

Eugenia Ortiz Gambetta

Hambre, canibalismo y Corpus Christi en el discurso colonial del Río de la Plata

Mataron a Solís, al factor Marquina, al contador Alarcón, y a otras seis personas, a quienes cortaron las cabezas, manos y pies, y asando los cuerpos enteros se los comían con horrenda humanidad. (Pedro de Ángelis)¹

1 La horrenda humanidad

En el año 2017, *Cadáver exquisito*, de la argentina Agustina Bazterrica, ganó el prestigioso premio Clarín de Novela. La ficción plantea una distopía en la que un virus infecta a todos los animales domésticos y de granja y, para evitar el contagio, se prohíbe su consumo y se los aniquila progresivamente. Para responder a la demanda de carne de la población, se comienza a consumir humanos, a quienes se los mejora genéticamente y se los cría como ganado. El relato distópico contemporáneo es significativo: presenta proyectivamente la realidad de una pandemia, las medidas y resoluciones aplicadas frente a la amenaza de un virus, por un lado; cuestiona los abusos y el maltrato animal en el sistema de producción local de carne, por el otro. Pero, especialmente, la novela aborda temas recurrentes en el sistema literario rioplatense: la carne, el hambre, el canibalismo. Desde las crónicas de la conquista, pasando por el cuento “El matadero” (1838–1840) de Esteban Echeverría, “El hambre” (1950) de Manuel Mujica Láinez hasta *El entenado* (1983) de Juan José Saer, por mencionar algunos hitos, estos asuntos conforman una metáfora general de las proyecciones fracasadas de la región.

Los textos coloniales rioplatenses relatan episodios de hambre y canibalismo. La particularidad es que allí la antropofagia no es una práctica exclusiva de los indígenas. Junto con estos sucesos, también se habla de rituales y símbolos de fe, como la eucaristía, un sacramento que para el creyente no es otra cosa que comer el cuerpo y la sangre de Cristo. Abordados mediante los recursos de una ‘retórica del infortunio’, al decir de Carneiro (2015), estos temas son frecuentes y se muestran contrapuestos y disociados. La narración de infortunios y naufragios en los textos coloniales bus-

¹ El episodio de la muerte de Juan Díaz de Solís (1470–1516), el primer europeo en reconocer las costas del Río de la Plata (al que llamaron Mar Dulce o Río de Solís) es narrado de esta forma por Pedro de Ángelis, en sus notas a la edición de la *Historia argentina del descubrimiento, población y conquista de las provincias del Río de la Plata* (conocida como *La Argentina manuscrita*) de Ruy Díaz de Guzmán (1612/1835).

caba, como en el testimonio de Cabeza de Vaca y su periplo en la Florida, “informar y convencer” (Molloy 1987, 425) a la autoridad real, cuando no se había logrado la premisa de “conquistar y gobernar” (Molloy 1987, 425–426). Pero, a su vez, estas crónicas frustradas buscaban

ser una eficaz admonición, moviendo el miedo e inculcando la vulnerabilidad en tiempos de expansión violenta; enlazan un recordatorio de la muerte a una censura de vicios y alabanzas de virtudes, encarnadas en personajes [...] puestos a prueba en situaciones de máxima precariedad, mostrando al lector la correlación entre su comportamiento en la tierra y la salvación de la vida eterna. (Carneiro 2015, 21)

La narración de hechos desafortunados también apunta a la reconvencción moral, ya que estos se interpretaban como castigos divinos o consecuencias directas del desequilibrio ético de las empresas conquistadoras. La ambición desmedida, la avaricia, la audacia fueron denunciadas por varios cronistas. A su vez, todas estas adversidades y el recuento de vicios que las originaban eran interpretadas como formas de la ‘pedagogía divina’ para persuadir las conciencias de lectores y exploradores. Esta codificación retórica, por demás, muestra también debates filosófico-teológicos implícitos del momento, en los que se ponía en juego la idea clásica de ‘fortuna’ y su tensa relación con la ‘providencia divina’.²

El concepto de ‘discurso colonial rioplatense’ considerado aquí refiere a diversos documentos, crónicas y poemas sobre la conquista que tuvieron especial impacto en la simbología y la cultura local.³ Considero como corpus homologable un grupo de textos de los siglos XVI y XVII: el *Derrotero y viaje a España y las Indias* (1554) de Ulrich Schmidl, los *Comentarios* dictados por Álvar Núñez Cabeza de Vaca (1555), el “Romance elegíaco” (c. 1560) de Luis de Miranda, *Argentina y conquista del Río de la Plata* (1602) de Martín del Barco Centenera, y la *Historia argentina del descubrimiento, población y conquista de las provincias del Río de la Plata* (conocida como *La Argentina manuscrita*, 1612) de Ruy Díaz de Guzmán. Casi todos estos textos refieren los episodios de hambruna vividos durante la primera fundación de Buenos Aires, en 1536, o en la zona platense, y se detienen en la descripción de la costumbre de comer carne humana de diversos pueblos indígenas, identificados alternativamente como carios, chiriguano, tupís o guaraníes. A excepción del poema de Miranda, también describen costumbres indígenas en cuanto a alimentación, orden social y rituales.

El canibalismo ha sido revisado en las últimas décadas por distintos ámbitos disciplinares. Desde el trabajo de Arens (1979) hasta la mirada de Jaúregui (2008) con su enfoque en los estudios culturales, pasando por Avramescu (2011) existe una larga lista de referentes y revisionistas del asunto. El canibalismo ha sido cuestionado, sobre todo, como costumbre o práctica fáctica y comprobable; se ha asumido, desde

² Ver la persistencia del concepto ‘fortuna’ y su cuestionada compatibilidad con el cristianismo en Carneiro 2015, 15–18.

³ Sobre el concepto y los debates entorno al sintagma ‘discurso colonial’ ver Bolaños/Verdesio 2001.

los discursos coloniales, por ejemplo, como una huella enunciativa de la subjetividad del colonizador y la construcción de la otredad, o como un elemento más del imaginario europeo de los siglos XV–XVII.⁴ Pero, más allá de los textos que narran esta supuesta costumbre, el canibalismo “hace parte fundamental del archivo de metáforas de identidad latinoamericana” (Jáuregui 2003, 15), y este es el horizonte de lectura que se busca completar aquí.

‘Hambre’, ‘canibalismo’ y ‘eucaristía’ hacen referencia al alimento o la nutrición (física, simbólica y espiritual), pero en distintos textos, y de manera aleatoria, estos conceptos pueden pertenecer a diversas isotopías (cf. Greimas 1970), emplazadas en un discurso a veces admonitorio y otras veces, benevolente. El canibalismo y el hambre se presentan con cierta disociación cuando se yuxtaponen con los rituales eucarísticos aludidos. La configuración de este mapa de sentidos se completa mediante los usos retóricos morales y religiosos entorno a los hechos narrados, y especialmente, en la construcción de los juicios de valor emplazados en los ejes deónticos de lo prohibido y lo permitido.

