

Pensando con brujas y caníbales: el aquelarre antropófago en Europa y en América durante el apogeo de la represión judicial de la brujería (circa 1550-1600)

Thinking with Witches and Cannibals: The Anthropofagous Sabbat in Europe and America during the Apogee of Witchcraft Trials (c. 1550-1600)

Pensando com bruxas e canibais: o sabbat de antropófagos na Europa e América durante o apogeu da repressão judicial à bruxaria (circa 1550-1600)

Fabián Campagne

Universidad de Buenos Aires

Buenos Aires, Argentina

facampagne@gmail.com

[ORCID](https://orcid.org/0000-0003-2994-733X) [0000-0003-2994-733X](https://orcid.org/0000-0003-2994-733X)

Recibido: 4 de noviembre de 2024

Aceptado: 21 de noviembre de 2025

Artículo Científico.

Cómo citar: Campagne, F. (2026). Pensando con brujas y caníbales: el aquelarre antropófago en Europa y en América durante el apogeo de la represión judicial de la brujería (circa 1550-1600). *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 30(1). pp. 138-183. <https://doi.org/10.35588/5h411a41>



Resumen: Desde mediados del siglo XV la demonología radical tardo-escolástica hizo de la antropofagia uno de los trazos distintivos de la figura de la bruja renacentista. Para principios del siglo XVI, la asociación entre canibalismo, sabbat y demonolatría se encontraba ya por completo consolidada en el imaginario europeo. Pero por entonces un nuevo fenómeno estaba comenzando en América: la construcción de un mito caníbal alternativo centrado en los pueblos originarios, en particular los instalados en las islas del Caribe y en las costas del sudeste del Brasil. La mitografía centrada en la figura del caníbal brasileño resulta de particular relevancia porque su mayor desarrollo se alcanzó precisamente durante las décadas centrales del siglo XVI, cuando la represión judicial de la brujería se frenó de manera significativa en Europa. Ahora bien, a partir de las décadas de 1570 y 1580 la caza de brujas retornó con un inédito vigor en el Viejo Mundo, abriendo así las puertas a la convergencia entre los mitos de la bruja antropófaga y del caníbal amerindio. Es este fenómeno de intercambio e hibridación el que el presente artículo se propone estudiar, a partir de un corpus documental seleccionado —relatos de viajes, tratados demonológicos y fuentes iconográficas— que ayudarán a reconstruir el intenso proceso de circularidad cultural que tuvo lugar por entonces en torno de la inquietante práctica de la antropofagia.

Palabras clave: Brujería, canibalismo, antropofagia, demonología, Renacimiento, Brasil.

Abstract: During the 15th century, radical demonology made cannibalism one of the main features of the Renaissance witch. By the early 16th century, the association between cannibalism, sabbats, and demonolatry was fully established in the European imagination. But at that time, a new phenomenon was beginning in the Americas: the creation of an alternative cannibal myth centered on Indigenous peoples, particularly those settled in the Caribbean islands and on the southeastern coast of Brazil. The mythology surrounding the Brazilian cannibal is particularly relevant because its greatest development occurred precisely during the middle decades of the 16th century, when the legal repression of witchcraft slowed significantly in Europe. However, from the 1570s and 1580s onward, witch-hunts returned with unprecedented vigor in the Old World, thus opening the door to the convergence of the myths of the cannibalistic witch and the Amerindian cannibal. This phenomenon of exchange and hybridization is the historical problem addressed in this article, based on a documentary corpus — chronicles, demonologies and iconography — that will allow us to reconstruct the intense process of cultural circularity that took place at that time around the disturbing practice of anthropophagy.

Keywords: Witchcraft, Cannibalism, Anthropophagy, Demonology, Renaissance, Brazil.

Resumo: Durante o século XV, a demonologia radical da escolástica tardia fez da antropofagia uma das características definidoras da bruxa renascentista. No início do século XVI, a associação entre canibalismo, sabás de bruxas e demonolatria já estava plenamente estabelecida no imaginário europeu. Mas, nessa época, um novo fenômeno começava a surgir nas Américas: a construção de um mito canibal alternativo centrado nos povos indígenas, particularmente aqueles que habitavam as ilhas do Caribe e o litoral sudeste do Brasil. A mitologia centrada na figura do canibal brasileiro é especialmente relevante porque seu maior desenvolvimento ocorreu justamente nas décadas centrais do século XVI, quando a repressão judicial à bruxaria diminuiu significativamente na Europa. Contudo, a partir das décadas de 1570 e 1580, a caça às bruxas retornou com vigor sem precedentes no Velho Mundo, abrindo caminho para a convergência dos mitos da bruxa antropófaga e do canibal ameríndio. É esse fenômeno de hibridização que o presente artigo se propõe a estudar, com base em um corpus documental —relatos de viagem, tratados demonológicos e fontes iconográficas— que ajudará a reconstruir o intenso processo de circularidade cultural que ocorreu naquele período em torno da perturbadora prática da antropofagia.

Palavras-chave: Bruxaria, canibalismo, antropofagia, demonología, Renacimiento, Brasil.

Introducción: el antropófago que nos habita

Mayo de 1915. Ciudad de Blackpool, condado inglés de Lancaster. Las hermanas Emmeline, Flora y Ruth Flaherty, tres solteras irlandesas formadas como enfermeras profesionales, deciden hacer su contribución al gran conflicto bélico en curso ofreciéndose a cuidar a los niños cuyas madres trabajaban fuera de sus casas y a los huérfanos de guerra. Finalizada la conflagración las Flaherty tomaron la decisión de continuar con el mismo servicio. Pronto, sin embargo, comenzaron los rumores. ¿Estaban seguros los niños en aquella casona? En 1926, durante una huelga general de mineros, un grupo de manifestantes pasó delante del hogar de las hermanas. En dicha circunstancia, dos hombres miraron por la ventana hacia el interior de la vivienda y vieron cómo las mujeres estaban golpeando



a una pequeña de rizados cabellos rubios. Los mineros tiraron abajo la puerta, ingresaron por la fuerza y rescataron a la pequeña. Las Flaherty reaccionaron explicando que estaban disciplinando a la niña por su mal comportamiento. Los intrusos oyeron entonces llantos provenientes de una de las habitaciones traseras. Cuando ingresaron en este otro cuarto encontraron, dijeron ellos, a una docena de niños desnutridos, encadenados, desnudos, con sus cuerpos mutilados por medio de navajas. A uno de ellos le habían arrancado los ojos. Los hombres corrieron en busca de la policía. Cuando la autoridad llegó no encontró rastro alguno de los niños. La investigación posterior tampoco halló evidencia de ninguna clase. Pero el mito ya había comenzado a crecer, irrefrenable. Una mayoría de los habitantes de la ciudad se convenció de que las irlandesas ocultaban, tras una fachada de compromiso con la comunidad, una doble vida inconfesable. Se instaló la creencia de que las enfermeras trataban bien a los niños cuyos padres pasaban cada tarde a retirarlos. Pero que torturaban y devoraban a los huérfanos. Al año siguiente, un ladronzuelo de quince años le arrebató a Ruth Flaherty su cartera en el parque. Escondido detrás de un arbusto comenzó a revisarla en busca de objetos de valor. Pero lo que encontró fue la mano de una persona. Ante el terrorífico descubrimiento corrió a la dependencia policial más cercana. Pero cuando los agentes llegaron al lugar en el que el muchacho afirmó haber dejado caer la cartera, no encontraron en ella ni en las cercanías resto cadavérico alguno. Las autoridades volvieron a allanar la vivienda de las hermanas. Se llevaron para analizar varios trozos de carne que se encontraban en la cocina. Los exámenes dejaron en claro que se trataba de chuletas de cerdo y de ternera. Como consecuencia de la hostilidad local las Flaherty terminaron retornando a Irlanda. A fines de la década de 1930 se inició la demolición de su antigua casona en Blackpool. Pero a poco de iniciados los trabajos los obreros dijeron haber encontrado dientes y huesos humanos enterrados en los cimientos. Absorbidas por el inicio de la nueva guerra mundial, las autoridades no hicieron nada al respecto. Pero tampoco se presentaron las pruebas materiales que hubieran permitido secundar semejante acusación. A mediados de la década de 1950, una revista estadounidense publicó la supuesta confesión de una de las hermanas, que alguien dijo haber encontrado

en la casa que habían habitado en Irlanda. En este texto la mujer admitía que durante años ella y sus hermanas habían sacrificado niños en honor a Satán (Robson, 1993, pp. 58-61). Nunca se aportó la documentación que probara la autenticidad de un texto que lucía apócrifo a todas luces. Al decir de Gareth Medway, tenemos en este cóctel todas las piezas de los clásicos cuentos de brujas caníbales: jóvenes víctimas indefensas, un ladrón que para desviar la atención de su propia conducta acusa a terceros de crímenes más graves, una pesquisa que recurrentemente fracasa a la hora de hallar evidencia material que corrobore las imputaciones, testimonios poco creíbles, confesiones plausiblemente amañadas y, finalmente, la perenne asociación con Satán y las fuerzas del mal (Medway, 2001, p. 366).

Durante al menos tres siglos, una lógica similar sindicó a miles de mujeres y hombres en Europa como demonólatras, adeptos a la brujería y antropófagos. Una combinación letal de confesiones arrancadas bajo tormento, evidencias circunstanciales, mitos irrefutables, estrés social y psicosis colectiva sellaron el destino de aquellas personas condenadas por un crimen tan atroz como de imposible concreción. ¿De imposible concreción? Cabe aquí una mínima ponderación. No hay dudas de que nunca existieron el vuelo de las brujas, las tormentas de granizo provocadas por medios mágicos, los aquelarres presididos por el diablo en persona o las metamorfosis animales. Nada indica tampoco que existiera durante la primera Edad Moderna una extendida secta de adoradores del demonio dispersa por todo el continente. Calificamos como imposibles muchas de estas acciones —la transvección aérea, por caso— porque contradicen las más elementales leyes de la física terrestre. A otras, como el sabbat brujeil, las reputamos como inexistentes porque por sus propias características no hubieran podido mantenerse en secreto ni desarrollarse en la clandestinidad por un espacio de tiempo tan prolongado. Pero no sucede lo mismo con el mitologema caníbal. Es un constructo cualitativamente diferente porque, a diferencia incluso de otros tabúes como el parricidio o el incesto, se trata de una acción que cualquier persona podría inadvertidamente cometer. La idea misma de canibalismo genera una reacción visceral en las personas precisamente porque activa nuestro horror ante la posibilidad de consumir a otros como nosotros.

En última instancia, es la humanidad compartida entre los caníbales y sus víctimas la que nos perturba (Guest, 2001, p. 3). Todos podríamos ser, potencialmente, caníbales. Y lo más horrendo de esta constatación es que quizás nunca nos enteraríamos si quien nos impulsa a ingerir el prohibido alimento opta por no revelarnos el origen de la comida que nos ha ofrecido. Utilizando como fuente la *Encyclopédie de gens du monde* (1833-1844), el erudito decimonónico Richard Charnock subraya que la carne humana no presenta diferencias apreciables con la de los animales que solemos emplear en nuestra alimentación y que los individuos que en circunstancias penosas se vieron obligados a consumirla han dejado en claro que no tiene un gusto desagradable (Charnock, 1866, pp. xxiv). A la misma conclusión llega Ismael, el marinero que oficia como narrador en la novela *Moby Dick* de Herman Melville (1851): para quienes carecen de experticia en la materia, la carne humana tiene la misma apariencia que la de cualquier mamífero superior (Estok 2). “Intentad ir a la carnicería cualquier sábado por la noche”, afirma el ballenero Ismael, “y mirad a la multitud de bípedos vivientes que contemplan las largas filas de cuadrúpedos muertos. ¿Quién hay, entonces, que no sea caníbal en alguna medida?” (Melville, 1978, pp. 299-300). En efecto, aceptar que somos animales significa aceptar que somos comestibles (Bellamy, 2020, p. 79).

