



## *Cannibali ma non troppo. La antropofagia en los orígenes del imaginario del sabbat: singularidades del caso italiano*

### *Cannibali ma non troppo. Anthropophagy in the origins of the sabbat mythology: the Italian paradigm and its singularities*

Fabián Alejandro Campagne  
Universidad de Buenos Aires (Argentina)  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2994-733X>  
[facampagne@gmail.com](mailto:facampagne@gmail.com)

#### **NOTA BIOGRÁFICA**

Fabián Alejandro Campagne es Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires, en cuya Facultad de Filosofía y Letras ejerce como catedrático de Historia Moderna. Su especialidad es la historia cultural, a partir de la cual ha abordado problemas relacionados con el discurso antisupersticioso, el estereotipo de la bruja ibérica, el discernimiento de espíritus, la demonología radical y las relaciones entre canibalismo y brujería en la Europa del Renacimiento. Es autor de los libros *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus* (2002), *Feudalismo tardío y revolución* (2005), *Strix hispanica* (2009), *Profetas en ninguna tierra* (2016) y *Bodin y Maldonado* (2018). Es autor de numerosos artículos y capítulos de libros publicados en Argentina, Brasil, México, Estados Unidos, España, Portugal, Inglaterra, Francia, Países Bajos, Hungría, Italia y Australia.

#### **RESUMEN**

No caben dudas de que la antropofagia es un ingrediente central de la fábula de la bruja moderna y de que el canibalismo brujeil es una etapa relevante del proceso de construcción del mito caníbal en Occidente. Por ello resulta relevante profundizar el estudio de las relaciones entre los mitos de la brujería y del canibalismo en la Europa del Renacimiento. En lo que respecta a las coordenadas temporales en el presente artículo centraré el análisis en el siglo fundacional de la caza de brujas europea, mientras que desde una perspectiva espacial circunscribiré la indagación al espacio de civilización italiana central y septentrional. La historiografía reciente ha llamado la atención sobre la necesidad de regionalizar el estudio de la génesis de la mitología del sabbat. Durante mucho tiempo los especialistas asumieron que la persecución de la brujería temprano-moderna se apoyó sobre un imaginario continental único. Sin embargo, la mitología centrada en el diabolismo tardo-escolástico adoptó características contrastadas según las distintas regiones europeas. Se trata de una constatación en extremo útil para el estudio de la caza de brujas a lo largo de toda su historia, pero de manera muy particular para el siglo fundacional del fenómeno.

#### **PALABRAS CLAVE**

Antropofagia; sabbat; brujería; demonología; Italia.

#### **ABSTRACT**

There is no doubt that cannibalism is a central piece of the early modern witch stereotype and that witchcraft has been also relevant to the elaboration of the cannibal myth in the West. For this reason, it is relevant to analyze on the relationships between both myths in

Renaissance Europe. I will focus the analysis on the first century of the European witch-hunt, while from a spatial perspective I will circumscribe the investigation to central and northern Italy. Recently many scholars have drawn attention to the importance of regionalizing the genesis of the sabbat mythology. For a long time, historians have assumed that the prosecution of witchcraft was based on a single monolithic paradigm. However, the mythology centered on late-scholastic diabolism adopted contrasting characteristics according to the different European regions. This is an extremely useful finding for the study of the witch-hunt throughout its history, but in a very particular way for the first century of the phenomenon.

## KEYWORDS

anthropophagy; witchcraft; sabbat; demonology; Italy.

## SUMARIO

1. PLANTEO DEL PROBLEMA: ENCRUCIJADA DE IMAGINARIOS. 2. EL MITO CANÍBAL: LA ANTROPOFAGIA COMO PROYECCIÓN. 3. LA RETÓRICA COMO ARMA DE GUERRA: EL CANÍBAL ES EL OTRO. 4. CANÍBALES PERO NO DEMASIADO: LA ANTROPOFAGIA EN LA MITOLOGÍA DE LA BRUJA ITALIANA. 5. A MODO DE CONCLUSIÓN: NO SÓLO DE SANGRE VIVÍA LA STREGA. 6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