2 El discurso admonitorio: lo prohibido

Como los monstruos y criaturas fantásticas, el canibalismo forma parte del imaginario cultural europeo. Al decir de Aínsa (1998), durante los siglos de exploraciones, se activan las proyecciones utópicas de este imaginario sobre el territorio americano. Ese discurso utópico, junto a la tradición mitológica clásica y cristiana y, sobre todo, bajo la influencia de la tradición libresco de *Il Millione* (1298) de Marco Polo, *El libro de las maravillas* (1355) de Mandeville, e *Imago Mundi* (1410), de Pierre D’Ailly (cf. Aínsa 1998, 53–55), configuran el mapa mental de la conquista. En estos relatos de viajes medievales, por ejemplo, se hace referencia a los caníbales o los cinéfalos antropófagos, que ya formaban parte de la cultura clásica. Estas criaturas fantásticas del imaginario se actualizaron en los textos de las expediciones, desde la primera carta de Colón en adelante.⁵

Las crónicas sobre los primeros viajes a la cuenca del Plata también incluyen descripciones de costumbres caníbales de los indígenas y se engarzan en el tradicional discurso admonitorio sobre el asunto, pero varían de acuerdo a las funciones pragmáticas de cada relato. Así, los *Comentarios* de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca⁶, trascritos

⁴ Ver los trabajos de Hallpike 2018 y de Petrey 2005 que reconsideran los aportes y los sesgos del trabajo de Arens 1979.

⁵ Para una aproximación del canibalismo y los debates intelectuales entorno a este tema en Occidente, ver Arens 1979, Lestringant 1994, Avramescu 2011, Jáuregui 2008, Castro-Klarén 1991. Para ahondar en la construcción de lo maravilloso y las proyecciones utópicas en América como justificación del colonialismo, ver Greenblatt 1991 y Aínsa 2008.

⁶ Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, después de su expedición a la Florida, fue nombrado como segundo adelantado del Río de la Plata. En 1540 emprendió la travesía a Asunción, por entonces, capital de la gobernación. Al llegar a la ciudad, se enfrentó con los españoles que, dirigidos por Domingo Martínez

por su secretario, Pero Hernández, refieren varias costumbres de los guaraníes: “en sus casas muchos papagayos y tienen ocupada muy gran tierra, y todo es una lengua, los cuales comen carne humana, así de indios sus enemigos con quien tienen guerra, como de cristianos, y aun ellos mismos se comen unos a otros” (CV, 170). La domesticación de aves, la lengua que compartían muchas tribus y una antropofagia ritual que va progresando narrativamente en su alcance (enemigos, cristianos y pares) aparecen aquí puestas en el mismo nivel de registro. El relato caníbal se presenta desafectivizado. El cronista no alude a la antropofagia como una amenaza real en un primer momento, tal como sucede en los testimonios de José de Anchieta, en los de Hans Staden o Jean de Léry, por ejemplo, cuyos textos y grabados en las ediciones de Theodor de Bry y Levinus Hulsius alimentaron el imaginario caníbal de los indios tupís.⁷ Estas costumbres se presentan, más bien, como un modo de vida que debía condenarse y erradicarse.

Así es como el escribiente de Cabeza de Vaca menciona la labor que realizan los españoles entre los guaraníes para que dejaran sus costumbres y abrazaran la fe:

[...] y mandó juntar todos los indios naturales vasallos de Su Majestad, y así juntos delante y en presencia de los religiosos y clérigos les hizo su parlamento diciéndoles como Su Magestad lo había enviado a los favorecer y dar a entender como habían de venir en conocimiento de Dios y ser cristianos por la doctrina y enseñamiento de los religiosos y clérigos [...]. Y allende de esto les fue dicho y amonestado que *se apartasen de comer carne humana*, por el grave pecado y ofensa que en ello hacían a Dios, y los religiosos y clérigos se lo dijeron y amonestaron, y para les dar contentamiento les dio e repartió muchos rescates. (CV, 198)⁸

El discurso admonitorio utiliza las formas retóricas del horror e incluye la fruición y la fascinación, las que codifican el ‘placer mental’ o el ‘deleite áspero’, para que las acciones dolorosas movieran “en el espectador o lector temor y conmiseración” (Carneiro 2015, 23). Así, las narraciones de los rituales caníbales guaraníes contienen una acumulación de imágenes crueles e impactantes. Se describen los modos de golpear a la víctima, la preparación del cautivo al que se lo engordaba y se le ofrecía todos los placeres antes de matarlo, la presencia de niños y ancianas en el ritual. El sexo, los bailes y la alegría de la fiesta son parte de los preparativos también (cf. CV, 198), y todo esto configura un escenario de crueldad y alevosía, un gozo premeditado que expone un acto sin posibilidades de justificación moral. El canibalismo no es aquí una acción

de Irala, no querían aceptar al gobernador nombrado por la corte. De esta manera, comenzó una división de la sociedad asunceña entre leales y comuneros. En 1542 asumió el cargo de gobernador. En 1544 sufrió una sublevación de una parte de la población y fue enviado a España acusado con varios cargos. Los textos de Cabeza de Vaca a partir de la edición de 1906 serán indicados, a partir de aquí, con las siglas CV y número de página.

⁷ El texto *Warhaftige Historia und beschreibung eyner landtschafft der Wilnen Nacketen Grimmigen Menschfresser Leuthen in der Newenwelt America* fue editado por primera vez en 1557. Para un vínculo entre los relatos de Staden y Léry, ver la contribución de Frank Lestringant en este volumen.

⁸ El resaltado es nuestro.

impulsiva en el fragor de la batalla o un estado individual y excepcional de conciencia, sino una costumbre instalada y de alcances comunitarios:

Esta generación de los guaraníes [...] comen carne humana de otras generaciones que tienen por enemigos, cuando tienen guerra unos con otros, y siendo de esta generación, si los captivan en las guerras trenlos a sus pueblos y con ellos hacen grandes placeres y regocijos bailando y cantando, lo cual dura hasta que el captivo está gordo porque luego que lo captivan lo ponen a engordar y le dan todo cuanto quiere a comer, y a sus mismas mujeres e hijas para que haya con ellas sus placeres, [...] y en estando gordo son los placeres, bayles e cantos muy mayores, [...] y un indio, el que es tenido por más valiente entre ellos, toma una espada de palo en las manos, que la llaman los indios macana, y sacanlo en una plaza y allí le hacen bailar una hora y desque ha baylado llega e le da en los lomos con ambas las manos vn golpe, e otro en las espinillas para derribarle, [...] y en fin, al cabo lo derriban y luego los niños llegan con sus hachuelas y primero el mayor de ellos o el hijo del principal y danle con ellas en la cabeza tantos golpes hasta que le hacen saltar la sangre. [...] y luego como es muerto, el que le da el primer golpe toma el nombre del muerto [...] Y luego las viejas lo despedezan y cuecen en sus ollas y reparten entre sí, y lo comen y tienen lo por cosa muy buena comer de él. Y de allí adelante tornan a sus bayles e placeres, los quales duran por otros muchos días. (CV, 198–200)