Esta facilidad con la que la antropofagia podría ser practicada por cualquier persona ha perturbado la imaginación de poetas, novelistas y dramaturgos desde los tiempos más antiguos. La idea irrumpe con relativa frecuencia en el Medioevo tardío y en la temprana modernidad. En *King Richard Coer de Lyon*, un poema en inglés medio compuesto entre fines del siglo XIII y principios del XIV, el anónimo autor alude a las fiebres que habrían afectado al monarca inglés durante el sitio de Acre, en el marco de la tercera cruzada. La enfermedad no mejora y la vida del rey corre peligro. Ricardo experimenta entonces un súbito e intenso deseo de ingerir carne de cerdo. Cree que este alimento resultará beneficioso para su salud y contribuirá a su recuperación. A raíz del insólito pedido surge una nueva dificultad: ¿no resulta sencillo conseguir puercos en suelo musulmán! Inspirado por la Virgen María, un caballero recuerda la ingente acumulación de prisioneros sarracenos en poder de los cruzados. En el campamento inglés toman

entonces la decisión de sacrificar a un musulmán, asar su carne y ofrecérsela al convaleciente (Ambrisco, 1999, pp. 499-528; McDonald, 2004, pp. 124-150; Hauer, 1980, pp. 88-95). Con la cabeza preparan una sopa para no dejar rastros del inconfesable curso de acción elegido. El descanso y la comida contribuyen a la recuperación del enfermo, que de inmediato vuelve a tomar las armas e inflige una gran derrota a los islámicos. Finalizada la batalla, Ricardo Corazón de León regresa a su tienda, vuelve a sentir hambre y pide que le lleven la cabeza del cerdo. Sus servidores responden mostrándole la cabeza del musulmán que le habían servido como alimento. Lejos de enfadarse, el rey inglés lanza una sonora carcajada asombrado de que la carne sarracena tuviera tan buen sabor (Vandenberg, 2014, p. 152). Si nadie lo hubiera alertado el monarca jamás habría reconocido el origen de la vianda que tanto había agradado a su paladar. Esta clase de relatos fascinaban a los europeos en la transición entre el Medioevo y la Modernidad. En el romancero castellano del siglo XV encontramos la historia de Blancaflor y Filomena. La primera se desposa con un malvado que violenta y mutila a su hermana Filomena. Al enterarse del horrendo crimen, Blancaflor sufre un aborto espontáneo y entonces decide cocinar el feto para dárselo de cenar a su despiadado esposo. Tereno, el marido, queda encantado con el aroma y el sabor de la preparación: “¿Qué me diste Blanca Flor, qué me diste para cena? / Sangre fue de tus entrañas — gusto de tu carne misma; / por mejor te sabrían — besos de mi Filomena; / ¿Qué me diste, Blanca Flor; que tan dulce me supiera? / ¡Más dulces, traidor serían, los besos de Filomena!” (Goldberg, 1997, pp. 117-118). En el romancero gallego y portugués el vengativo también podía ser el hombre. Un caballero descubre a su mujer con su amante. Los asesina a ambos, descuartiza los cuerpos y procede a vender la carne a sus vecinos como si fuera de ternero o de oveja. Incluso regala algunas piezas a quienes no tenían dinero para adquirirlas (Goldberg, 1997, p. 199). Un texto de cordel publicado en Troyes en 1608 prueba que, lo que en un principio fue un cuento de terror se convirtió en un crimen real sobre el que debió dictar sentencia el Parlamento del Franco Condado. El panfleto lleva por título *Histoire prodigieuse d'une jeune damoiselle de Dole, en la Franche Conté, laquelle fit manger le foye de son enfant à un jeune Gentilhomme*. Cécile, la hija del difunto señor de Montrosier, cede a los embates

de un aristocrático seductor que le promete matrimonio. El tiempo pasa y el hombre no cumple lo pactado, aun cuando Cécile da luz a un niño. Finalmente, el pérfido caballero desposa a una dama de mayor alcurnia. La madre de Cécile muere de la vergüenza y la joven planea entonces su venganza: asesina a su hijo, cocina su hígado y se lo ofrece a su antiguo amante, que ingiere la preparación sin sospechar el origen de los ingredientes empleados (Liebel, 2013, pp. 58-61). Con el paso del tiempo, estas desagradables historias llegaron al teatro. *Titus Andronicus* (circa 1590), la más violenta de las tragedias de William Shakespeare, alcanza su clímax con la terrible venganza que pergeña el protagonista: tras matar a los hijos de Tamora, lideresa de los godos, Tito cocina con ellos un pastel de carne que luego sirve al emperador Saturnino y a la propia reina bárbara. Ambos villanos comen la porción que se les ofrece sin notar en ningún momento que lo que tragan y mastican son restos humanos (Shakespeare, 1993, p. 762). En el siglo XIX, la historia del criminal barbero Sweeney Todd, que vio por primera vez la luz en el folletín victoriano *The String of Pearls* (1846), eleva los pasteles de carne humana a la categoría de productos en serie (Lindenbaum, 2004, p. 479). Mrs. Lovett, cómplice y amante del maléfico Sweeney, hornea tortas utilizando como insumo los cuerpos de las personas asesinadas por el peluquero y luego las vende a los clientes que frecuentan su fonda. El homicida resume ante su colaboradora su macabra visión del mundo: “la historia, mi querida, se reduce a dos clases de personas: los que comen y los que son comidos” (Blurton, 2007, p. 13). Sugestivamente, la facilidad con la que la carne humana puede confundirse con la de muchos otros animales reaparece en algunas historias recientes de asesinos seriales. Ottis Toole, el homicida antropófago condenado en La Florida por varios asesinatos cometidos durante la década de 1980, reprodujo un supuesto diálogo que habría tenido con su cómplice Henry Lee Lucas: “Henry me dijo, ‘¡acabas de comerte a una persona!’. Yo le dije: ‘¿Qué? No lo sabía. El gusto no es demasiado diferente al de otros tipos de carne’” (Duclos, 1998, p. 63). En la cinematografía moderna el mismo tópico asoma en el film *Fried Green Tomatoes* del director John Avnet, estrenado en diciembre de 1991 (Radford, 2003, p. 52). Hacia el final de la película los personajes de Idgie y Big George asesinan al violento Frank Bennet, cocinan parte de sus restos en una barbacoa y se los

sirven al sheriff Smoot, encargado de investigar la desaparición del occiso. Luego de probar la carne el comisario exclama: “¡es el mejor asado que he comido en mi vida!”.

Todos podríamos, desprevencidamente, transformarnos en caníbales. De hecho, resulta escalofriante verificar la facilidad con la cual el *homo sapiens sapiens* es capaz de cruzar la temida frontera. Es ampliamente conocida la historia que Heródoto cuenta sobre Cambises. Tras la ocupación de Egipto, el rey persa decidió conquistar Etiopía. Pero la expedición fue desastrosamente programada y pronto el ejército invasor se enfrentó a la aciaga escasez de víveres. Los soldados comenzaron sacrificando las bestias de carga. Luego pasaron a alimentarse con hierbas. Finalmente, se comieron entre sí. Según Heródoto, al menos el diez por ciento de la tropa terminó en el estómago de los sobrevivientes. Al decir de Agnès Nagy, la tropa de Cambises se embarcó en un horroroso viaje hacia el pasado: tras agotar los víveres habituales de los hombres civilizados comenzaron a consumir la dieta de los nómades (carne animal sin pan), luego la frugal vianda de los hombres de la edad de oro (hierbas y vegetales), para finalmente recaer en los hábitos bestiales de los hombres primitivos (la carne humana) (Nagy, 2009, p. 128).

Las anécdotas que hasta aquí hemos recogido están atravesadas por un hilo conductor que establece entre ellas una ligazón no siempre aparente. A diferencia del caníbal clásico, que solía ser un dios, un monstruo o cualquier otra criatura fácilmente reconocible por su apariencia, y a diferencia del caníbal salvaje, también de asequible identificación gracias a sus ropajes exóticos, su lenguaje ininteligible o el color de su piel, los protagonistas de las historias que acabamos de resumir son personas comunes que habitan un espacio de civilización donde en principio no sería dable encontrar antropófagos. No se diferencian del resto de sus congéneres a causa de su aspecto, su comportamiento, su origen o su historia. Ni los soldados de Cambises, ni Ricardo Corazón de León, ni el malvado esposo de Blancaflor, ni los huéspedes de Tito Andrónico, ni los normandos asentados en el Brasil, ni los clientes de Mrs. Lovett, ni los asesinos seriales de la Florida, ni el sheriff de *Green Fried Tomatoes*, poseen trazos que permitirían a primera vista identificarlos como caníbales. Eran personas idénticas a sus contemporáneos, vivían entre ellos,



compartían sus usos y costumbres, abrazaban similares pautas de socialización y convivían en los mismos espacios. Sin embargo, en un determinado momento, voluntaria o involuntariamente, consciente o inconscientemente, comieron la carne de otros seres humanos que de esa forma se transformaron en sus presas y en su alimento. Al decir de Desmond Bellamy, “el caníbal llegó a casa y ahora es uno de nosotros” (Bellamy, 2020, p. 79). Desde esta perspectiva, las brujas antropófagas imaginadas por los demonólogos, los juristas, los magistrados, los viajeros y los artistas del Renacimiento europeo fueron también una expresión acabada de esta amenaza infiltrada en el seno de la sociedad civilizada, un peligro inédito no por su gran nocividad sino por su mayor capacidad de mimetizarse con el entorno en el que actuaban. Los brujos y las brujas caníbales de la temprana-modernidad no eran monstruos deformes, deidades sobrehumanas o habitantes de tierras lejanas. Eran vecinos, amigos, parientes y coterráneos de las personas a las que convertían en sus víctimas, a las que dañaban por medio de sus maleficios, a cuyo dios ofendían con sus incontables sacrilegios y a quienes devoraban en sus execrables banquetes. Aunque con frecuencia olvidados en las historias generales del mito caníbal y de su evolución en la cultura de Occidente, fueron durante varios siglos una expresión acabada del antropófago que nos habita. No resulta un dato menor el hecho de que la antropofagia sea el único tabú que ha dado nacimiento a toda una rama específica del humor popular. No solemos reírnos ni lanzamos demasiadas bromas sobre el incesto o el parricidio. Pero existen miles de chistes sobre caníbales. ¿Será así porque con frecuencia la risa sirve para aliviar el malestar que nos provoca la experiencia de pensar lo inimaginable? (Goldberg, 1997, p. 107).

Debuta el canibalismo brasileño: la hora de la antropofagia tupinambá

Tras un primer período centrado en el Caribe, que se extendió durante las décadas inmediatamente posteriores a la llegada de los europeos a América, comenzó a partir de la década de 1550 una segunda etapa de profundización y amplificación de la figura del caníbal

americano asociada a las costas meridionales del actual territorio del Brasil. Se trata de un fenómeno de particular relevancia para nuestro tema porque se desplegó durante las décadas centrales del siglo XVI, en plena coincidencia con el hiato que supuso una temporaria remisión de la caza de brujas en Europa. En efecto, finalizada la década de 1520, los juicios por brujería, si bien no desaparecieron por completo en Europa, se fueron tornando más espaciados. La intensidad de la represión se redujo a su mínima expresión al igual que la cantidad de reos y convictos involucrados en cada proceso. Se trata del célebre hiato que se extendió entre las décadas de 1530 y 1550, en coincidencia casi perfecta con el estallido del gran conflicto confesional provocado por la irrupción de Martín Lutero y su programa de reforma religiosa. Por varios decenios, la *intelligentsia* del Viejo Mundo pareció desinteresarse de la figura de la bruja diabólica. Solo muy lentamente a partir de la década de 1560 comenzaron a encenderse nuevamente los motores de la represión antibrujeril. Aunque no será hasta 1580 que la caza de brujas despegará plenamente dando inicio al medio siglo más brutal de la historia de este particular fenómeno represivo (Behringer, 2004, pp. 83 y ss.). Pues bien, fue precisamente en un tiempo en que la construcción del mito de la bruja en el Viejo Mundo quedó en estado de suspensión, cuando los juicios por brujería eran muy escasos, ya no se reeditaba el *Malleus Maleficarum* y no se publicaban nuevas demonologías, que asistimos a una notable aceleración de la fabricación del mito del caníbal en el Nuevo Mundo.