## 1. PLANTEO DEL PROBLEMA: ENCRUCIJADA DE IMAGINARIOS

En el imaginario del sabbat que se configura en Occidente durante el siglo XV la bruja, entendida como fórmula de representación antes que como sujeto histórico real, era personalizada como apóstata, idólatra y sacrílega<sup>1</sup>. Era también expresión de una sexualidad desbordante. Con sus maleficios dañaba severamente los bienes y la integridad física de sus vecinos de comunidad. Los niños, en particular, se contaban entre sus víctimas predilectas. Pero muy especialmente durante el Renacimiento europeo se imaginó a las brujas como una voraces e incorregibles canibales: la carne humana era parte constitutiva de la dieta que consumían en sus convenciones clandestinas. De hecho, la bruja antropófaga europea merece por derecho propio un lugar privilegiado en la historia del metamito caníbal<sup>2</sup>.

Sin embargo, con algunas excepciones que no hacen sino confirmar la regla, en la mayoría de las historias generales del canibalismo el constructo brujeril temprano-moderno es minimizado cuando no completamente ignorado<sup>3</sup>. El fundamento de semejante decisión carece de solidez: se postula que no cabe incluir a la supuesta antropofagia asociada al imaginario de

<sup>1</sup> Utilizo la expresión “fórmula de representación” como un conjunto de dispositivos culturales históricamente conformados, relativamente estables, fácilmente reconocibles y adaptables a diferentes contextos espacio-temporales. Véase BURUCÚA, José Emilio y KWIATKOWSKI, Nicolás, “Cómo sucedieron estas cosas.” *Representar masacres y genocidios*, Buenos Aires, Katz, 2014, p. 46.

<sup>2</sup> Concibo al metamito como una estructura cultural situada en un plano de abstracción mayor que los mitos históricamente observables. Éstos últimos serían, entonces, expresiones concretas en un tiempo y espacio específicos de metamitos más amplios y universales. Véase VERGARA ANDERSON, Luis, *Cristianismo, historia y textualidad. Volumen II*, México, Universidad Iberoamericana, 2019, p. 94. Desde esta perspectiva, la bruja-antropófaga renacentista debe concebirse como uno de los mitos individuales que integran el metamito caníbal.

<sup>3</sup> A modo de ejemplo véase CONSTANTINE, Nathan, *A History of Cannibalism: From Ancient Cultures to Survival Stories and Modern Psychopaths*, Edison (NJ), Chartwell Books, 2006; Manuel MOROS PEÑA, *Historia natural del canibalismo*, Madrid, Nowtilus, 2008; PANCORVO, Luis, *El banquete humano. Una historia cultural del canibalismo*, Madrid, Siglo XXI, 2008; AVRAMESCU, Cătălin, *An Intellectual History of Cannibalism*, traducido por Alistair Ian Blyth, Princeton, Princeton University Press, 2009 (2003). Los trabajos más recientes han comenzado a reparar la minimización *de facto* del estereotipo del sabbat renacentista en la historia universal del mito caníbal. Pero se trata de libros de síntesis centrados en el Medioevo. Véase MONTANARI, Angelica A., *Il fiero pasto. Antropofagie medievale*, Bologna, Il Mulino, 2015, pp. 151 y ss.; VANDENBERG, Vincent, *De chair et de sang. Images et pratiques du cannibalisme de l'Antiquité au Moyen Âge*, Rennes, Presses universitaires de Rennes/Tours, Presses Universitaires François-Rabelais, 2014, pp. 115-120. Cabe reconocer que también William Arens menciona el problema de las relaciones entre brujería temprano-moderna y canibalismo, pero se trata de referencias breves y aisladas, basadas en forma exclusiva en reflexiones extraídas del historiador Hugh Trevor-Roper. Véase ARENS, William, *El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia*, traducción de Stella Mastrangelo, Madrid, Siglo XXI, 1981 (1979), pp. 91-92, 161-162.