En los *Comentarios*, además, no solo se condena el canibalismo guaraní, sino también a Domingo Martínez de Irala, el enemigo político de Cabeza de Vaca, a quien se denuncia por haber permitido a un grupo de indios conversos comerse a sus enemigos, solo para conseguir su alianza y favor (CV, 357–358). La insistencia en las prácticas caníbales y su inmoralidad intrínseca busca persuadir sobre la necesidad perentoria de la evangelización de los guaraníes, “no permitiendo que estén más tiempo en las tinieblas y ceguedad y tiranía del demonio” (CV, 149). De esta manera, detenerse en el canibalismo funciona discursivamente como justificación de la conquista, como sucedió con la esclavitud planteada en el primer viaje de Colón, tal como señala Arens (cf. Arens 1979, 53). Pero también en este caso es utilizado para denunciar la situación política del Paraguay. Asociar el canibalismo con lo demoníaco refuerza, asimismo, la estrategia de defensa de la autoridad de Cabeza de Vaca y de su misión de apoyo a los vasallos leales al Rey. En suma, la fidelidad a la corona y la oposición a los ‘comuneros’, rebeldes a la autoridad regia, también tenía una relación de identidad con la evangelización. Luchar contra Irala es combatir el canibalismo y el paganismo, y así “recoger con grande clemencia y amor, y con costumbres cristianas y leyes sanctas y piadosas tantas gentes como Dios va sacando a luz del Evangelio Jesucristo” (CV, 149).

En el relato del viajero alemán Ulrich Schmidl, miembro de la expedición de Pedro de Mendoza al Río de la Plata en 1536, se describen rituales caníbales de los tupís de Brasil, a quienes el cronista emparenta con los carios del Paraguay:⁹ “estos tupis hablan un idioma igual al de los carios, [pero] hay una pequeña diferencia

⁹ Sobre las nomenclaturas erráticas de Schmidl, ver El Jaber 2016, 25. Las siglas que se utilizarán para citar este autor, desde la edición de 2016, serán SCH.

entre ambos en cuanto a la lengua” (SCH, 113). El viajero es sobrio en sus observaciones y descripciones, pero hace referencia también a los desbordes de los rituales antropófagos:

Los Tupís comen a sus enemigos, los unos a los otros [...] cuando vencen a su enemigo, los traen entonces a su lugar [...] cuando se quiere matar a él, al prisionero o esclavo, se le hace también lo mismo y se le ofrece un gran festiva [...] y mientras este prisionero yace preso, se le da cuanto él pide [...] sea una mujer, para que tenga que hacer con ella, esa se le da o cualquier comida, la que su corazón desea, hasta que llegue la hora en la que debe morir [...] estos Tupís no tienen otro solaz que guerrear, comer y beber y estar borrachos días y noche y bailar. (SCH, 113)

En su relato se repiten las características del ritual festivo, la preparación de la víctima y el ambiente de borrachera y bailes. Sin embargo, Schmidl va presentando paulatinamente el canibalismo como una amenaza real, por ejemplo, cuando dos de sus compañeros, cansados y hambrientos, no quieren seguir una expedición junto a él y “ni bien pudieron llegar al pueblo, fueron muertos y comidos. Dios les sea clemente y a nosotros todos, amén” (SCH, 114). Esta escena plantea dos temores recurrentes de los cronistas rioplatenses: no comer y ser comido. Como sugiere el narrador, en esas expediciones, detener la marcha para alimentarse implicaba convertirse en alimento (SCH, 115).

Después de hablar de la costumbre antropófaga de los tupíes, Schmidl relata la escasez de alimento y, como Cabeza de Vaca en *Naufragios*, enumera los ingredientes de su dieta básica: miel, raíces y cardos. Cazar animales salvajes era imprudente, “pues no teníamos la demora suficiente” (SCH, 115), y podían ser alcanzados por los tupíes enemigos. Escapando de ellos, sin embargo, encontraron otra amenaza, unas víboras que se encontraban en el río Uruguay que también comían carne humana:

estas víboras matan a los indios y comen también venados y antas y otros animales salvajes más [...] esta víbora o serpiente viene nadando entonces bajo el agua hacia donde está el hombre o el animal salvaje [...] pega su cola alrededor de las piernas o el cuerpo del hombre [...] y los arrastra con ella bajo el agua y los ahoga y se los come. (SCH, 116)

La escasez de alimento y la posibilidad de convertirse en tal develan la precariedad de los europeos atravesando una naturaleza desconocida, con pocos bastimentos y nulo conocimiento, para quienes el temido canibalismo no era solo una amenaza a la supervivencia, sino la manifestación evidente de la lucha espiritual entre el bien y el mal.

La antropofagia era considerada un signo de posesión demoníaca en personas y animales, como el caso de la serpiente que una tribu encerraban en una cabaña y a la cual adoraba, tal como relata Ruy Díaz de Guzmán en la *Argentina*: “los naturales de aquel partido que hacían a esta serpiente adoración, en quien entraba el demonio, les hablaba y respondía, la cual sustentaban solo con carne humana de los que en las guerras que unos a otros se hacían, procurando haber siempre cautivos que traer y dar

a comer a este monstruo” (*DG*, 215).¹⁰ De esta forma, la identificación entre animales y hombres antropófagos y su influencia demoníaca se asocia a lo abominable, al igual que otras costumbres y vicios.

3 El discurso benevolente: lo permitido

Los textos que narran la costumbre canibal de los indígenas dan cuenta también de la hambruna durante la primera fundación de Buenos Aires. Casi todos los relatos sobre el emplazamiento del fuerte en 1536 coinciden en listar los alimentos que los europeos iban comiendo para subsistir, en medio del bloqueo de los indígenas de la zona. La enumeración degradante, así, es una anticipación del canibalismo entre europeos. Esto se menciona en el “Romance elegíaco” de Luis de Miranda: “Las viandas más usadas / eran cardos que buscaban [...] / El estiércol y las heces / que algunos no digerían, / muchos tristes los comían, / que era espanto” (*LM*, 181).¹¹ Similar degradación aparece en Schmidl: “fue tal la pena y el desastre que no bastaron ni ratas ni ratones, víboras ni otras sabandijas; también los zapatos y cueros, todo tuvo que ser comido” (*SCH*, 16) y en el poema de Barco Centenera.¹²

De todas formas, la escasez de comida y el hambre tienen una explicación ética y providencialista. En el contexto de la primera fundación de Buenos Aires, la causa del hambre se asocia a la *hybris* de los capitanes Ayolas, Salazar y Medrano que mandaron a matar injustamente a Juan de Osorio, ya que lo consideraban una amenaza para la autoridad del adelantado, Pedro de Mendoza, que estaba enfermo. Barco Centenera, asumiendo su voz de autoridad espiritual, da reiteradas explicaciones sobre el asunto:

Fue causa, según dicen, esta muerte
tan fuera de razón, contra justicia,
del funesto suceso, horrible y fuerte
del pobre don Pedro y su milicia.