Si bien un término de derivación antillana como el de “caribes” se impuso en el transcurso del siglo XVI como el vocablo corriente para designar a los antropófagos en su conjunto, en América del Sur el prototipo de los caníbales terminaron siendo los pueblos que conformaban el gran grupo etno-lingüístico de los tupí-guaraníes y, en particular, el subgrupo de los tupinambás instalados en el sudeste de la costa brasileña, entre la cuenca del Juqueriqueré y el Cabo de São Tomé en el actual estado de Río de Janeiro (McGinness, 2010, p. 1). Si en las mentes de los intelectuales europeos de principios del siglo XVI los caribes desplazaron a los escitas del rol simbólico de antropófagos paradigmáticos, los tupinambás sudamericanos tomarán el relevo y comenzarán a cumplir ese mismo papel en la segunda mitad de

dicha centuria (Watson, 2015, pp. 51 y 193). Es importante aclarar que, así como existen dudas sobre la realidad del canibalismo caribeño denunciado en los años inmediatamente posteriores a la llegada de los primeros europeos al continente, el consenso mayoritario entre los especialistas concuerda en que la ingestión de carne humana fue una práctica realmente existente entre los tupinambás (Clastres, 1972; Combès, 1992; Fernandes, 1951; Métraux, 1928; Viveiros de Castro, 1986). No solo dejaron constancia de la realidad del fenómeno el alemán Hans Staden y los franceses André Thevet y Jean de Léry, las tres fuentes más citadas al respecto. Existen muchos otros registros independientes —en muchos casos producidos por viajeros que vivieron por largos períodos en el territorio— que aluden a prácticas similares. Cabe mencionar en este sentido los testimonios de Manuel da Nobrega, José de Anchieta, Anthony Knivet, Pedro Correia, Pero de Magalhães Gândavo, Fernão Cardim, Gabriel Soares de Sousa, Ambrósio Fernandes Brandão, Francisco Soares, Nicolas Barré, Jácome Monteiro, Peter Carder, Claude d'Abbeville y João Daniel, entre otros (Forsyth, 1985, pp. 18, 24-25). Existe, además, una segunda diferencia entre las antropofagias caribeña y brasileña. Mientras que el arco de cronistas tempranos que se extiende entre Colón y Vesputio, y las ilustraciones iniciales que traducían en imágenes sus narraciones, daban cuenta de un canibalismo gastronómico —atado a estrategias de cría selectiva y motivado por el gusto superior de la carne humana y la terneza de los niños— los autores que registraron las prácticas de los tupinambás resaltaron, por el contrario, el contexto celebratorio de sus festines, que se desplegaban en un tiempo ritual diferenciado de la cotidianeidad y de los protocolos alimenticios habituales. Quizás por este motivo las reconstrucciones del canibalismo de los nativos brasileños resultan la mayoría de las veces más plausibles, realistas y verosímiles que los escenarios caníbales antillanos. La mayoría de los testimonios coinciden en que la ingestión de restos humanos entre los tupinambás se conjugaba con sus creencias mágico-religiosas, su peculiar antropología y sus más profundas convicciones cosmológicas (Silva Galdames, 1900, p. 65). Para resumirlo en pocas palabras: entre los tupinambás la antropofagia formaba parte de un eterno ciclo de represalias y revanchas, enmarcado en una guerra de venganza contra enemigos que debían ser devorados porque previamente habían

ingerido a los familiares de quienes ahora iban a comerlos a ellos (Combès, 2013, p. 129).

El primer relato de las prácticas y costumbres de los tupinambás escrito por mano de un testigo presencial es el del soldado y artillero alemán Hans Staden (Whitehead, 2000, p. 721). Nacido en el Landgraviato de Hesse en torno a 1525, su actividad en el Brasil, al igual que las de Thevet y de Léry, se desarrolló en el marco de una intensa competencia entre imperios coloniales en formación que rivalizaban por asentarse en aquella porción de la América austral. Como veremos a continuación, Staden parece haber actuado como un agente libre entre los distintos bandos del conflicto. Tanto franceses como lusitanos, e incluso también los españoles, buscaron sus servicios en función de su reconocida experticia en el terreno de la artillería (Tucker, 2011, pp. 26-45). La aventura de Staden comenzó cuando, con poco más de veinte años de edad, abandonó su tierra natal en dirección a Lisboa —donde por entonces medraba una importante colonia comercial alemana—. Su objetivo era obtener empleo como cañonero (Duffy y Metcalf, 2012, p. 29). Fue así que en 1547, desde la capital lusitana partió por primera vez hacia Brasil. Esta primera travesía tenía como destino la Capitanía de Pernambuco. A los pocos meses regresó a Europa, viajó a Sevilla y en marzo de 1549 se embarcó como voluntario en una segunda expedición que tenía como destino el Río de la Plata (Whitehead, 2000, p. 725). Pero antes de alcanzar el estuario del Plata, dos de las naves del convoy se hundieron a la altura del actual estado de Santa Catarina. Los ocupantes del tercer navío sobreviviente, entre ellos Staden, optaron por navegar en dirección norte hacia la isla de São Vicente. Hacia 1552 alcanzaron su nuevo destino. Los portugueses de São Vicente, concedores del oficio del alemán, lo contrataron y lo pusieron al mando del vecino fuerte de Bertioga. Mientras ocupaba esta posición y en el contexto de una expedición de caza, Staden fue tomado prisionero por los tupinambás, que lo trasladaron al villorrio de Uwattibi, en las cercanías de la actual localidad de Ubatuba (Duffy y Metcalf, 2012, p. 53). Dado que por entonces el artillero estaba al servicio de los portugueses, enemigos declarados de los tupinambás, los nativos lo tomaron como un agente hostil (Whitehead, 2000, p. 726). Los portugueses de São Vicente se habían aliado a los tupiniquins,

un subgrupo de tupí-guaraníes enfrentado por entonces con los tupinambás, aliados de los franceses (Whitehead, 2000, p. 725). Tras su captura, el único destino que Staden imaginaba para sí era la muerte y el posterior consumo de sus despojos en el contexto de alguno de los rituales antropófagos que los tupinambás denominaban *kawewi pepicke* (Whitehead y Harbsmeir, 2008, p. xlv). Sin embargo, logró salvar su vida porque sus dos años de residencia en el fuerte de Bertioiga le habían permitido aprender el dialecto de los tupíes locales (Whitehead y Harbsmeir, 2008, p. xix). Pero también por los servicios que, como presunto taumaturgo, chamán y profeta, prestó a Konyan Bebe, uno de los reyezuelos vernáculos (Duffy y Metcalf, 2012, p. 55 ss). Finalmente, tras nueve meses de cautiverio y un total de seis años en Brasil, logró escapar a principios de 1555 en una nave francesa con destino hacia Normandía (McGinness, 2010, p. 2). Poco después retornó a su Hesse natal.

La importancia de Staden en la revitalización del mito caníbal americano se relaciona de manera estrecha con la crónica que publicó en Marburgo en 1557, dos años después de su regreso al Sacro Imperio, con la cual fundó la tupinología como campo etnográfico específico. El libro vio la luz con el título de *Warhaftige historia und beschreibung eyner landtschafft der wilden, nacketen, grimrigen menschfresser leuthen in der Newenwelt America gelege* (Historia verídica y descripción del país de los salvajes, desnudos y feroces devoradores de hombres del Nuevo Mundo, América). La edición príncipe incluía un mapa del Brasil y de sus pueblos originarios (Whitehead y Harbsmeir, 2008, p. xv). También contaba con cincuenta y seis xilografías probablemente confeccionadas bajo la supervisión directa de Staden (Chicangana, 2005, p. 24). La crónica tuvo un enorme éxito editorial. Volvió a publicarse en su idioma original en 1558, 1567 y 1593. Traducciones al latín aparecieron en 1592, 1605 y 1630. Este último año vio también la luz la primera de una larga serie de traducciones al holandés que continuarían hasta muy entrado el siglo XVIII (Whitehead, 2000, p. 723). En no poca medida contribuyó a la popularidad de este texto el hecho de que estuviera profusamente ilustrado (Duffy y Metcalf, 2012, pp. 103-125). Nunca antes un cautiverio en el Nuevo Mundo en manos de nativos caníbales había sido representado con tanta riqueza de detalles provistos por el propio protagonista de la gesta. Si bien

el germano logró salvar su vida, fue testigo directo de la ejecución y manducación de muchos otros prisioneros de guerra de origen y status menos ambiguos que el suyo (Whitehead y Harbsmeir, 2008, p. xlv). La imagen de los tupinambás antropófagos quedó de esta manera cristalizada en el imaginario occidental (Combès, 2013, p. 129). A raíz del artillero y de su vívida prosa el tópico alcanzó una inédita celebridad que no abandonaría por muchos años (Bueno Jiménez, 2019, p. 208). El texto de Staden incluía una descripción detallada de las torturas, muerte ritual y consumo de los prisioneros. Según su reconstrucción, cuando los tupinambás capturaban a sus enemigos los retenían por largos períodos en sus comunidades. Incluso se les permitía tomar mujer y engendrar niños, que en ocasiones también eran sacrificados y consumidos. Quienes preparaban a los prisioneros para la inmolación eran las mujeres de las comunidades tupíes. Ellas rasuraban su vello corporal, danzaban a su alrededor y cantaban canciones (Myscofsky, 2008/2008, p. 150). También cumplían un papel destacado en el procesamiento del cuerpo tras la ejecución. Separaban y hervían los intestinos para confeccionar un caldo llamado *mingau*, que luego bebían junto a los niños. Las mujeres comían la carne de la cabeza amén de las vísceras. En cambio, los sesos, la lengua y todo lo demás era para los pequeños (López García, 2009, p. 114). Las mujeres que pertenecían al vecino pueblo de los tupiniquins cumplían un papel aún más vistoso: no solo preparaban el cuerpo sino que tras la inmolación recorrían victoriosamente la aldea con los trozos del cadáver en alto. Gracias a la crónica de Staden, por primera vez los banquetes antropófagos novomundanos adquirirían un aspecto similar al de los aquelarres brujeriles europeos (Myscofsky, 2007/2008, p. 151). En una ocasión, el cañonero se sumó inadvertidamente al consumo antropófago: los tupinambás le acercaron una sopa deliciosa que, una vez consumida, dejó ver en el fondo de la escudilla varios cráneos de niños. En términos generales, Staden no idealiza a las comunidades tupíes. De hecho, de ordinario se abstiene de formular juicios morales. Sin dudas, su limitado bagaje cultural en comparación con los más eruditos Thevet y de Léry tuvo efectos ventajosos en este caso (Thomsen, 1987, pp. 47-48). También el hecho de que, a diferencia de aquellos, conviviera por un tiempo prolongado con la población local. Por ello —y a pesar de las dudas sembradas por

William Arens sobre la fiabilidad del testimonio de Staden (Arens, 1981, p. 37; Myscofsky 2007/2008, p. 154)—, no caben dudas de la excepcional calidad etnográfica de los registros del artillero alemán. Esta relativa falta de prejuicios le permitió, por ejemplo, captar con justeza el sentido primigenio de la antropofagia entre los nativos del Brasil meridional (Whitehead y Harbsmeir, 2008, p. xlv). No se trataba de una costumbre motorizada por un placer meramente gustativo sino por la perenne búsqueda de venganza, consecuencia de acciones caníbales previas. Como pronto comprendió Staden, su cautiverio y la muerte ritual que en un principio creyó que le aguardaba no se relacionaban con la búsqueda de una experiencia gastronómica diferente sino con el deseo de desquitarse de los lusitanos y de quienes estaban a su servicio (McGinness, 2010, p. 4).

Inmediatamente a continuación de la aventura de Staden en América del Sur comenzó otra fase clave del robustecimiento del mito caníbal americano. Me refiero al efímero proyecto colonizador que la corona francesa impulsó en la Bahía de Guanabara, donde actualmente se hallan las ciudades de Río de Janeiro y Niteroi. El líder del emprendimiento fue el vicealmirante Nicolas Durand de Villegagnon, caballero de Malta y miembro de la Orden de San Juan de Jerusalén. En 1554, este gentilhombre viajó de incógnito al sur del Brasil con la intención de reunir información para impulsar la instalación de un asentamiento francés permanente en el lugar (Valode, 2008, p. 25 ss). El objetivo de la proyectada factoría era impulsar la colonización de un área con la cual los comerciantes franceses no habían dejado de comerciar desde la década de 1520. Muchos mercaderes, mayoritariamente de origen normando, se habían de hecho instalado de manera extraoficial en el territorio (Mouette, 1997, pp. 7-18; Vidal, 2000, pp. 17 ss). A su regreso a Francia, Villegagnon logró convencer a la corona de la importancia estratégica del emprendimiento. El rey Enrique II encargó al Almirante Gaspar de Coligny, por entonces todavía católico, la organización de la modesta expedición. El convoy zarpó de El Havre en agosto de 1555, apenas seis meses después del regreso de Hans Staden a Europa. Acompañaban al caballero Villegagnon cerca de 600 hombres, un nativo tupí del subgrupo de los tabajara en el rol de intérprete y un capellán católico, el franciscano André Thevet. En noviembre del mismo año los colonos

arribaron a la Bahía de Guanabara. El Señor de Villegagnon eligió como locación para la instalación del nuevo asentamiento la isla que los aborígenes locales llamaban Serigipe y que en la actualidad se conoce como *Ilha de Villegagnon*. En homenaje al aristócrata a quien el rey de Francia ordenó organizar el viaje, el nuevo poblado recibió el nombre de *Fort Coligny*. La colonia en su conjunto fue pomposamente bautizada como *France antarctique*. En febrero de 1556 retornó a Francia, por motivos de salud, el capellán Thevet, tras diez semanas de residencia en el Nuevo Mundo. Buscando revitalizar espiritualmente la factoría ante el abandono de muchos pobladores originarios que aprovechaban el paso de cualquier navío mercante para regresar a Francia, Villegagnon entró en contacto con Calvino, su antiguo compañero de estudios en los *collèges* sorbonenses de La Marche y de Montaigu, y le solicitó el envío de evangelizadores a la colonia (Macintosh, 1995, p. 17). Hombre proclive a la concordia religiosa, Villegagnon parecía por entonces entusiasmado con la posibilidad de que la *France antarctique* se convirtiera en una comunidad experimental fundada en la tolerancia religiosa (Wanegffelen, 1998, p. 167). En marzo de 1557, los hugonotes, entre los que se contaban catorce misioneros seleccionados especialmente en Ginebra por Calvino, arribaron finalmente a la Bahía de Guanabara (Wanegffelen, 1998, p. 162). Entre ellos se contaba Jean de Léry, el tercer gran exponente de la tupinología fundacional a la par de Staden y Thevet. Ahora bien, la coexistencia entre Villegagnon, que no deseaba abandonar el catolicismo sino propiciar una forma elemental de convivencia interreligiosa, y la inflexibilidad de los ascéticos discípulos de Calvino, que no ocultaban su desprecio por la vieja religión a la que adhería el Vicealmirante, resultó desde un comienzo inviable (Duker, 2014, p. 265). Como era esperable, fue la cuestión de la presencia real en la eucaristía la que desató la polémica y la crisis final (Lestringant, 1985, pp. 267-294). Presa de una combinación de paranoia y malos entendidos, el señor de Villegagnon devino implacable perseguidor de los misioneros calvinistas a quienes él mismo había invitado a la colonia (Martel, 2006, p. 55). En octubre de 1557, los recién llegados fueron expulsados de Fort Coligny y debieron instalarse en tierra firme, donde para sobrevivir no tuvieron más alternativa que entrar en contacto con los tupinambás antropófagos. Por insólito que resulte, todo indica que los