la brujería moderna en una historia universal del fenómeno caníbal porque se trata de una construcción ficcional, de un ejercicio de invención mitopoética. La argumentación no se sostiene: las obras de síntesis que dan cuenta de la evolución histórica de la antropofagia desde los tiempos prehistóricos hasta nuestro presente están plagadas de canibalismos de fantasía, de fábulas inventadas, de acusaciones infundadas. En la cultura occidental, de hecho, la androfagia irrumpe por primera vez en un artefacto literario, la *Odisea* de Homero<sup>4</sup>. Reaparece de manera recurrente en gran cantidad de mitos recogidos por autores clásicos posteriores<sup>5</sup>. La atribución del consumo regular de carne humana que Herodoto le endilga a un impreciso listado de pueblos esteparios de Asia Central, con los escitas a la cabeza, también es considerada por los especialistas una quimera con escasos fundamentos reales<sup>6</sup>. De igual manera son ficcionales las decenas de inverosímiles razas plinianas<sup>7</sup>. Lo mismo cabe decir de la antropofagia que del siglo XIII en adelante los europeos proyectaron sobre los mongoles<sup>8</sup>. Y sin embargo, éstos y muchos otros ejemplos de canibalismos ficticios ocupan, a diferencia del constructo mítico de la bruja temprano-moderna, gran cantidad de páginas en las monografías genéricas que aspiran a resumir con perspectiva holística la historia de la ingestión de carne humana en la larga duración.

No caben dudas de que la antropofagia es un ingrediente central de la fábula de la bruja moderna y de que el canibalismo brujeril es una etapa relevante del proceso de construcción del mito caníbal en Occidente. Es precisamente la superposición de ambas constataciones la que justifica la necesidad de profundizar el estudio de las relaciones entre los mitos de la brujería y del canibalismo en la Europa del Renacimiento. Ahora bien, dada la bastedad del objeto de estudio resulta imprescindible proponer recortes. En lo que respecta a las coordenadas temporales, en el presente artículo centraré el análisis en el siglo fundacional de la caza de brujas europea, una etapa de poco más de un siglo que de manera convencional ubicaremos entre las décadas de 1420 y 1530. A medida que nos acercamos al siglo XVII percibimos que el canibalismo pierde centralidad en el relato de los demonólogos. Las referencias a la antropofagia se estandarizan y adquieren un tono marcadamente uniforme. Durante el Renacimiento tardío y el Barroco temprano sólo en la iconografía y en las artes visuales logró la deglución de carne humana asociada al conventículo nocturno conservar un lugar preponderante y un grado elevado de creativa originalidad<sup>9</sup>. En el discurso escrito, por el contrario, el peso de la bruja-caníbal decreció de manera sustancial y el contenido específico de los relatos se tornó repetitivo, monótono e indiferenciado. Por contraposición, durante el siglo fundacional de la caza de brujas el canibalismo no sólo ocupó en la tratadística demonológica un lugar de privilegio que luego perdería, sino que sus manifestaciones en los textos producidos por los agentes y por los ideólogos de la persecución desarrollaron una complejidad, una riqueza de detalles y una heterogeneidad multiforme que neutraliza cualquier ejercicio de simplificación que podamos ensayar.

<sup>4</sup> BARTRA, Roger, *Wild Men in the Looking Glass: The Mythic Origins of European Otherness*, traducido por Carl T. Berrisford, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1994, pp. 26-31.

<sup>5</sup> SANZ, Domingo F., "El fenómeno del canibalismo en las fuentes literarias grecorromanas: su mención en la mitología y la filosofía antigua", *Emérica. Revista de Lingüística y Filología Clásica*, 81/1 (2013), pp. 111-135; HOOK, Brian S., "Oedipus and Thyestes among the Philosophers: Incest and Cannibalism in Plato, Diogenes, and Zeno", *Classical Philology*, 100/1 (2005), pp. 17-40.

<sup>6</sup> MURPHY, E. M. y MALLORY, J. P., "Herodotus and the Cannibals", *Antiquity*, 74 (2000), pp. 388-394.

<sup>7</sup> FRIEDMAN, John Block, *The Monstrous races in medieval art and thought*, Nueva York, Syracuse University Press, 2000, pp. 5-22; PHILLIPS, Seymour, "The outer world of the European Middle Ages", en Stuart B. Schwartz (ed.), *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between European and Other Peoples in the Early Modern Era*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 47-49.