¹⁰ Las siglas para hacer referencia a *Argentina* de Díaz de Guzmán (ed. 2012) será *DG*; para el “Romance elegíaco” de Miranda (ed. 2014), *LM*; para *La Argentina* de Barco Centenera (ed. 2021), *BC*.

¹¹ El poema del sacerdote Miranda se incluye junto con el documento donde se hace la lista de españoles que acompañaron a Pedro de Mendoza al Río de la Plata (Archivo de Indias, Patronato 29, tomo 14.2) y después de la carta que escribe Francisco Ortiz a Juan de Ovando, presidente del Real Consejo de Indias (c. 1560), casi veinticinco años después del desembarco. Esta pieza también tiene una misión política ya que Miranda se encontraba del bando de los leales y en oposición a Martínez de Irala y sus pretensiones de seguir gobernando Asunción a espaldas de la voluntad de la Corona (cf. Tieffemberg 2014, 18–29).

¹² Así refiere el arcadiano su incursión en nuevos sabores, sin evitar cierto tono irónico: “Culebras quien hallaba era dichoso, / y de padres y hermanos invidiado. / Lagartijas pequeñas yo bien oso / decir que las / comí, mal de mi grado. / Y sé que me hallaba deseoso / de tener abundancia, que probado, / su sabor ricamente me sabía, / y más que de cabritos parecía. [...] / y aunque faltaba aceite y vino anejo, / la gran hambre prestaba salmorejo” (*BC*, 188).

que echada esta invidiosa y cruda suerte
 con tanta cobardía y tal malicia,
 comenzó a castigarle Dios el armada
 con un grave castigo y cruda espada.
 (BC, 134)

El punto extremo de la enumeración degradante de alimento es, sin duda, la antropofagia entre españoles. Diversos testimonios hacen referencia a cómo se comía la carne de los ahorcados intramuros:

Allegó la cosa a tanto
 que como en Jerusalén,
 la carne del hombre también
 la comieron.
 Las cosas que allí se vieron,
 no se han visto en escritura.
 ¡Comer la propia asadura
 de su hermano! ¡Oh, juicio soberano
 que notó nuestra avaricia
 y vio la recta justicia
 que allí obraste!
 A todos nos derribaste
 la soberbia por tal modo
 que era nuestra casa y lodo
 todo uno.
 Pocos fueron o ninguno
 que no se viese citado,
 sentenciado y emplazado
 de la muerte [...].
 (LM, 182)

Cada relato del canibalismo entre españoles está acompañado por la explicación correspondiente: lo que sucedió fue una consecuencia de la ambición y la traición entre compatriotas. La referencia libresca a lo sucedido en la Jerusalén de Tito y Vespasiano, que aparece en Miranda (*LM*, 181), en Díaz de Guzmán (*DG*, 146) y también en la carta de Isabel de Guevara (1556/1877), es un recurso para encontrar modelos de escritura para narrar lo abyecto. Las referencias de que el pueblo de Dios había vivido situaciones similares parecieran ser un recurso de atenuación moral ante la corona o el lector culto europeo. Esos modelos, sin embargo, no mitigan el conflicto del testimonio en primera persona de estos hechos (“Las cosas que allí se vieron, / no se han visto en escritura”, *LM*, 181; “La cosa al extremo hubo llegado / que carne humana vi que se comía”, *BC*, 189).¹³ El canibalismo de europeos no es, entonces, el mismo

¹³ Según Tieffemberg, “La toma de la ciudad de Jerusalén llevada a cabo por Tito en el año 70 d. C. para sofocar el violento levantamiento que, desde hacía cuatro años, agitaba a Judea, constituyó el

canibalismo que el de los indígenas en la mayoría de estos textos. Las diferencias se presentan de manera clara, aunque ambas experiencias son narradas como actos de horror. Unos comieron carne humana por necesidad y otros, por influencia demoníaca, en rituales premeditados y placenteros.

El canibalismo por necesidad de los españoles tuvo un tratamiento oficial, la Real Cédula del 20 de noviembre de 1539, en la que el Rey le otorgaba perdón a aquellos cristianos que “por necesidad, comieron carne humana” (SCH, 168). El documento revela dos peligros: la dispersión de las expediciones al Río de la Plata y la pagанизación de los conquistadores. Ahí se señala que los españoles que habían pasado a vivir entre indios, a causa de la falta de alimento, estaban en grave peligro espiritual: “algunos de ellos se mueren sin confesarse ni recibir los sacramentos y pasan la vida los que viven como árabes sin oír los divinos oficios” (SCH, 168). Por este motivo, se les anima a volver al real. Se les promete además que no serían sometidos a juicio ni a pena: “los remitimos y perdonamos cualquier cargo, culpa y pena en que por ello hayan caído e incurrido” (SCH, 169). La absolución cívico-espiritual se convierte en esta cédula en un acto performático y estratégico.

En el poema épico de Barco Centenera, por su parte, hay una novedosa explicación del origen de la antropofagia de guaraníes y españoles. Según este, el canibalismo está presente no sólo en la tradición judeo-cristiana, sino también en la historia de España. El arcediano de la iglesia de Asunción presenta la costumbre de los guaraníes desde la descripción del canto I: “en que se trata del origen de los chiriguano o guaraníes, gente que come carne humana” (BC, 89). En el canto III dice que fueron dejando este hábito porque habían sido infectados por una peste causada por consumir españoles:

Ya no comen aquestos carne humana,
si no es por exquisitos accidentes
en guerra y conquistas con paganos,
empero no de carne de cristianos.

Una pestilencia grande hubo venido
de que muchos guaraníes se murieron.
que carne de cristianos han comido
la peste les sucede, atribuyeron.

También por desabrida aborrecido
la tienen, según muchos me dijeron;
que más le sabe carne de un pagano
que no la de español o castellano.
(BC, 120–121)

cuerpo principal del relato del historiador Flavio Josefo en *De bello Iudaico*, también conocido como *La guerra de los judíos* o *La destrucción de Jerusalén*” (Tieffemberg 2017, 286).