enviados de Calvino se sentían menos violentados por el canibalismo real —el de los tupinambás— que por el canibalismo ceremonial —el de los católicos— (Whatley, 1984, p. 389). Fue esta experiencia entre los aborígenes la que le permitió a de Léry realizar su propia crónica sobre los usos y costumbres de los pueblos originarios locales. En marzo de 1558, hambrientos y exhaustos, Jean de Léry y la mayoría de los enviados por la iglesia ginebrina retornaron a Francia. Cinco de ellos, sin embargo, se arrepintieron a último momento, retornaron a Fort Coligny y fueron ejecutados por orden de Villegagnon cuando se negaron a abrazar la fe católica (Augeron, 2012, pp. 404-419). El Vicealmirante debió regresar a Francia en 1559 para defenderse de las acusaciones lanzadas contra él por sus muchos detractores. Poco después, los portugueses, con ayuda de indígenas aliados, tomaron por asalto la isla de Serigipe (McGinness, 2010, p. 2). De esa manera llegó a su fin la efímera utopía tropical soñada por Nicolas Durand de Villegagnon en la lejana Sudamérica.

Tras el exitoso ensayo de Hans Staden, la siguiente descripción de la antropofagia tupinambá nació de la pluma del efímero capellán de la Francia antártica, fray André Thevet. En 1558, un año después de que Staden diera a la estampa su *Warhaftige historia*, el franciscano publicó *Les singularitez de la France antarctique* (Lestringant, 1997). Si bien se cataloga a Thevet —a la par de Staden y de de Léry— como uno de los pioneros de la etnografía moderna, todo indica que a diferencia de aquellos el mendicante redactó su libro a partir de fuentes de segunda mano (Whitehead y Harbsmeir, 2008, p. 160). Por ello, el consenso mayoritario entre los especialistas es que la descripción etnográfica del fraile francés es menos precisa y confiable que la de su adversario confesional Jean de Léry, quien siempre descalificó al religioso católico en virtud de su credulidad y de su tendencia a la exageración (Martel, 2006, p. 55; Jennings, 2011, p. 130). Los capítulos 24 a 64 de *Les singularitez de la France antarctique* reconstruyen lo sucedido en la Bahía de Guanabara en los tres meses posteriores a noviembre de 1555. Pero la sección que generó mayor fascinación en los lectores europeos son los capítulos 38 a 41, en los que se registra el comportamiento guerrero y el canibalismo ritual de corte vindicativo de los tupinambás: la venganza suprema era comerse al enemigo, el banquete incluía mujeres y niños, y el cuerpo sacrificado era

compartido entre todos los miembros de la comunidad. Aunque menos profusamente ilustrado que la primera edición del relato de Staden, el libro de Fray André incluía algunos grabados que potenciaron en Europa el impacto de los capítulos dedicados a los comehombres (Bueno Jiménez, 2019, p. 208). De regreso a Paris, Thevet devino cosmógrafo del joven rey Carlos IX, es decir, geógrafo oficial de la corona. En 1575 publicó en la capital francesa *Cosmographie Universelle*, un tratado en dos volúmenes en el que volvió a referirse, después de casi dos décadas, a su aventura en la América meridional. Inmerso ya plenamente en la lógica de violencia interconfesional desatada por las Guerras de Religión, Thevet acusaba a los calvinistas convocados por Villegagnon de haber provocado el colapso de la Francia antártica en alianza con los caníbales tupinambás y con los renegados normandos instalados en tierra firme.

Ante lo que juzgaba graves inexactitudes e injustas diatribas, el hugonote Jean de Léry decidió sacar a luz su propia versión de los hechos. Con evidente ironía se ha dicho que la mayor contribución de Thevet a la naciente tupinología fue haber provocado la reacción de de Léry y, con ello, la publicación de una de las más trascendentes etnografías americanas del período temprano-moderno (Martel, 2006, pp. 55-56). Se trata de la celeberrima *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil, autrement dite Amérique*, editada en 1578, veinte años después de los hechos narrados en el libro. Una primera versión del texto fue confiscada en 1563 por las autoridades católicas de la ciudad de Lyon, cuando el autor pretendió ingresar con el manuscrito a la ciudad (Davis, 2000, p. 16). El texto incautado reconstruía lo sucedido en el asentamiento francés entre fines de febrero de 1557 y principios de enero de 1558. Ya ordenado pastor por la Iglesia de Ginebra y estimulado por lo que consideraba infundados ataques lanzados por Thevet en su *Cosmographie*, de Léry logró rehacer la crónica y darla a la imprenta en 1578 (Pagden, 1993, p. 42). Una segunda edición se publicó dos años después. *Histoire d'un voyage* también iba acompañada de xilogramas, muchos de ellos evidentemente inspirados en las ilustraciones utilizadas en los libros de sus predecesores (Pagden, 1993, p. 42). Aunque el deseo de contradecir al franciscano Thevet fue la principal motivación que lo llevó a editar su libro, el hugonote incluyó en su versión de los hechos muchos aspectos de la cultura

tupinambá que ya habían sido previamente registrados por el fraile. Al decir de Jane Whatley, entre *Histoire d'un voyage* y *Les singularitez de la France antarctique* existen más solapamientos que los que de Léry hubiera estado dispuesto a admitir. Thevet era conocido por su credulidad e imprecisiones pero también es verdad que en su crónica incluyó valiosos detalles sobre la cultura tupí que su rival confesional subvaloró o directamente ignoró (Whatley, 1992, p. xxi). Como sea el caso, *Histoire d'un voyage* es uno de los textos más discutidos y analizados en la historia de la literatura antropológica. Claude Lévi-Strauss, Jacques Derrida, Roland Barthes y Michel de Certeau son algunos de los teóricos que se sintieron atraídos por Jean de Léry y sus prácticas discursivas (Lévi-Strauss, 1975, pp. 294-304; Derrida, 1976, pp. 101-140; Barthes, 1977, pp. 170-178; de Certeau, 1988, pp. 209-243). Pero el calvinista también fue muy reputado en su propio tiempo. De hecho, se lo sindicó como una de las fuentes principales del influyente ensayo de Michel de Montaigne sobre los caníbales (Macintosh, 1995, p. 18).

Si Staden evitó ser presa de los caníbales gracias a una serie de circunstancias fortuitas que a los ojos de los nativos lo convirtieron en un personaje semidivino, el más ascético de Léry consiguió similar resultado por su pertenencia al colectivo de franceses con quienes los tupinambás habían establecido una alianza (McGinness, 2010, p. 6). El camino del calvinista fue el opuesto al del alemán: los amerindios locales no lo recibieron como a un agente hostil sino como a un huésped. No obstante, de Léry no se engañaba respecto de la esencia de sus anfitriones. En función de su formación calvinista no podía dejar de dividir a la humanidad en santos y réprobos. Los tupinambás, según su mirada, eran una raza maldita, predestinada a la eterna condenación y, por lo tanto, incapaz de abrazar el cristianismo con fe verdadera. Nunca podría integrar el selecto grupo de los elegidos para la salvación (Pagden, 1993, p. 43). La línea que separaba a los creyentes auténticos de los amerindios también era, pues, soteriológica. En otros términos, los tupíes se transformaron para de Léry en un medio para reafirmar una diferencia esencial: inadvertidamente le ofrecieron a aquel miembro de la comunidad reformada la prueba de su propia elección (Lestringant, 1980, p. 19). No por ello el francés dejaba de percibir aspectos destacables en la cultura local. Aunque detestaba la

antropofagia, Jean de Léry intuyó en aquellas comunidades aborígenes la existencia de un ordenamiento social y de una praxis ritual relativamente sofisticada. Mientras que otros nativos de la región no solo practicaban el canibalismo sino que devoraban a su propia gente y, como lobos, ingerían la carne cruda, los tupinambás practicaban el exocanibalismo y cocinaban los cuerpos antes de manducarlos. Influenciado por este razonamiento, años más tarde Montaigne valoraría el hecho de que los nativos brasileños no comieran a sus hermanos sino a sus enemigos, que lo hicieran motivados por un deseo de revancha antes que por odio y que cocinaran a sus víctimas cuando ya estaban muertas en lugar de rostizarlas cuando aún estaban vivas (Rawson, 1999, p. 174) (referencia evidentísima, claro está, al suplicio del fuego que se aplicaba a los herejes impenitentes y a los convictos por brujería en el Viejo Mundo). Para asombro de nuestro hugonote, entre los tupíes costeños el consumo de carne humana no era un evento caótico y desordenado. Los prisioneros elegidos para el sacrificio fungían, en ocasiones durante años, como mano de obra servil. Se integraban a la comunidad, recibían mujeres y debían engendrar hijos con ellas. Cuando finalmente llegaba el momento de su muerte, el prisionero danzaba y bebía durante horas, hasta que un golpe certero en la cabeza ponía fin a su existencia. Seccionado en trozos, el cuerpo era luego rostizado en una parrilla denominada *boucan* (Davis, 2000, p. 19). Su mujer realizaba un pequeño duelo o ritual de luto y luego era la primera en servirse de la bandeja que contenía trozos de su cuerpo. Todos los miembros del asentamiento recibían una pequeña porción en el marco de la ceremonia comunal (Duker, 2014, p. 266).

No solo los tupíes antropófagos impactaron a Jean de Léry, también lo hicieron los europeos, en su mayoría normandos, que se habían afincado en la costa del sur del Brasil, donde oficiaban de nexo entre los comerciantes europeos y los amerindios. En muchas ocasiones estos renegados se habían integrado a las comunidades tupinambás, andaban desnudos y comían carne humana cuando se celebraban los rituales colectivos que ya hemos descripto. Al decir de Jean de Léry, vivían la vida de los ateos. No solo satisfacían su lascivia con mujeres y niñas sino que, sobrepasando a los indígenas en barbarie, alardeaban de haber matado y devorado prisioneros de guerra. Atravesaban de esa

manera una frontera sin retorno. Para horror del calvinista, apenas ocho o nueve años de convivencia con los nativos bastaron para borrar en aquellos normandos todo trazo de civilidad. La desnudez y el canibalismo eran más que metáforas de la distancia que separaba a los indios de los europeos. Eran la demostración de aquello en lo que cualquier cristiano podía convertirse si rompía los lazos con sus orígenes y con su cultura (Pagden, 1993, pp. 46-47). Convencido de contarse entre los predestinados a la salvación, el hugonote no dudaba en comparar a los católicos con los tupíes utilizando como hilo conductor la depravación antropófaga. ¿O acaso los papistas no defendían el dogma de la transubstanciación y con ello una forma inexcusable de sublimado canibalismo ceremonial? Peor aún, no solo afirmaban consumir la carne de Jesucristo materialmente —en lugar de la comunión espiritual defendida por los ginebrinos— sino que, además, la masticaban y tragaban cuando aún estaba cruda (Martel, 2006, p. 56). Sin ningún tipo de contemplación con las ceremonias de la vieja religión, de Léry invitaba a sus lectores a interpretar las rituales tupinambás a la luz de la más conocida —aunque no menos sacrílega— misa católica (Greenblatt, 1991, p. 15). Así las cosas, desde su perspectiva los católicos eran peores que los tupinambás, que al menos cocinaban la carne de sus víctimas antes de tragarla (McGinness, 2010, p. 6).

