a un ámbito donde apenas si queda lugar para la argumentación, pero dónde se abre un sugestivo espacio para la persuasión o, si se quiere y para hablar en términos de la época, para la necesidad de evangelizar.

## Bibliografía

- Botero, J. J. (2001). "La noción de 'imagen de mundo'". En: J. J. Botero (ed.), *El pensamiento de Wittgenstein*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Castañeda, F. (2001a). "La cruz y la espada: filosofía de la guerra en Francisco de Vitoria". En: *Historia Crítica*, 22: 25-50.
- (2001b). "Comprensión del indio americano en Francisco de Vitoria: una lectura desde Wittgenstein". En: Vollet, M. & Castañeda, F. (eds.), *Concepciones de la Conquista - Aproximaciones interdisciplinarias*, Bogotá: Ediciones Uniandes.
- (2002). "Idolatría, adivinación, magia, sacrificios humanos y antropofagia en Fernández de Oviedo y Las Casas". En: *El indio: entre el bárbaro y el cristiano - Ensayos sobre filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*. Bogotá: Ediciones Uniandes-Alfaomega.
- (2004). "Interpretación e imagen de mundo en Wittgenstein". En: Gutiérrez, C. B. (ed.), *No hay hechos, sólo interpretaciones*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Castilla Urbano, F. (1992). *El pensamiento de Francisco de Vitoria - Filosofía política e indio americano*. Barcelona: Anthropos.
- Deckers, D. (1991). *Gerechtigkeit und Recht - Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483-1546)*, Studien zur theologischen Ethik. Freiburg: Universitätsverlag Freiburg (CH) y Verlag Herder Freiburg.
- Deloch, H. (1997). *Verstehen fremder Kulturen: Die Relevanz des Spätwerks Ludwig Wittgensteins für die Sozialwissenschaften*. Frankfurt: IKO - Verlag.
- Eckert, G. & Trimborn, H. (2002). *Guerreros y caníbales del Valle del Cauca*, con una introducción de Roberto Pineda. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Fernández de Navarrete, M. (2003). *Viajes de Américo Vesputio*. Madrid: Espasa.
- Harris, M. (1994). *Bueno para comer - Un estudio antropológico de la alimentación en las culturas: los alimentos buenos y los malos de cada civilización*. Madrid: Alianza.



- Justenhoven, H.-G. (1991). *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, J. P. Köln: Bachem.
- Meléndez, R. (2003). "Persuasión en el pensamiento tardío de Wittgenstein". En: Flórez, A., Holguín, M. & Meléndez, R. (eds.), *Del espejo a las herramientas - Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Núñez, A. (1993). *Naufragios*. Madrid: Alianza.
- Roggenhofer, J. (2001). "La Conquista como apertura de un nuevo juego de lenguaje". En: Vollet, M. & Castañeda, F. (eds.), *Concepciones de la Conquista - Aproximaciones interdisciplinarias*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Vargas Machuca, B. de (1993). *Apologías y discursos de las Conquistas Occidentales*, Junta de Castilla y León.
- Titos Lomas, F. (1993). *La filosofía política y jurídica de Francisco de Vitoria*, Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorro de Córdoba.
- Tomás de Aquino (1955). "De la Templanza" en *Suma Teológica*, Tomo X. Madrid: BAC.
- (1989). *Suma de Teología*, Vol. II. Madrid: BAC Maior.
- (1995). *Suma de Teología*, Vol. III. Madrid: BAC Maior.
- Vitoria, F. de (1960). "De la Templanza". En: *Obras de Francisco de Vitoria - Relecciones Teológicas*. Madrid: BAC. Abreviatura: DT.
- (1967). *Relectio de Indis*. Madrid: CSIC.
- (1981). *Relectio de Iure Belli* o Paz dinámica. Madrid: CSIC.
- (1985). "De la Potestad Civil". En: *Relecciones del Estado, de los indios y del derecho de guerra*. México: Porrúa.
- Wittgenstein, L. (2000). *Sobre la Certeza*. Barcelona: Gedisa.

Artículo recibido: noviembre 5 de 2004; aceptado: noviembre 29 de 2004