Como si se tratase de una versión singular del ‘caníbal melancólico’¹⁴, Barco Centenera, sin embargo, no ahonda en las implicancias filosóficas o morales de este desplazamiento, sino más bien lo relata a su estilo, en el límite entre el testimonio y el tono de *facecia* renacentista. En el mismo canto, en el que se describen animales fantásticos y diversas tribus de indígenas, se plantea de una manera liviana y graciosa el asunto que en otros textos ha sido descrito como una aberración. Mediante una heteroglosia llamativa en la que se incluyen recursos humorísticos como la ironía, el grotesco y el tono jocoso de la *facecia* (cf. Ortiz Gambetta 2016), la explicación sobre el cese del canibalismo de los guaraníes a lo largo del texto tiene variaciones. Los chiriguano, conquistados por los españoles, ya no comen carne humana, salvo en alguna situación excepcional, y si lo hacen, no comen carne de cristianos. La peste como consecuencia moral/fisiológica del acto caníbal y la decisión de dejar el canibalismo se plantea en el poema como consecuencia de la reeducación de estos indios por los europeos (BC, 120), aunque avanzada la diégesis, son los cristianos los que se comen entre sí.

Barco Centenera, además, presenta una original explicación de por qué los tupí-guaraníes eran caníbales: paradójicamente, esta costumbre se remonataba a su origen europeo. En el canto I, narra la genealogía mítica de los hermanos Tupí y Guaraní, jefes de tribus oriundas de Extremadura, España (por cierto, la patria del poeta) y que emigraron a Brasil después de crudos enfrentamientos con otros pueblos peninsulares. Este relato aparece en algunos textos de folcloristas contemporáneos como ‘leyenda’ y no como ‘mito’ (Yampey 2003, Cadogan 1992, por ejemplo), y es excluido de la mitología guaraní validada académicamente. Siguiendo el rastro documental del asunto, se concluye que se trata de un mito apócrifo que, mediante una serie de registros y falsas citas, se revela como una invención de Barco Centenera.¹⁵

Que los indígenas americanos fueran descendientes de los europeos no solo plantea una hipótesis etiológica y providencial sobre la población de América (algo sobre lo que José de Acosta también hará conjeturas), sino que también sirve para engarzar a los pueblos tupí-guaraníes en el plan de salvación cristiano, como descendientes de Noé. En su genealogía imaginada, Barco Centenera explica que los tupís eran antropófagos porque provenían de pueblos caribes de la península ibérica: “España se pobló, y tanta saña / creció entre unos hombres muy valientes, / Tupís, que por costumbre muy tirana, / tomaron a comer de carne humana” (BC, 91). Mediante una estratégica etimología fantástica, el poeta explica el origen de la palabra “caribe” del guaraní y del latín:

¹⁴ Uso aquí el término que emplea Pierre Fédida en su clásico ensayo *L’Absence* (1978) en su desarrollo del tema a partir de *Totem y tabú* de Freud. Esta tipología del caníbal es también un eje central de la novela *El entenado* (1983), de Juan José Saer, basada en la historia del grumete de la expedición de Juan Díaz de Solís que permanece años en una tribu de indígenas caníbales; ver la contribución de Robert Folger en este volumen.

¹⁵ Sobre el registro de mitografía guaraní en textos coloniales, ver Candela/Melià 2015. Para un recorrido del mito apócrifo, sus atribuciones, estudios y fuentes de especialistas, desde Levi-Strauss, ver Ortiz Gambetta 2019.

Que si mirar aquesto bien queremos,
 'caribe' dice y suena a sepultura
 de carne; que en latín caro sabemos
 que carne significa en la letura.
 Y en lengua guaraní decir podemos
 'ibi', que significa compostura
 de tierra, do se encierra humana,
 caribe es esta gente tan tirana.
 (BC, 96)

Esta operación lingüística es frecuente en el texto épico, pero lo que cabe aquí observar es la búsqueda por establecer los orígenes de los indígenas antropófagos en Europa, narrados justo antes de los episodios caníbales entre españoles, otorgando así una explicación de los vínculos y los orígenes, en suma, de la cercanía antropológica entre europeos y americanos. Barco Centenera presenta el canibalismo guaraní como una etapa que estaba siendo superada. El tono liviano del poema se vuelve dramático al narrar la antropofagia entre europeos, pero al plantear el origen español de esta costumbre, las diferencias o efectos contrastivos morigeran el enjuiciamiento de los actos de unos y otros.

4 Corpus Christi: alimento y ritual

Un tercer aspecto que se pone en juego en el discurso colonial rioplatense es la yuxtaposición de la temática del hambre y la antropofagia con los rituales eucarísticos. La simetría y asimetría entre el canibalismo y el ritual eucarístico, como analiza Castro-Klarén en el caso de Lery y los tupís, también se alinean en el eje de lo abyecto (cf. Castro-Klarén 1991, 38–40). La similitud entre canibalismo y comunión se interpretaba como una artimaña del diablo para enturbiar la evangelización de los indígenas en cuanto al sacramento de la eucaristía (cf. Jáuregui 2003, 205), aquello que José de Acosta definiría como la inversión del cristianismo (cf. Avramescu 2011, 88). El canibalismo, por tanto, se asumía como consecuencia de un estado espiritual de posesión demoníaca de los indígenas (cf. Jáuregui 2003).¹⁶ La similitud conceptual

¹⁶ Es importante también considerar el concepto de 'semina verbi', aquel que tomado de la patrística, especialmente de San Justino, considera que aquellos que nacieron antes de Jesucristo o quienes no han recibido enseñanzas cristianas tienen, de todos modos, creencias que son compatibles con el cristianismo y que, gracias a ello, pueden abrazar la fe: "cuanto hay de bueno en todos ellos, pertenece a nosotros los cristianos, porque adoramos y amamos al Verbo [...] cuya semilla está sembrada en ellos" (San Justino en Moreno 1993, 138). Este sentido de 'semillas del verbo' o 'semillas de la verdad cristiana' existente en pueblos que no conocen el cristianismo también es tomado por el Concilio Vaticano Segundo para desplegar el concepto de 'Nueva Evangelización'" (Moreno 1993, 127–139). En este sentido, también fue leído la antro-teofagia indígena por Bartolomé de las Casas y diversos teólogos jesuitas del siglo XVII (cf. Jáuregui 2003, 205).

del canibalismo indígena y la comunión del cuerpo y sangre de Jesús –como señalan Arens (1981, 71) y Jáuregui (2003, 203) cuando se refieren a los rituales mexicas con figuras de harina–, planteaba una constante incomodidad en quienes evangelizaban. En los testimonios esta incomodidad se traduce en contradicciones que, de todos modos, se justifican mediante diversos argumentos (cf. Arens 1981, 55).