Curiosamente, el fantasma de la antropofagia por mucho tiempo se negó a abandonar la vida del autor de *Histoire d'un voyage*. Jean de Léry volvió a toparse con la práctica en al menos otras dos oportunidades en su vida. En primer lugar, durante el viaje de regreso a Europa en un navío en pésimo estado que perdió el rumbo (Lestringant, 1980, p. 11). Como consecuencia de este error de cálculo la travesía se extendió por casi cinco meses, las provisiones comenzaron a escasear y el fantasma del canibalismo de supervivencia comenzó a acosar a los viajeros. Los tripulantes, de hecho, llegaron a discutir la posibilidad, llegado el caso, de sacrificar a alguno de los pasajeros para asegurar la supervivencia del resto, extremo al que finalmente no fue necesario llegar. Jean de Léry volvió a enfrentarse a la *praxis* antropófaga por tercera vez en el contexto de las Guerras de Religión. Durante el sitio que los católicos pusieron a la ciudad calvinista de Sancerre, de Léry tomó conocimiento de un matrimonio famélico que, desesperado por la falta

de comida, asó y devoró el cuerpo de su pequeño hijo que acababa de morir por inanición (Duker, 2014, p. 256; Scholz Williams, 1999). La de este piadoso reformado fue, pues, una vida recurrentemente cercada por la amenaza de los antropófagos nefandarios —el canibalismo ritual de los tupinambás, el canibalismo ritual de los católicos y el canibalismo de supervivencia de los marineros y de los sitiados—, una prueba contundente de la importancia y omnipresencia del tópico en la Europa del Renacimiento.

El mismo espíritu: un gran aquelarre atlántico de brujas y caníbales

Como ya señalamos en la sección precedente, contemporáneamente a la pérdida de energía de la fase inicial de la caza de brujas iniciada en el siglo XV, que tuvo en la elaboración del mito del demonólata antropófago una pieza fundamental, los múltiples dispositivos europeos de invención de sentidos se abocaron a la construcción de un nuevo estereotipo, el del diabólico caníbal americano. Este último constructo, de hecho, tuvo precisamente su máximo desarrollo durante el hiato por el que atravesó la represión judicial de la brujería en las décadas centrales del siglo XVI, pues fue por aquellos años que alcanzaron una notable difusión las historias en torno a los tupinambás del Brasil meridional. Por un tiempo, los comehombres del Nuevo Mundo parecieron desplazar a los del Viejo Mundo. Ahora bien, la remisión temporaria de la caza de brujas en Europa fue llegando a su fin en las décadas de 1560 y 1570. Hacia 1580, la represión judicial de la brujería estaba ya nuevamente activa con una furia inédita. ¿Influyó este paréntesis americano y, en particular, relatos como los de Staden, Thevet y de Léry, en la profundización de la asociación entre brujería y antropofagia en la Europa del Bajo Renacimiento? ¿Determinó el estereotipo del sabbat brujeil y la superposición de mitologemas que lo conformaban la manera en que los cronistas y los ilustradores imaginaron los festines caníbales en el Nuevo Mundo? No caben dudas de que en muchos aspectos, como los ligados a los descontroles sexual, alimenticio y ritual, las figuras de los amerindios y de las brujas parecieron tornarse intercambiables

en la segunda mitad del siglo XVI (Thomsen, 1987, p. 45). La creciente feminización de la demonolatría brujeril y del canibalismo americano reforzó los fundamentos de este maridaje. La predilección por la carne de niños, compartida por las viejas caníbales tupinambás y por las brujas europeas, contribuía a reforzar esta asociación espontánea y a mostrar a ambos colectivos de mujeres como anti-madres puericidas que devoraban criaturas en lugar de nutrirlas (Price, 2003, p. 82; Willis, 1995; Roper, 2004, pp. 69-79; Roper, 1994, p. 203; Heinemann, 2000, pp. 46-51). Un condicionante estructural favorecía el establecimiento de esta equivalencia entre indios caníbales y brujas antropófagas: en la mentalidad europea temprano-moderna el canibalismo aparecía de manera consistente ligado a los discursos sobre salvajismo. Por ello, la acusación de antropofagia implicaba muchas más desviaciones que el mero consumo de órganos y tejidos humanos. La barbarie nunca se limitaba a un único acto nefando. Las brujas y brujos europeos eran prueba de ello pues el listado de crímenes atroces que se acumulaban sobre las espaldas de los participantes del fantasmático sabbat era realmente pasmoso. Por el mismo motivo, acusar sistemáticamente a los nativos del Nuevo Mundo de ingerir carne humana tenía un impacto profundo en el imaginario occidental, pues equivalía a proyectar de manera tácita sobre ellos la violación de una interminable lista de tabúes adicionales y complementarios, de la demonolatría a la sodomía pasando por la ebriedad, el infanticidio y los múltiples sacrilegios que en el aquelarre se practicaban (Watson, 2019, pp. 61, 70).

Luciano Parinetto sugirió hace unos años que la interacción con los caníbales americanos y la circulación posterior de los relatos que daban cuenta de sus aborrecibles costumbres fue responsable de la transformación de la caza de brujas en un fenómeno de masas en Europa. Según este historiador italiano, las autoridades laicas y eclesiásticas del Viejo Mundo habrían hallado en América la confirmación de los principales supuestos de la demonología radical tardo-escolástica, pues ante sus ojos el Nuevo Mundo aparecía como un universo entero plagado de poblaciones entregadas al servicio del diablo, un sucedáneo perfecto de las comunidades brujeriles del Viejo Mundo, un descomunal y desmesurado sabbat. La estrategia de exterminio material de los colectivos que funcionaban como

objetivaciones terrenales de las fuerzas de Satán habría sido otra importación proveniente de América, repetidamente descrita por los misioneros como un territorio sobre el cual el demonio había asentado su dominio por milenios. Parinetto afirmó que este plan de aniquilación ideado para el territorio americano posiblemente inspiró tanto la masacre de San Bartolomé como la universalización de la caza de brujas (Parinetto, 1998, pp. 417-435). Aunque sugestiva, esta tesis choca irremediablemente con la tiranía de la cronología: mucho antes de 1492 el Occidente europeo se había embarcado en el exterminio de la brujería y había incorporado en el imaginario del sabbat la repulsiva figura de los brujos infanticidas y caníbales. Como sugiere Silvia Federici, es mucho más factible que ambas persecuciones, la de los demonólatras amerindios y la de los demonólatras europeos, respondieran simplemente a las mismas recetas, tácticas y protocolos que las autoridades laicas y eclesiásticas venían desde hacía siglos aplicando en las campañas de extirpación de la herejía (Federici, 2010, pp. 243, 310, 313). Siguiendo a Laura de Mello e Souza, es probable que más que de préstamos, procesos de occidentalización y esfuerzos de aculturación unidireccionales, quepa hablar, en este caso, de complejos procesos de circularidad cultural gracias a los cuales los macro-relatos en torno al caníbal americano y a la bruja europea se influenciaron mutuamente y se modificaron de manera espejada (de Mello e Souza, 1993, p. 43). Así, las reconstrucciones iconográficas de las decrepitas viejas caníbales tupinambás adquirieron muchas de las características de las brujas europeas y las descripciones de las antropófagas amerindias alteraron los códigos de representación de los aquelarres en el Viejo Mundo (Chicangana, 2005, p. 314).

El impacto del mito del caníbal americano sobre el discurso demonológico temprano-moderno es fácil de probar a partir de las múltiples referencias que encontramos en los textos canónicos del género. Quizás el ejemplo más extremo sea la reflexión de Pierre de Lancre en su *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons* de 1612, donde sugiere que el éxito de los misioneros cristianos en América y en Japón habían expulsado a los demonios de aquellas tierras exóticas. Por ello, muchos navegantes veían en alta mar hordas de diablos que retornaban a Europa para continuar con el

perverso plan que ya no podían seguir ejecutando en suelo americano: “como la devoción e instrucción de muchos buenos religiosos alejó a los demonios y a los malos ángeles de las Indias, del Japón y de otros lugares, éstos se lanzan ahora multitudinariamente sobre la Cristiandad [...]. Y de hecho, muchos ingleses, escoceses y otros viajeros que venían a comprar vino a esta ciudad de Burdeos, nos aseguraron haber visto durante sus travesías grandes bandadas de demonios en forma de hombres espantosos ingresando en el territorio de Francia”.¹ No era de extrañar, según de Lancre (1613), que las ceremonias de las brujas europeas —y en particular la antropofagia en el sabbat— se parecieran tanto a las de los diabólicos amerindios, pues era desde el Nuevo Mundo que los demonios invadían Europa con la intención de recuperar el poder y la influencia que habían perdido en América.

También resulta relativamente simple probar el proceso inverso: el impacto de la demonología radical europea sobre los discursos en torno a la figura del caníbal americano. En la edición de 1585 de su *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil*, Jean de Léry incorporó una descripción del sabbat brujeil europeo tomada de la *Démonomanie des sorciers* de Jean Bodin, cuya edición príncipe había visto la luz apenas cinco años antes. Este agregado no se encontraba en la versión original de 1578 (Leta, 2020, p. 174). Las similitudes entre ambas perversas asambleas —el festín caníbal amerindio y el sabbat brujeil europeo— le merecían al hugonote la siguiente reflexión: “considerando estas cosas concluí que el amo de unas era el amo de las otras, a saber, que las mujeres brasileñas y las brujas tenían como guía el mismo espíritu de Satán, pues ni la distancia entre los lugares ni la larga travesía a través del mar impiden a este padre de la mentira operar tanto aquí como allí sobre aquellos que le han sido entregados por el justo juicio

1 “Qui me fait croire que la devotion & bonne instruction de plusieurs bons religieux ayant chassé les Demons & mauvais Anges du pays des Indes, du Jappon & autres lieux, ils se sont iettez à foule en la Chrestienté [...] Et de faict plusieurs Anglois, Escossais & autres voyageurs venant querir des vins en cette ville de Bordeaulx, nous ont assevré auoir veu en leur voyage de grandes troupes de Demons en forme d'hommes espouventables passer en France” (de Lancre, 1613, p. 13).

de Dios”.² De Léry se había encontrado con un sabbat en plena selva sudamericana. El juego de fractales era, en este caso, particularmente complejo, pues Satán se copiaba a sí mismo y plagiaba sus propios diseños en una y otra margen del Atlántico, en un pionero ensayo de globalización y homogeneización cultural *avant-la-lettre*.

Particularmente impactante resulta la circularidad de motivos entre los mitos de la bruja y del caníbal en las fuentes visuales de la segunda mitad del siglo XVI. Es un hecho relativamente probado que el renacimiento de la iconografía de la brujería en Europa de 1570 en adelante fue un fenómeno derivado de la amplia circulación alcanzada por las imágenes que ilustraban el banquete caníbal en el Nuevo Mundo. Ello no implica que los artistas europeos interesados en representar el sabbat y el canibalismo de las brujas copiaran de manera servil los temas y motivos que hallaban en las crónicas americanas y en las imágenes que las ilustraban. La tradición visual gozaba de una considerable independencia. Ello resulta particularmente cierto en lo que respecta a los códigos de representación de la brujería europea, que de hecho fue en gran medida una invención de los artistas de la primera modernidad (Zika, 1997, p. 78). Pero no hay dudas de que la aterradora riqueza de detalles morbosos que se acumulaban en los artefactos literarios e iconográficos que reconstruían la fiesta antropófaga novomundana impactó en la imaginación de los pintores y grabadores del Viejo Mundo (Chicangana-Bayona y González Sawczuk, 2009, p. 519). Más aún si tomamos en consideración que con anterioridad a la década de 1570 son muy pocas las representaciones visuales del sabbat que se produjeron en Europa, como si a los artistas les interesara poco el tema o no supieran como abordarlo de manera acabada (Zika, 1993, pp. 390-391). Algunos ejemplos aislados permiten corroborar la huella que el mito del comehombre americano y las fuentes que habilitaron su circulación tuvieron sobre las formas y estrategias de representación del demonio en el espacio de civilización europeo. En la década de 1550, por caso, un anónimo pintor portugués

2 “Considerant di-ie ces choses i’ay conclu que le maistre des uns estoit le maistre des autres: assavoir que les femmes bresiliennes & les sorcieres par-deçà estoient conduites d’un mesme esprit de Satan: sans que la distance des lieux ny le long passage de la mer empesche ce pere de mensonge d’opperer ça & la en ceux que luy sont livrez per le iuste iugement de Dieu” (de Léry, 2003, p. 281).

representó al infierno como una gran cámara de torturas presidida por un Satán entronizado vestido con el traje de plumas característico de los tupinambás brasileños (Cañizares-Esguerra, 2008, p. 127). En algunos de los grabados que ilustran la *Rhetorica christiana* del franciscano Diego de Valadés, editada en Perugia en 1579, Satán aparece con un collar de calaveras a la manera de los indígenas devorahombres (Cañizares-Esguerra, 2008, p. 129).

La figura que mejor parece haber habilitado la conexión conceptual y visual entre los caníbales americanos y las brujas europeas fue el dios Cronos/Saturno, desnaturalizado padre caníbal que había devorado —con la excepción del pequeño Zeus/Júpiter— a todos y cada uno de sus hijos. No fue sino hasta la segunda mitad del siglo XVI que empezaron a surgir enlaces visuales entre la atroz dieta del aquelarre y Saturno. Charles Zika sostiene, de hecho, que con anterioridad no es posible encontrar representaciones visuales de brujas cocinando, masticando o comiendo carne humana. Este vacío no deja de resultar extraño dado que las referencias a la antropofagia brujeril y al canibalismo saturnino abundaban en los registros escritos de la época. En el sorprendentemente lento proceso de incorporación de la androfagia a la representación iconográfica de la brujería europea la figura del cruel Saturno parece haber jugado un rol de primer orden. Prueba de ello es la serie de grabados de las décadas de 1580 y 1590 producidos por el neerlandés Crispijn van de Passe el Viejo, el flamenco Johan Sadeler y el francés Henri Leroy. La popularidad de las representaciones visuales de los amerindios como caníbales salvajes sin dudas facilitó la convergencia que estamos describiendo (Zika, 1993, pp. 399-400; Zika, 2007, p. 218). Una figura compleja pero en extremo conocida como la de Saturno, plagada de alusiones a la ingestión de individuos de la propia especie y a formas extremas de mutilación sexual, facilitaba la representación de los convites sacrílegos y permitía situar más fácilmente a las brujas en el seno de los modelos iconográficos tradicionales (Zika, 1993, pp. 399-400). El Saturno mítico poseía para la civilización del Renacimiento una serie de siniestros rasgos distintivos: vejez, maldad, violencia y tiranía. Y estas particularidades también se proyectaban sobre sus hijos, los amenazantes colectivos de marginales que vivían bajo la atrabiliaria influencia de dicho planeta: los criminales, los mendigos,

los tullidos, los decrepitos, los indigentes y quienes practicaban oficios deshonorosos (Kwan, 2012, p. 509). Pero también, muy especialmente, los muertos, los magos y las brujas (Zika, 1993, p. 407).

Con anterioridad al siglo XV, la castración y el canibalismo, las herramientas a partir de las cuales el siniestro Saturno se había encaramado por un tiempo como amo indiscutido del cosmos, no recibieron demasiada atención por parte de los artistas plásticos. Pero la situación comenzó a cambiar a partir de entonces. Las alusiones a la agresión sexual y oral del dios se volvieron más frecuentes y pronunciadas. La acción de devorar a sus propios retoños pasó a simbolizar en este nuevo tipo de ilustraciones una forma de ejercer el poder despótica, sanguinaria e inclemente. En algunas escenas Saturno era mostrado clavando sus aguzados dientes en la tierna carne de sus víctimas. En el grabado *Saturno devora a sus hijos*, que el alemán Johann Ladenspelder produjo en 1548, el dios utiliza sus dientes para arrancar la piel del cuerpo de una criatura. El hecho de que además se lo representara montado sobre un chivo, símbolo del signo de Capricornio, parecía ya sugerir una ligazón entre esta salvaje divinidad y las brujas (Zika, 1993, pp. 410-411). Saturno se convirtió así en un ingrediente obligado a la hora de sentar las bases de los nuevos códigos visuales que requería la representación de la brujería diabólica, un tema que no poseía un lenguaje propio claramente establecido con anterioridad al siglo XVI. Durante la primera mitad de esta centuria muchos artistas recurrieron a la iconografía de Saturno para potenciar el horror que rodeaba el accionar de los modernos demonólatras. Pero aún faltaba incorporar escenas explícitas de canibalismo en la representación de las brujas y de sus rituales, y este paso se dará en la segunda mitad del *Cinquecento*. Fue, precisamente, la iconografía en torno al padre de Zeus la que ayudó a los artistas a integrar, legitimar y extender los significados asociados a las partes del cuerpo y a crear lazos con las representaciones contemporáneas de canibalismo (Zika, 1993, p. 418).

Con anterioridad a las décadas finales del siglo XVI prácticamente no se conocen ilustraciones en las que las brujas aparezcan elaborando o comiendo carne humana de manera explícita. La primera imagen inequívoca de brujas cocinando restos humanos parece ser la que ilustra el *Tractat von Bekannntnuß der Zauberer und Hexen* del jesuita

Peter Binsfeld, publicado en Múnich en 1591. Se trata de la traducción al alemán del célebre tratado demonológico que el obispo sufragáneo de Trier había publicado en latín dos años antes (Zika, 1993, p. 414). Pero sin dudas el ejemplo más claro y explícito del nuevo rol del dios caníbal entre los artistas del Renacimiento tardío es el grabado que Crispijn van de Passe el Viejo, por entonces instalado en la ciudad de Colonia, realizó entre fines de la década de 1580 y principios de la siguiente. Se trata de la obra titulada *Saturno y sus hijos*, parte de una serie dedicada a los siete dioses planetarios y a sus vástagos. El original aporte de Crispijn es la inclusión entre los descendientes del dios de dos grupos que no aparecen como tales en ninguna ilustración previa: las brujas europeas y los caníbales amerindios (Zika, 2007, p. 210). El grabado del neerlandés ejemplifica la manera en que los artistas del momento ligaban las actividades de las brujas con los más recientes relatos e imágenes relativos a la antropofagia americana (Zika, 2007, p. 212). En el extremo inferior derecho del grabado se observa una típica representación de amerindios caníbales. En el extremo inferior izquierdo, opuesto a la escena de canibalismo, aparece un nigromante vestido con una larga túnica y leyendo un grimorio. Al costado, un grupo de brujos practica una danza orgiástica. Otras tres mujeres vuelan por el aire. Nunca antes la adoración del demonio y la ingestión de carne humana en ambos continentes, en el Viejo y en el Nuevo, habían sido tan claramente conectadas como en esta obra artística. De Passe imaginaba a los nativos desnudos como la acabada encarnación del salvajismo al mismo tiempo que identificaba a las brujas y a los magos, los cultores populares y eruditos de la magia diabólica, como un estamento estrechamente asociado a los indios idólatras. Los adeptos a las distintas formas de las artes mágicas también conformaban un pueblo salvaje y caníbal que debía ser exterminado como los comehombres americanos. De esta manera los magos y especialmente las brujas hallaron una nueva identidad y un nuevo significado cultural en el tardío siglo XVI. Los demonílatras europeos ya no fueron prioritariamente asociados con los valdenses herejes, como era frecuente en el siglo XV, sino con los salvajes devoradores de hombres que pululaban al otro lado del Atlántico (Zika, 2007, p. 219).

La escena ideada por de Passe debió gustar mucho en aquellos años finales del siglo XVI pues existen al menos otras dos representaciones similares. La primera es un grabado del francés Henri Leroy del mismo período, copia del de Crispijn con algunas variaciones en los detalles. La segunda es un grabado de Johann Sadeler, que contiene diferencias más importantes. La relevancia de estas obras reside en la manera en que vinculaban sin ambigüedades a Saturno con las brujas europeas y los antropófagos americanos. La alusión al canibalismo incluía elementos muy comunes en los dibujos de aquel momento: la preparación de carne humana sobre una mesa de carnicero, la cocción de los trozos distribuidos sobre una parrilla y la presencia a la vera de una madre amamantando a un niño (Zika, 1993, p. 406). Como claramente se observa en la evolución de las imágenes que se fueron produciendo a lo largo del siglo XVI, la figura de la bruja se fue tornando más agresiva a medida que los artistas pusieron cada vez más énfasis en los aspectos destructivos y violentos de su accionar. La identificación de las brujas como hijas de Saturno y hermanas de los caníbales amerindios fue parte de este desarrollo, en particular gracias a la más horrenda de las prácticas asociadas al terrible dios: la manducación de sus propios hijos. Así como Saturno era el epítome del padre cruel y malvado, la bruja encarnaba a la madre perversa que no transgredía las leyes positivas sino los más básicos instintos de la naturaleza humana, habilitando en consecuencia la más horrible forma de antropofagia: la ingestión de sus propios niños (Zika, 2007, p. 231).³

Si grabados como los de de Passe, Sadeler y Leroy prueban la marcada influencia que el mito del caníbal amerindio tuvo sobre la representación visual de la brujería europea, la monumental colección de relatos de viaje profusamente ilustrados editada por Théodore de Bry nos permite reflexionar sobre el fenómeno exactamente contrario: el ascendiente que el estereotipo de la bruja tuvo sobre la representación de los nativos del Nuevo Mundo y, en especial, sobre la imagen de las ancianas aborígenes antropófagas.

3 En la Europa tardo-medieval y temprano-moderna, el epítome de la madre perversa que devora a sus propios retoños era María de Jerusalén, quien durante el sitio de la ciudad en el año 70 d.C. mató y comió a su hijo. Véase Price (2003, pp. 68-73, 83-85); Niremberg (2001, pp. 306-307).

Thédore de Bry fue un valón oriundo de Lieja que junto con sus hijos Johan Theodor y Johan Israel dio inicio en 1590 a la publicación de la serie titulada *Collectiones peregrinationum in Indiam orientalem et Indiam occidentalem*, que continuó hasta 1634, mucho después del fallecimiento de su iniciador (van Groesen, 2008; Bucher, 1981). La historia de la publicación de esta colosal colección de libros resulta particularmente compleja. Por de pronto, cabe trazar una división entre los trece volúmenes dedicados a América (*India Occidentalis*) y los trece centrados en África, la India y el Lejano Oriente (*India Orientalis*). El primer libro relativo al Nuevo Mundo fue editado en latín, alemán, francés e inglés. Pero los restantes vieron la luz en latín y en alemán, elecciones orientadas a satisfacer a los lectores católicos y protestantes respectivamente. Thédore de Bry, el inspirador de este gran emprendimiento, fue responsable de los siete primeros tomos dedicados a América (Quilligan, 2011, p. 11). En términos coloquiales los trece tomos dedicados al Nuevo Mundo se conocieron como “Grandes Viajes” mientras que “Pequeños Viajes” fue la etiqueta utilizada para referirse a las restantes travesías.

De particular interés para nuestro tema resulta *Americae Tertia Pars*, que de Bry publicó en 1592 en Frankfurt, la ciudad en la que se había instalado definitivamente luego de que su conversión al protestantismo tornara inviable su permanencia en los Países Bajos españoles. Este tercer volumen resulta especialmente trascendente porque está dedicado a los viajes y a la estadía de Hans Staden y de Jean de Léry en Brasil (Chicangana, 2005, p. 24). Fueron las ilustraciones contenidas en los libros editados por la familia de Bry las que realizaron un importante aporte a la circulación de motivos entre los mitos de la bruja y del caníbal. Las crónicas de Staden y de de Léry habían sido editadas originalmente con abundantes xilografías. Todas estas imágenes sirvieron de inspiración para los 20 grabados que Thédore de Bry incluyó en su propia edición de estos relatos (Bueno Jiménez, 2019, p. 210). Pero lo más destacado de este proceso creativo es que el oriundo de Lieja introdujo importantes cambios e innovaciones en los diseños originales, que no solo renovaron la propuesta iconográfica inicial sino que en ocasiones no se condecían con las descripciones de las costumbres tupíes recogidas en los textos que estaba ilustrando. Es en estas modificaciones donde podemos

observar el impacto que la iconografía de la brujería del Viejo Mundo tuvo sobre la representación del canibalismo del Nuevo (Chicangana, 2005, p. 27). De hecho, en contraposición con lo que se observa en los relatos de Staden y de Léry y en los dibujos que los acompañan, Théodore de Bry no ahorra recursos a la hora de convertir los convites antropófagos tupinambás en festivos encuentros de mujeres con evidentes semejanzas con el sabbat brujeil europeo (Myscofsky, 2007/2008, p. 51). Contraviniendo incluso lo recogido en las etnografías anteriores, que habían decodificado al canibalismo brasileño como parte de un complejo de prácticas rituales, en sus recreaciones de Bry pone en escena mujeres ávidas de carne humana gozosas de ingerir una vianda a la que a todas luces consideraban exquisita y deliciosa (Myscofsky, 2013, p. 48-51). El grabado que reconstruye el consumo de vísceras humanas muestra en el centro de la escena a nueve mujeres sentadas en ronda junto a sus hijos. Los pequeños aparecen comiendo un potaje elaborado con los intestinos de la víctima. Sobre un plato o bandeja, en el centro de la imagen, de Bry incluye una cabeza humana cortada. Si bien el grabado que estamos describiendo se inspiraba en uno anterior diseñado por Staden, cabe aclarar que el original no incluía el macabro detalle de la cabeza. Se trataba, pues, de un toque personal introducido por de Bry (Chicangana, 2005, pp. 39, 41).