En el entramado de los textos elegidos, aparecen las fiestas religiosas cristianas como momentos extáticos, reveladores del poder y de las jerarquías, y en clara contraposición con los rituales ‘paganos’. Estas fiestas se narran de una manera anecdótica, se incluyen en las crónicas como actos imperiales, buenos y necesarios. Las misas, procesiones y celebraciones forman parte de la justificación misional. Una de estas fiestas, de gran peso tridentino, fue la de celebración del Cuerpo y la Sangre de Cristo o Corpus Christi.¹⁷

Así, por ejemplo, Schmidl en el episodio de la hambruna de la tripulación de Pedro de Mendoza, utiliza una frase sugerente: “También ha ocurrido en esa ocasión que un español se ha comido a su propio hermano que estaba muerto. Esto ha sucedido en el año 1536 en el nuestro día del Corpus Cristi [sic] en el susodicho pueblo de Buenos Aires” (*SCH*, 16). Mediante una enunciación escueta, aquí se narra que en la celebración del Cuerpo y Sangre de Cristo, un español se ha comido a su hermano. Este sintagma plantea un curioso paralelismo disonante (comerse el cuerpo de un hombre/Dios) y también incluye modalizadores discursivos, por ejemplo, al plantear cierto distanciamiento del cronista alemán con el europeo caníbal que era ‘español’, desmarcándose a sí mismo de tal aberración, nombrando la nacionalidad. Por otro lado, la alusión a ‘nuestro día’ señala las diferencias y similitudes entre los actos permitidos y prohibidos. El cuerpo de Cristo es un ritual espiritual, elevado, no como la ingesta de carne humana de europeos. Schmidl, al decir que no había conocido un país “más malsano que este” (*SCH*, 75), sintetiza los extremos de la barbarización del europeo en aquella tierra (cf. El Jaber 2016, 301).

Por su parte, en la “Relación breve” de Díaz de Guzmán también hay una alusión a la celebración eucarística en presencia de los indios antropófagos, los chiriguanos:

A los 24 del mes de mayo deste dicho año partió el dicho gobernador Ruy Díaz de Guzmán, dando principio a su jornada. Y salió [...] después de haber oído misa y recibido el cuerpo del Señor en compañía de mucha cantidad de soldados, juntamente con los caciques e indios chiriguanas y chanés. (*DG*, 454)

17 La fiesta de Corpus Christi se instaura en el siglo XIII. A partir de un milagro eucarístico (una hostia consagrada comenzó a sangrar) en Bolsena, Italia, el papa Urbano IV instituyó la festividad en 1264. En ese contexto, el teólogo Santo Tomás de Aquino, quien se dedicó a estudiar este misterio de fe, fue el encargado de redactar la liturgia especial. La fiesta de Corpus tuvo una centralidad barroca y está relacionada con la consolidación de los autosacramentales y diversas manifestaciones artísticas de gran calado en la historia cultural hispánica. Sobre este asunto los trabajos de Rodríguez González/Martínez Gil 2002, Fernández Juárez/Martínez Gil 2002, Brisset Martín 2004, por mencionar algunos recorridos sobre esta fiesta.

‘Recibir el cuerpo del Señor’ no es aquí – ni para la doctrina católica – un acto metafórico, como había resaltado el concilio de Trento. La transustanciación es una verdad de fe. El católico cree que recibe verdaderamente, bajo los accidentes del pan y el vino, el cuerpo y sangre de Jesucristo (cf. Iglesia Católica 2012, 1376).¹⁸ Así, el sintagma se repite en el relato, otra vez, en la mentada celebración: “Y otro día siguiente, día del Corpus Christi, se dijo la misa solemnemente, y se hizo procesión con el cuerpo del Señor por la plaza de armas, donde se enarboló una cruz alta, hallándose los indios amigos presentes a la dicha solemnidad y fiesta” (DG, 454–455).

Cabe resaltar que la presencia de los indígenas en estas celebraciones no implicaba que estos recibieran la eucaristía, tal como es advertido por José de Acosta en los debates del III Concilio de Lima (1583–1891).¹⁹ En este concilio, en el que participó Barco Centenera como secretario, se trataron diversos temas en cuanto a la aplicación de los señalamientos más importantes del Concilio de Trento en el contexto y la realidad de diócesis americanas. Uno de los temas incluidos en sus decretos fue el acceso de los indígenas al sacramento de la eucaristía, una cuestión altamente debatida y cuestionada por los clérigos que retaceaban suministrárselas.

En el capítulo XX del ‘acta secunda’ de los decretos se habla de que se intentaría que los indios recibieran la comunión al menos en la fiesta de Pascua:

Si hasta ahora la mayor parte de los neófitos no han sido admitidos fácilmente a recibir la Eucaristía, eso se debe a la poca firmeza de su fe y a la corrupción de sus costumbres, puesto que recibir tan gran sacramento requiere una fe sólida, que sepa discernir entre ese manjar celestial y el de esta tierra, y requiere también de una conciencia limpia [...] todos los demás deben ser invitados y preparados para que gocen con provecho de esta mesa [...] enseñándoles la presencia real de Cristo Nuestro Señor bajo la especie del pan. (Martínez Ferrer/Gutiérrez 2017, 215)

El acceso a comer el cuerpo y sangre de Jesús había estado restringido para los indios conversos por la corrupción de sus costumbres (embriaguez, concubinato y ‘supersticiones nefandas’, señala especialmente este capítulo). La clave era que ellos pudieran diferenciar la comida espiritual de la comida de la tierra, un trabajo de traslación de significados y conceptos al que se avocaba la evangelización con bastante conflicto. Como señala este decreto, darles la eucaristía sin que estuvieran preparados era una mala práctica, pero también lo era no dárselas en absoluto, ya que, si no lo hacía, el

¹⁸ El Concilio de Trento lo expresa de este modo: “Porque Cristo, nuestro Redentor, dijo que lo que ofrecía bajo la especie de pan era verdaderamente su Cuerpo, se ha mantenido siempre en la Iglesia esta convicción, que declara de nuevo el Santo Concilio: por la consagración del pan y del vino se opera la conversión de toda la substancia del pan en la substancia del Cuerpo de Cristo nuestro Señor y de toda la substancia del vino en la substancia de su Sangre; la Iglesia católica ha llamado justa y apropiadamente a este cambio *transustanciación*” (cit. en Denzinger 1963, 1642).

¹⁹ El concilio se llevó a cabo en un contexto de inestabilidades políticas y sociales, pero sin duda cobró una gran centralidad en relación al señalamiento del abuso de algunos clérigos contra los indígenas. Para una aproximación a este asunto, ver Tineo 1990, Lisi 1990, y los estudios de Tercer Concilio de Lima en Martínez Ferrer/Gutiérrez 2017.

sacerdote podría ser considerado “reo de la violación de este precepto eclesiástico” (Martínez Ferrer/Gutiérrez 2017, 217).