Pero el grabado más innovador, sin dudas, era *Preparación y consumo de la carne humana asada en el moqué*. Para la reconstrucción de esta escena de Bry se tomó más libertades que lo usual y se distanció de manera más radical de las narraciones de Staden y de de Léry, que siempre habían insistido en el carácter ceremonial de la antropofagia tupinambá por oposición al mero consumo doméstico. En este grabado, por el contrario, los caníbales brasileños aparecen paladeando restos humanos con evidente glotonería y por puro placer gastronómico. La representación muestra a los tupíes mordiendo con avidez miembros inferiores y superiores, a un niño royendo una mano y a un grupo de ancianas chupándose los dedos impregnados de sangre y grasa (Chicangana, 2005, p. 46). La presencia en el grabado de tres viejas de horrible aspecto era una verdadera novedad iconográfica de Théodore de Bry, con la cual iba mucho más allá de lo que Staden había descrito en su libro (Bueno Jiménez, 2019, p. 22). Acentuaba el impacto visual el contraste que en el mismo dibujo provocaba la

presencia de una indígena joven de cuerpo firme y voluptuoso, con collares y pulseras que adornaban su desnudez y con una postura corporal entre distinguida y elegante. El artista buscaba sin dudas resaltar las diferencias entre esta joven aborigen y las tres viejas representadas sin atavíos ni ornamentos, con rostros poco atractivos, senos flácidos, pieles arrugadas y bocas sin dientes que vedaban la masticación de carne —permitiéndoles tan solo sorber la deliciosa grasa extraída de los cadáveres asados— (Chicangana, 2005, p. 49). Los pechos caídos eran, en el arte bajomedieval y renacentista, una de las características distintivas de las féminas maléficas, de las entidades monstruosas, de la representación alegórica de los vicios y de la imagen antropomorfizada de la muerte cadavérica (Bucher, 1981, p. 38). En el caso específico del lenguaje visual de la brujería cabe resaltar que en la primera mitad del siglo XVI tendió a predominar la imagen de la bruja joven, sensual y atractiva, mientras que en la segunda mitad fueron las mujeres de edad proveya y aspecto repugnante las que comenzaron a ocupar cada vez mayor espacio en las artes figurativas (Prado Rubio, 2019, p. 38). En las imágenes que en la misma época representaban a la Virgen María como madre lactante, sus senos pudorosos, pequeños y deserotizados, seguían una convención alejada del realismo, en agudo contraste con los pechos abyectos de las mujeres viles y maléficas (Price, 2001, p. 145). *Preparación y consumo de la carne humana* es la única ilustración en *Americae Tertia Pars* que incluyó ancianas decadentes con características idénticas a las que el imaginario europeo asignaba a las brujas satánicas (de Bry, 1992, p. 135). La iconografía en torno a los tupinambás antropófagos anterior a Théodore de Bry no incluía mujeres caducas. En las ediciones ilustradas de los relatos de Staden, Thevet y de Léry las viejas antropófagas estaban por completo ausentes (Chicangana, 2005, p. 57). De hecho, la presencia femenina era en extremo escasa en las ilustraciones previas a la década de 1550. En los dibujos que acompañaban la edición de las epístolas de Vesputio aparecían indias caníbales. Pero siempre eran jóvenes, alejadas de la figura de la vieja repulsiva (Chicangana, 2005, p. 58). Si en las artes visuales renacentistas las mujeres de edad avanzada y senos flácidos aparecían en las representaciones simbólicas de figuras negativamente connotadas, fue en las escenas de brujería donde las viejas desnudas alcanzaron una presencia más impactante.

Un claro ejemplo al respecto lo hallamos en la obra de Alberto Durero y de Hans Baldung (St. Clare, 2016, pp. 92-149; Owens, 2014, pp. 56-84; Hults, 2005, pp. 57-108). No resulta menor el detalle de que Etienne Delaune, discípulo de Durero, fuera a su vez maestro de Théodore de Bry (Chicangana, 2005, p. 72).

Conclusión: una arcaica globalización caníbal

En las influyentes imágenes que de Bry creó en su atelier, las desagradables carcamales brasileñas adoptaron los rasgos de las brujas europeas y al mismo tiempo, en un inevitable ejercicio de influencias recíprocas e irrefrenable circularidad cultural, revitalizaron la iconografía de la brujería en el Viejo Mundo. Prueba de ello son algunas de las imágenes que ilustran el *Compendium Maleficarum* de Francesco Maria Guazzo, una exitosa y sintética demonología que se publicó en Milán en 1608 (Stone, 2012, p. 92; Zika, 1997, p. 81; Federici, 2010, p. 311; Bueno Jiménez, 2019, p. 216). Guazzo pertenecía a la orden de San Ambrosio de Nemus, un instituto mendicante que en 1589 debió fusionarse con los barnabitas por orden del Papa Sixto V (Summers, 1988, p. 6). Como su título lo indica con inobjetable honestidad intelectual, el libro de Guazzo es un compendio que sin ninguna pretensión de originalidad resume, parafrasea e incluso reproduce literalmente extensos fragmentos de los ensayos demonológicos publicados con anterioridad. En función de esta carencia de ideas propias la contribución del *Compendium* a la mitología de la bruja caníbal no debe buscarse en el texto propiamente dicho sino en los grabados que profusamente ilustran el trabajo. El fraile dedica un capítulo completo del libro segundo a describir la manipulación que los brujos hacían de los restos cadavéricos para fabricar con ellos mortíferos preparados (Guaccio, 1626, p. 149). En la edición de 1608 este capítulo está ilustrado con un curioso grabado de autor anónimo que muestra a un brujo y a una bruja rostizando el cadáver de un pequeño. El cuerpo entero de la víctima, sin ningún desmembramiento aparente, se encuentra dispuesto de manera horizontal sobre una bandeja apoyada directamente sobre el fuego. El brujo arroja con un cucharón una suerte de salsa o aderezo sobre el cuerpo inerte.

En segundo plano, sobre el margen superior derecho del diseño, observamos otra maléfica pareja en tren de arrojar una criatura en un gigantesco caldero asentado sobre el fuego (Zika, 1997, p. 80). La utilización de un utensilio que servía para salsear piezas cárnicas durante los cocciones largas dejaba pocas dudas sobre las intenciones verdaderas de aquellos malvados: estaban preparando la cena. Ahora bien, lo sorprendente es que el capítulo en el que se encuentra esta ilustración en ningún momento hace referencia al canibalismo de las brujas. Todos los ejemplos incluidos en el apartado se refieren a la cocción de porciones cadavéricas pero con la intención de fabricar con ellas pócimas y bebedizos tóxicos. Como sea el caso, no caben dudas del gran aporte al robustecimiento de la asociación entre brujería y antropofagia que hizo una imagen tan revulsiva como la que estamos describiendo, en particular en aquellos que podían llegar a toparse con el dibujo sin haber leído previamente el contenido del tedioso capítulo que, como ya dijimos, no hace referencia alguna a la cuestión de la antropofagia. Resulta evidente la influencia que sobre el anónimo ilustrador de este capítulo del libro de Guazzo tuvieron las piezas iconográficas que en el medio siglo previo reconstruyeron episodios de antropofagia americanos, en particular los asociados a los tupinambás de la costa brasileña (Bueno Jiménez 216). Al decir de Charles Zika, es más que plausible que gracias a estas imágenes los lectores del *Compendium* de inmediato asociaran la brujería del Viejo Mundo con el canibalismo del Nuevo. Sin embargo, detectamos en el dibujo incluido en el tratado de Guazzo una sutil diferencia con los códigos de representación visual de las orgías caníbales amerindias. Mientras que en estas últimas lo usual era el despliegue de cadáveres descuartizados, en el *Compendium* el ilustrador eligió de manera categórica mostrar enteros los cuerpos de las pequeñas víctimas. El motivo de esta decisión trasciende cualquier requerimiento de corte estético: el grabador simplemente aspiraba a que quedara claro que lo que se estaba rostizando sobre las brasas era un niño asesinado. Lo mismo cabe decir de la pareja de brujas que, en segundo plano, arrojan a una enorme olla el cuerpo, también intacto, de otra criatura inmolada (Zika, 1997, pp. 79, 81). Se comprueba, una vez más, que la circularidad cultural y los préstamos cruzados de motivos iconográficos no implicaban que los ilustradores de la brujería

européa plagiaran de manera automática lo que observaban en las representaciones visuales del canibalismo americano. A uno y otro lado del Atlántico los artistas continuaban creando síntesis propias y adaptando los códigos de representación iconográfica a los escenarios específicos —europeo o americano— que deseaban evocar.

Para el momento en que Théodore de Bry publicó en Frankfurt el tercer volumen de sus *Grandes Viajes*, hacía tiempo ya que la caza de brujas europea había salido del letargo en el que vegetó durante las décadas centrales del siglo XVI. En la década de 1550, cuando Staden, Thevet y de Léry vivieron sus aventuras en las costas del Brasil, la represión judicial de la brujería languidecía, carente de vitalidad, en Europa. La situación había comenzado a cambiar de manera muy visible para la década de 1570 cuando Jean de Léry dio a la imprenta su interpretación de los acontecimientos. Finalmente, para la década de 1590, cuando el liejense Théodore de Bry editó su propia versión ilustrada de las andanzas de Staden y de de Léry, la caza de brujas ya había recuperado su saña inicial y se aprestaba, en las primeras décadas del siglo XVII, a traspasar todos los límites conocidos hasta entonces en materia represiva. Durante el descanso que los cazadores de brujas se tomaron en las décadas centrales del *Cinquecento*, los escritores y los artistas europeos terminaron de construir el mito del caníbal americano, llevando a su cénit un proceso que había comenzado en 1492 en las mismísimas carabelas colombinas.

Referencias bibliográficas

- Arens, W. (1981). *El mito del canibalismo: Antropología y antropofagia* (S. Mastrangelo, Trad.). Siglo XXI.
- Ambrisco, A. S. (1999). Cannibalism and cultural encounters in *Richard Coeur de Lion*. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 29(3), 499–528.
- Augeron, M. (2012). Célébrer les martyrs de la Guanabara: Rio de Janeiro, lieu de mémoire pour les communautés presbytériennes du Brésil. En M. Augeron, D. Poton, & B. Van Ruymbeke (Eds.), *Les huguenots et l'Atlantique* (Vol. 2, pp. 404–419). Les Indes savantes.
- Barthes, R. (1977). Lessons in writing. En S. Heath (Ed. & Trans.), *Image, music, text* (pp. 170–178). Hill and Wang.
- Behringer, W. (2004). *Witches and witch-hunts: A global history*. Polity Press.
- Bellamy, D. (2020). A “horrid way of feeding”: Pervasive, aggressive, repulsive cannibalism. *Exchanges*, 7(3), 65–89. <https://doi.org/10.31273/eirj.v7i3.456>
- Blurton, H. (2007). *Cannibalism in high medieval English literature*. Palgrave.
- Bucher, B. (1981). *Icon and conquest: A structural analysis of the illustrations of de Bry's Great Voyages*. University of Chicago Press.
- Bueno Jiménez, A. (2019). Imaginario gráfico de la antropofagia caribe y tupinambá (siglo XVI). *Boletín Americanista*, 79, 195–220. <https://revistes.ub.edu/index.php/BoletinAmericanista/article/view/27669/31127>
- Cañizares-Esguerra, J. (2008). *Católicos y puritanos en la colonización de América*. Marcial Pons.
- Charnock, R. S. (1866). Cannibalism in Europe. *Journal of the Anthropological Society of London*, 5, xxii–xxxii.
- Chicangana, Y. A. (2005). El festín antropofágico de los indios tupinambá en los grabados de Theodoro de Bry, 1592. *Fronteras*

- de la historia*, 10, 19–82. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7138112>
- Chicangana-Bayona, Y. A., & González Sawczuk, S. I. (2009). Bruxas e índias filhas de Saturno: arte, bruxaria e canibalismo. *Estudos Feministas*, 17(2), 507–526. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2009000200012>
- Clastres, H. (1972). Les beaux-frères ennemis: à propos du cannibalisme tupi-guarani. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6, 71–82.
- Combès, I. (1992). *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*. PUF.
- Combès, I. (2013). De luciferinos a canonizables: representaciones del canibalismo chiriguano. *Boletín Americanista*, 63(2), 127–141.
- Davis, N. Z. (2000). Cannibalism and knowledge. *Historiein*, 2, 13–30. <https://doi.org/10.12681/historein.109>
- de Bry, T. (1992). *Théâtre du Nouveau Monde*. En M. Bouyer & J. P. Duviols (Eds.), *Les Grands Voyages de Théodore de Bry*. Gallimard.
- de Certeau, M. (1988). Ethno-graphy: Speech, or the space of the other: Jean de Léry. En M. de Certeau (Ed.), *The writing of history* (T. Conley, Trans., pp. 209–243). Columbia University Press. (Trabajo original publicado en 1975)
- de Lancre, P. (1613). *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons, ou il est amplement traicté des sorciers, & de la sorcellerie*. Nicolas Buon.
- de Léry, J. (1585). *Histoire d'un voyage faict en la terre du Bresil, autrement dite Amerique*. Antoine Chupin.
- de Mello e Souza, L. (1993). *Inferno atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI–XVIII*. Companhia das Letras.
- Derrida, J. (1976). The violence of the letter: From Lévi-Strauss to Rousseau. En J. Derrida (Ed.), *Of grammatology* (G. C. Spivak, Trans., pp. 101–140). Johns Hopkins University Press. (Trabajo original publicado en 1974)
- Duclos, D. (1998). *The werewolf complex: America's fascination with violence*. Berg. (Trabajo original publicado en 1994)