La separación entre la comida celestial y el alimento, sin embargo, está en tensión también en el poema de Barco Centenera. La obligatoriedad cotidiana del sacerdote de consagrar el cuerpo y sangre de Cristo en estas misiones, donde el canibalismo y el hambre aparecen como amenazas continuas, surge como un contrasentido. Así, la posibilidad de sostener un ritual en un plano sagrado, mientras la gente se moría de hambre, es ridiculizado por el arcediano. En un episodio del canto XVII, el sacerdote relata que él también comía toda clase de animales salvajes, pero no lograba saciarse y “tal me veía, que con el hambre pura no dormía” (BC, 279). Poco después de esta alusión, el sacerdote narra que “viniendo de la Iglesia una mañana / que había sacrificio celebrado” (BC, 279), se le acerca Mariana, una viuda cuyo marido había muerto de hambre: “oíd lo que me dice muy gozosa, / aunque del hecho suyo recelosa” (BC, 279). La viuda le cuenta que había robado el perro de la Armada y lo había matado de un porrazo para comérselo: “Mostrándome me dice: ‘¿qué haremos?’ / Yo le dije: ‘Asá, señora, y comeremos’” (BC, 279). El grotesco presente en varios episodios de esta ‘épica a la inversa’ muestra ese entramado de significados en el cual hay harina para la eucaristía pero no para comer, y además plantea la degradación, la transferencia del plano material y corporal de lo elevado, al decir de Bajtín, un sutil *continuum* entre la consagración (‘el sacrificio’) del Cuerpo de Cristo y el asar y comerse un perro robado (cf. Bajtín 1970, 28).

De alguna manera, la presencia de la eucaristía y de la fiesta de Corpus Christi en estas situaciones de extrema necesidad parecieran contravenir las leyes morales en relación al hambre y al canibalismo, produciendo un efecto complejo que se aborda en cada relato, omitiendo o solapando las similitudes. También se produce un desplazamiento, mediante diversos recursos retóricos, que desnuda contradicciones conceptuales, poniendo en jaque las creencias de los cronistas.

5 La piedra de escándalo

La concepción teofágica, específicamente el ritual central de la eucaristía en el catolicismo, en donde la ingesta de la hostia consagrada implica, para el creyente, comer verdaderamente el cuerpo y beber la sangre de Cristo, bajo las especies del pan y el vino, sigue siendo considerada controvertida. Incluso el compendio de las verdades de fe, en la que se basa la enseñanza de los principios religiosos, el Catecismo de la Iglesia Católica, comenta la posible división o rechazo que puede generar aún hoy esta imagen: “El primer anuncio de la Eucaristía dividió a los discípulos, igual que el anuncio de la pasión los escandalizó: ‘Es duro este lenguaje, ¿quién puede escucharlo?’ (Jn 6,60). La Eucaristía y la cruz son piedras de escándalo. Es el mismo misterio, y no cesa de ser ocasión de división” (Iglesia Católica 2012, 1336). La contradicción de las verdades de fe (un Dios se hace hombre, muere en la cruz, se queda vivo en cuerpo y

espíritu en el pan y el vino que los fieles comen) muestra la paradoja de las tradiciones que, siglos de debates de por medio, se resumen en la aporía del misterio: son imágenes, conceptos y palabras que deben ser aceptadas como tales, aunque produzcan cierta disonancia cognitiva.

Hablar de ‘duro lenguaje’ en relación a la eucaristía, comerse el cuerpo de Dios porque es la forma de que Cristo viva en sus fieles, remite evidentemente al tabú del canibalismo como práctica no considerada ni espiritual ni humana por la conciencia occidental y cristiana. La experiencia de los conquistadores europeos al llegar a América se vio configurada por el imaginario bíblico y fantástico existente y desde ahí se comprendió que ese mundo no-cristiano era, entonces, reino del paganismo y el demonio. No había otra posibilidad de cuestionar la fe católica, o si la había, se bordeaba la herejía. Ese sesgo cognitivo, basado también en la certeza de que la verdadera religión era la cristiana y, por lo tanto, era superior a las demás, no permitía entender la espiritualidad indígena como otra manifestación divina o simplemente, como prácticas culturales válidas y no amenazantes. Estas tierras debían ser un espacio incluido en el ‘plan de salvación’ pero, a la vez, se veían como un lugar acechado por el mal, en una dialéctica de lucha de principios ontológicos que debía sostenerse con la evangelización. Aquello que no podía comprenderse o era distinto, se rechazaba y categorizaba como lo opuesto a lo divino y, por ende, había que transformarlo.

En los discursos coloniales se revela todo este paradigma de fe y acción, de concepciones y juicios, de debates teológicos y antropológicos, de intereses políticos e ideológicos. En este contexto de la conquista, los infortunios, naufragios y enfrentamientos eran justificados por la defensa de la fe y evaluados moralmente. A partir de esta concepción de la fe cuyo centro es la eucaristía, el hambre y el canibalismo se plantean con una evidente incomodidad retórica.

Por un lado, hay en los testimonios un tono admonitorio que señala los actos caníbales indígenas como acciones abyectas y reprochables, como evidencias de la posesión demoníaca, en el eje deóntico de lo prohibido según el sistema normativo implícito. Por otro lado, se narran escenas de canibalismo entre europeos debido al hambre. En este caso, si bien se consideran acciones horribles son, de alguna manera, permitidas o no condenables, en suma, se justifican por su objeto, fin y circunstancias. Mediante los usos retóricos propios de los ‘relatos del infortunio’, el canibalismo entre españoles se representa como una desgracia y un castigo divino con aires de *contrapasso*.²⁰

La disonancia narrativa de las prácticas antropofágicas, el propio canibalismo y los actos eucarísticos, de todos modos, se suaviza mediante cierto discurso benevo-

²⁰ El *contrapasso* es, en el mundo medieval, una ley que regula la condena de los reos mediante la analogía o el contrario de su culpa. La referencia literaria más extendida de la aplicación del mismo es la *Divina Comedia* de Dante. En este caso, se propone la interpretación, en la línea de Jáuregui (2008), según la cual el canibalismo entre europeos es una condena por haber sido ‘caníbales culturales’ de los indígenas durante la conquista.