- Duffy, E. M., & Metcalf, A. C. (2012). *The return of Hans Staden: A go-between in the Atlantic world*. Johns Hopkins University Press.
- Duker, A. A. (2014). The Protestant Israelites of Sancerre: Jean de Léry and the confessional demarcation of cannibalism. *Journal of Early Modern History*, 18(3), 255–286. <https://doi.org/10.1163/15700658-12342414>
- Estok, S. C. (2012). Cannibalism, ecocriticism, and portraying the journey. *CLCWeb*, 14(5), 3–9. <http://docs.lib.purdue.edu/clcweb/vol14/iss5/5>
- Federici, S. (2010). *Caliban y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (V. Hendel & L. S. Touza, Trans.). Traficantes de Sueños. (Trabajo original publicado en 2004)
- Fernandes, F. (1951). *A função social da guerra na sociedade tupinamba* (Tesis doctoral). Universidade de São Paulo.
- Forsyth, D. W. (1985). Three cheers for Hans Staden: The case for Brazilian cannibalism. *Ethnohistory*, 32(1), 17–36.
- Goldberg, H. (1997). Cannibalism in Iberian narrative: The dark side of gastronomy. *Bulletin of Hispanic Studies*, 74(1), 107–122.
- Greenblatt, S. (1991). *Marvellous possessions: The wonder of the New World*. University of Chicago Press.
- Guaccio, F. M. (1626). *Compendium maleficarum*. Collegium Ambrosiano Typographia.
- Guest, K. (2001). Introduction: Cannibalism and the boundaries of identity. En K. Guest (Ed.), *Eating their words: Cannibalism and the boundaries of cultural identity* (pp. 1–9). State University of New York Press.
- Hauer, S. R. (1980). Richard Coeur de Lion: Chevalier or cannibal? *Mississippi Folklore Register*, 14, 88–95.
- Heinemann, E. (2000). *Witches: A psychoanalytical exploration of the killing of women*. Free Association Books.
- Hults, L. C. (2005). *The witch as muse: Art, gender, and power in early modern Europe*. University of Pennsylvania Press.

- Jennings, W. (2011). The debate over Kai Tangata (Maori cannibalism): New perspectives from the correspondence of the Marists. *The Journal of the Polynesian Society*, 120(2), 129–147. <https://hdl.handle.net/10289/5870>
- Jiménez del Val, N. (2010). *Seeing cannibals: European colonial discourses on the Latin American other* (Tesis doctoral). Cardiff University.
- Kwan, N. (2012). Woodcuts and witches: Ulrich Molitor's *De lamiis et pythonicis mulieribus*, 1489–1669. *German History*, 30(4), 493–527. <https://doi.org/10.1093/gerhis/ghs077>
- Lestringant, F. (1980). Calvinistes et cannibales. Les écrits protestants sur le Brésil français (1555–1560). *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 126(1–2), 167–192.
- Lestringant, F. (1985). Tristes tropistes. Du Brésil à la France, une controverse à l'aube des guerres de religion. *Revue de l'histoire des religions*, 202(3), 267–294. <https://doi.org/10.3406/rhr.1985.2710>
- Lestringant, F. (Ed.). (1997). *Le Brésil d'André Thevet: Les singularités de la France Antarctique (1557)*. Chandeigne.
- Leta, M. (2020). Cannibal Basques: Magic, cannibalism and ethnography in the works of Pierre de Lancre. *Exchanges*, 7(2), 169–181. <https://doi.org/10.31273/eirj.v7i2.408>
- Lévi-Strauss, C. (1975). *Tristes tropiques* (J. Weightman & D. Weightman, Trans.). Atheneum. (Trabajo original publicado en 1955)
- Liebel, S. (2013). *Les Médées modernes: La cruauté féminine d'après les canards imprimés français (1574–1651)*. Presses Universitaires de Rennes. <https://books.openedition.org/pur/116538>
- Lindenbaum, S. (2004). Thinking about cannibalism. *Annual Review of Anthropology*, 33, 475–498. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.33.070203.143758>
- López García, J. (2009). Canibalismo siglo XXI. La actualidad popular de una vieja preocupación antropológica. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 64(1), 95–131. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2009.027>



- Macintosh, A. J. (1995). *A disturbing picture of the New World ("I is seen"): Tupinamba cannibalism, sixteenth-century printed representation and the martyr* (Tesis de maestría). The University of British Columbia.
- Martel, H. E. (2006). Hans Staden's captive soul: Identity, imperialism, and rumors of cannibalism in sixteenth-century Brazil. *Journal of World History*, 17(1), 51–69. <https://doi.org/10.1353/jwh.2006.0031>
- McDonald, N. (2004). Eating people and the alimentary logic of *Richard Coeur de Lion*. En N. McDonald (Ed.), *Pulp fictions of medieval England: Essays in popular romance* (pp. 124–150). Manchester University Press.
- McGinness, A. B. (2010, octubre). Christianity and cannibalism: Three European views of the Tupi in the spiritual conquest of Brazil, 1557–1563. *World History Connected*. <https://worldhistoryconnected.press.uiillinois.edu/7.3/mcginness.html>
- Métraux, A. (1928). *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupí-guaraní*. E. Leroux.
- Medway, G. J. (2001). *Lure of the sinister: The unnatural history of Satanism*. New York University Press.
- Melville, H. (1978). *Moby Dick* (Trad. s. d.). Bruguera. (Trabajo original publicado en 1967)
- Mouette, S. (1997). Les balbutiements de la colonisation française au Brésil (1524–1531). *Cahiers du Brésil Contemporain*, 32, 7–18. <http://www.revues.msh-paris.fr/vernumpub/02-Mouette.pdf>
- Myscofski, C. A. (2007/2008). Imagining cannibals: European encounters with native Brazilian women. *History of Religions*, 47(2/3), 142–155. https://digitalcommons.iwu.edu/religion_scholarship/19
- Myscofski, C. A. (2013). *Amazons, wives, nuns and witches: Women and the Catholic Church in colonial Brazil, 1500–1822*. University of Texas Press.
- Niremberg, D. (2001). *Comunidades de violencia: La persecución de las minorías en la Edad Media* (A. Cardona, Trad.). Península.

- Nagy, A. A. (2009). *Qui a peur du cannibale? Récits antiques d'anthropophages aux frontières de l'humanité*. Brepols.
- Owens, Y. (2014). The Saturnine history of Jews and witches. *Preternature*, 3(1), 56–84. <https://doi.org/10.5325/preternature.3.1.0056>
- Pagden, A. (1993). *European encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*. Yale University Press.
- Pancorvo, L. (2008). *El banquete humano: Una historia cultural del canibalismo*. Siglo XXI.
- Parinetto, L. (1998). *Streghe e potere: Il capitale e la persecuzione dei diversi*. Rusconi.
- Prado Rubio, E. (2019). Estereotipos referidos a la persecución inquisitorial de la brujería. *Aequitas*, 13, 13–38. <https://revistaaequitas.wordpress.com/wp-content/uploads/2019/04/aequitas-13-2019.pdf>
- Price, M. L. (2001). Bitter milk: The “Vasa Menstrualis” and the cannibal(ized) virgin. *College Literature*, 28(1), 144–154. <https://www.jstor.org/stable/25112565>
- Price, M. L. (2003). *Consuming passions: The uses of cannibalism in late medieval and early modern Europe*. Routledge.
- Quilligan, M. (2011). Theodor de Bry's voyages to the New and Old Worlds. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 41(1), 1–12. <https://doi.org/10.1215/10829636-2010-010>
- Radford, K. A. (2003). *Hannibal Lecter and the cannibal myth in twentieth-century Western literature* (Tesis doctoral). Université de Montréal.
- Rawson, C. (1999). Unspeakable rites: Cultural reticence and the cannibal question. *Social Research*, 66(1), 167–193. <http://www.jstor.org/stable/40971308>
- Robson, A. (1993). *Nightmare on your street*. Virgin.
- Roper, L. (1994). *Oedipus & the devil: Witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe*. Routledge.
- Roper, L. (2004). *Witch craze: Terror and fantasy in Baroque Germany*. Yale University Press.

- Scholz Williams, G. (1999). *Defining dominion: The discourses of magic and witchcraft in early modern France and Germany*. University of Michigan Press. (Trabajo original publicado en 1995)
- Shakespeare, W. (1993). *Complete works* (W. J. Craig, Ed.). Parragon.
- Silva Galdames, O. (1990). El mito de los comedores de carne humana en America. *Revista Chilena de Humanidades*, 11, 59–81.
- St. Clare, L. D. (2016). *As the crone flies: The imagery of women as flying witches in early modern Europe* (Tesis doctoral). University of Oklahoma.
- Stone, L. G. (2012). *Terrible crimes and wicked pleasures: Witches in the art of the sixteenth and seventeenth centuries*(Tesis doctoral). University of Toronto.
- Summers, M. (1988). Editor's introduction. En F. M. Guazzo, *Compendium maleficarum* (E. A. Ashwin, Trans., pp. v–xii). Dover. (Trabajo original publicado en 1929)
- Thomsen, C. W. (1987). "Man-eating" and the myths of the "New World": Anthropological, pictorial, and literary variants. En C. F. Graumann & S. Moscovici (Eds.), *Changing conceptions of conspiracy* (pp. 39–70). Springer-Verlag. <https://doi.org/10.1007/978-1-4612-4618-3>
- Tucker, G. R. (2011). The discovery of Germany in America: Hans Staden, Ulrich Schmidl, and the construction of a German identity. *Traversea*, 1, 26–45. <https://traversea.journal.library.uta.edu/index.php/traversea/issue/view/2>
- Valode, P. (2008). *Les grands explorateurs français: De Jacques Cartier à nos jours*. L'Archipel.
- van Groesen, M. (2008). *The representations of the overseas world in the De Bry collection of voyages, 1590–1634*. Brill.
- Vandenberg, V. (2014). *De chair et de sang: Images et pratiques du cannibalisme de l'Antiquité au Moyen Âge*. Presses universitaires de Rennes / Presses Universitaires François-Rabelais.
- Vidal, L. (2000). La présence française dans le Brésil colonial au XVIe siècle. *Cahiers des Amériques Latines*, 34, 17–38. <https://doi.org/10.4000/cal.6486>

- Viveiros de Castro, E. (1986). *Araweté: Os deuses canibais*. Jorge Zahar Editor / ANPOCS.
- Wanegffelen, T. (1998). Rio ou la vraie Réforme. En *Aux temps modernes: Naissance du Brésil. Actes du colloque franco-brésilien de l'Université de Sorbonne IV, 4 et 5 mars 1997* (pp. 161–175). Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.
- Watson, K. L. (2015). *Insatiable appetites: Imperial encounters with cannibals in the North Atlantic world*. New York University Press.
- Watson, K. L. (2019). Sex and cannibalism: The politics of carnal relations between Europeans and American “Anthropophagites” in the Caribbean and Mexico. En R. B. Herrmann (Ed.), *To feast on us as their prey: Cannibalism and the early modern Atlantic* (pp. 59–80). University of Arkansas Press.
- Whatley, J. (1984). Food and the limits of civility: The testimony of Jean de Léry. *Sixteenth Century Journal*, 15(4), 387–400. <https://doi.org/10.2307/2540357>
- Whatley, J. (1992). Introduction. En J. de Léry, *History of a voyage to the land of Brazil, otherwise called America* (J. Whatley, Ed. & Trans., pp. xv–xliii). University of California Press.
- Whitehead, N. L. (2000). Hans Staden and the cultural politics of cannibalism. *Hispanic American Historical Review*, 80(4), 721–751. <https://doi.org/10.1215/00182168-80-4-721>
- Whitehead, N. L., & Harbsmeir, M. (2008). Introduction. En *Hans Staden's true history: An account of cannibal captivity in Brazil* (N. L. Whitehead & M. Harbsmeir, Eds. & Trans., pp. xv–civ). Duke University Press.
- Willis, D. (1995). *Malevolent nurture: Witch-hunting and maternal power in early modern England*. Cornell University Press.
- Zika, C. (1993). Les parties du corps. Saturne et le cannibalisme: représentations visuelles des assemblées des sorcières au XVIIe siècle. En N. Jacques-Chaquin & M. Preáud (Eds.), *Le sabbat des sorciers, XVe–XVIIIe siècles* (pp. 389–418). Jérôme Millon.

- Zika, C. (1997). Cannibalism and witchcraft in early modern Europe: Reading the visual images. *History Workshop Journal*, 44(1), 77–105. <https://doi.org/10.1093/hwj/1997.44.77>
- Zika, C. (2007). *The appearance of witchcraft: Print and visual culture in sixteenth-century Europe*. Routledge.