lente. Así también se plantean estos temas desde la similitud. Se buscan los mismos orígenes genealógicos y hasta modelos librescos y mitologías apócrifas para comprender e integrar aquella ‘horrenda humanidad’ como una condición común: las experiencias vitales que trascienden las tensiones ideológicas y culturales.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Barco Centenera, Martín del (1602/2021), *Argentina y conquista del Río de la Plata*, eds. Javier de Navascués y Eugenia Ortiz Gambetta, Madrid/Frankfurt. [= sigla BC]
- Núñez Cabeza de Vaca, Álvar (1542/1906), *Relación de los naufragios y Comentarios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca*, ed. Manuel Serrano Sanz, vol. 5, Madrid. [= sigla CV]
- Díaz de Guzmán, Ruy (1612/2012), *Argentina. Historia del descubrimiento y conquista del Río de la Plata*, ed. Silvia Tieffemberg, Buenos Aires. [= sigla DG]
- Díaz de Guzmán, Ruy (1612/2012), “Apéndice. Relación breve y sumaria que hace el gobernador ruy diaz de guzmán al real consejo de su majestad y a su visorrey destos reinos del pirú y a su real audiencia de la plata en razón de las crueldades, muertes y robos que han hecho los indios chiriguanas desta provincia, donde al presente está en su conquista y pacificación”, en: *Argentina. Historia del descubrimiento y conquista del Río de la Plata*, ed. Silvia Tieffemberg, Buenos Aires, 443–451.
- Guevara, Isabel de (1556/1877), “Carta de Isabel de Guevara a la princesa gobernadora doña Juana exponiendo los trabajos hechos en el descubrimiento y conquista del Río de la Plata por las mujeres para ayudar a los hombres, y pidiendo repartimiento para su marido, Asunción, 2 de julio de 1556”, en: *Cartas de Indias*, imprenta de Manuel G. Hernández, Madrid.
- Miranda, Luis de (2014), *Romance elegíaco*, ed. Silvia Tieffemberg, Madrid/Frankfurt. [= sigla LM]
- Schmidl, Ulrich (1554/2016), *Derrotero y viaje por España y las Indias*, ed. Loreley El Jaber, Paraná. [= sigla SCH]

Bibliografía secundaria

- Aínsa, Fernando (1998), *De la Edad de Oro a El Dorado. Génesis del discurso utópico americano*, México.
- Ángelis, Pedro de (ed.) (1835), *Historia argentina del descubrimiento, población y conquista de las provincias del Río de la Plata de Ruy Díaz de Guzmán*, en: *Colección de Obras y documentos relativos al Río de la Plata*, Buenos Aires.
- Arens, William (1979), *The Man-Eating Myth*, Oxford.
- Avramescu, Cătălin (2011), *An Intellectual History of Cannibalism*, trad. Alistair Ian Blythe, Princeton.
- Bajtín, Mijail (1970), *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, trad. André Robel, París.
- Bolaños, Álvaro Félix/Verdesio, Gustavo (2001), *Colonialism Past and Present: Reading and Writing about Colonial Latin America Today*, Albany.
- Brisset Martín, Demetrio E. (2004), *La fiesta del Corpus en España*, en: *El Corpus: rito, música y escena. Música y Teatro Religioso y Medieval (8. Consejería de Cultura de la Comunidad de Madrid)*, Madrid, 9–24.

- Cadogan, León (1992), *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, Asunción.
- Candela, Guillaume/Meliá, Bartolomeu (2015), “Lenguas y pueblos tupí-guaraníes en las fuentes de los siglos XVI y XVII”, en: *Mélanges de la Casa de Velázquez* 45.1, 57–76.
- Carneiro, Sarissa (2015), *Retórica del infortunio. Persuasión, deleite y ejemplaridad en el siglo XVI*, Madrid/Frankfurt.
- Castro-Klarén, Sara (1991), “What Does Cannibalism Speak?”, en: Pamela Bacarisse (ed.), *Carnal Knowledge: Essays on The Flesh, Sex and Sexuality in Hispanic Letters and Film*, Pittsburgh, 23–41.
- Denzinger, Heinrich (1963), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Manual de símbolos, definiciones y declaraciones sobre las cosas de la fe y las costumbres*, <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/es/index3.htm> (consultado 30.05.2022).
- El Jaber, Loreley (2016), “Introducción”, en: Ulrico Schmidl, *Derroteo y viaje a España y las Indias*, Paraná, xiii–xli.
- Fédida, Pierre (1978), *L’Absence*, Paris.
- Fernández Juárez, Gerardo/Matínez Gil, Fernando (2002), *La Fiesta del Corpus Christi*, Universidad de Castilla La Mancha, Cuenca.
- Greenblatt, Stephen (1991), *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*, Chicago.
- Greimas, Algirdas Julien (1970), *Du sens, essais sémiotiques*, Paris.
- Hallpike, Christopher R. (2018), “The Man-Eating Myth Reconsidered”, <https://www.hallpike.com/wp-content/uploads/the-man-eating-myth-reconsidered.pdf> (consultado 17.05.2022).
- Iglesia Católica (2012), *Catecismo de la Iglesia Católica*, https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html (consultado 30.05.2022).
- Jáuregui, Carlos (2003), “El plato más sabroso. Eucaristía, plagio diabólico, y la traducción criolla del caníbal”, in: *Colonial Latin American Review* 12. 2, 199–231.
- Jáuregui, Carlos (2008), *Canibalia. Canibalismo, calibalismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina. Ensayos de teoría cultural*, Madrid.
- Lestringant, Frank (1994), *Le cannibale: grandeur et décadence*, París.
- Lisi, Francesco (1990), *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Salamanca.
- Martínez Ferrer, Luis (ed.) / Gutiérrez, José Luis (trad.) (2017), *Tercer Concilio Limense (1583 – 1591) Edición bilingüe de los decretos*, Lima/Roma.
- Molloy, Sylvia (1987), “Alteridad y reconocimiento en los *Naufragios* de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca”, en: *Nueva revista de filología hispánica* 35, 425–450.
- Moreno Martínez, José Luis (1993), “Semina Verbi: de San Justino al Vaticano II. Dios en la palabra y en la historia”, en: César Izquierdo et al. (ed.), *XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, 127–139.
- Ortiz Gambetta, Eugenia (2016), “Heteroglosia y tradiciones discursivas: formas burlescas en la épica de M. del Barco Centenera”, en: *Hipogrifo* 4. 1, 65–86.
- Ortiz Gambetta, Eugenia (2019), “La interfaz indígena-colonial y la migración de imaginarios: el caso de Tupí y Guaraní”, en: *Nueva Revista del Pacífico* 60, 83–99.
- Petrey, Derek (2005), “Write about All of This: Concerning Cannibalism Revisionism”, en: *Chasqui* 34. 1, Special Issue ‘Brazilian and Spanish American Literary and Cultural Encounters’, 113–123.
- Rodríguez González, Alfredo/Matínez Gil, Fernando (2002), “Del Barroco a la Ilustración en una fiesta del Antiguo Régimen. El Corpus Christi”, en: *Cuadernos de Historia Moderna Anejos* 1, 151–175.
- Tieffemberg, Silvia (2014), “Luis de Miranda. El anhelo y el hambre”, en: Luis de Miranda, *Romance elegíaco*, ed. Silvia Tieffemberg, Madrid/Frankfurt, 11–39.
- Tieffemberg, Silvia (2017), “El tópico de la guerra de Jerusalén en Luis de Miranda y Martín del Barco Centenera”, in: *Hipogrifo* 5. 2, 283–294.
- Tineo, Primitivo (1990), *Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana*, Pamplona.
- Yampey, Giralda (2003), *Mitos y leyendas guaraníes*, Asunción.