<sup>8</sup> GUZMAN, Gregory G., "Reports of Mongol Cannibalism in the Thirteenth Century Latin Sources: Oriental Fact or Western Fiction?", en S. D. Westrem (ed.), *Discovering New Worlds: Essays on Medieval Exploration and Imagination*, Nueva York, Garland, 1991, pp. 31-68; JACKSON, Peter, "Christians, Barbarians and Monsters: The European Discovery of the World Beyond Islam", en Peter Linehan y Janet L. Nelson (eds.), *The Medieval World*, Londres, Routledge, 2001, pp. 93-100.

<sup>9</sup> ZIKA, Charles, "Cannibalism and Witchcraft in Early Modern Europe: Reading the Visual Images", *History Workshop Journal*, 44/1 (1997), p. 77-105; ZIKA, Charles, "Les parties du corps., Saturne et le cannibalisme: représentations visuelles des assemblées des sorcières au XVIe siècle", en Nicole Jacques-Chaquin y Maxime Préaud (eds.), *Le sabbat des sorciers, XVe-XVIIIe siècles. Colloque international E.N.S Fontenay-Saint-Cloud (4-7 novembre 1992)*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993, pp. 389-418; ZIKA, Charles, *The Appearance of Witchcraft: Print and Visual Culture in Sixteenth-Century Europe*, Londres, Routledge, 2007, pp. 210-219.

Cabe hacer referencia ahora a las coordenadas espaciales sobre las que trabajaremos en el presente artículo: la Italia central y septentrional. Resulta difícil justificar esta perspectiva sin hacer alusión a los aportes recientes de la historiografía sobre los orígenes de la caza de brujas y en particular a la propuesta de regionalización de la génesis de la mitología del sabbat realizada por el historiador estadounidense Richard Kieckhefer<sup>10</sup>. Durante mucho tiempo los especialistas asumieron que la persecución de la brujería temprano-moderna se apoyaba sobre un imaginario continental único en cuyo seno el sabbat funcionaba como principal eje estructurante<sup>11</sup>. Se postulaba que el sabbat había sido un concepto más o menos fijo que adquirió un formato establecido durante el temprano siglo XV y que de allí en adelante sólo admitió variaciones incidentales<sup>12</sup>. Se trata, con sus variantes, correcciones y matices, del modelo de análisis que se ha dado en llamar concepto acumulativo, colectivo o elaborado de brujería, una derivación de los neologismos alemanes *Sammelbegriff* o *Kollektivbegriff* acuñados por Joseph Hansen a principios del siglo XX<sup>13</sup>.

Sin embargo, la mitología centrada en el diabolismo tardo-escolástico adoptó características contrastadas según las distintas regiones europeas. Se trata de una constatación en extremo útil para el estudio de la caza de brujas a lo largo de toda su historia, pero de manera muy particular para el siglo fundacional del fenómeno<sup>14</sup>. Kieckhefer formula al respecto una pregunta sugestiva: ¿un observador nacido y criado en el siglo XV habría asumido que las asambleas nocturnas de los brujos-valdenses del arco alpino y el solitario vuelo nocturno de la *strega* italiana eran, de alguna forma, variantes del mismo arquetipo?<sup>15</sup> Al decir de Willem de Blécourt, el concepto acumulativo posee como mayor limitación un marcado sesgo homogenizador que complica la posibilidad de recuperar desarrollos locales en materia de mitología brujeil<sup>16</sup>.

Dos son los paradigmas regionales a los que Kieckhefer otorga mayor relevancia en su propuesta. El primero se despliega a lo largo del arco alpino occidental y recibe el nombre de paradigma de Lausanne, *Vaudois paradigm* (en alusión del cantón de Vaud helvético) o paradigma clásico. El segundo, centrado de manera particular en la Italia central, gira en torno de la figura de la *strega* y recibe el nombre de paradigma de Umbria (en alusión a la ciudad de Perugia). A la par de estos desarrollos centrales el historiador estadounidense discierne la existencia de otras mitologías vernáculas secundarias, como la francesa (versión atenuada del paradigma suizo), la de la Italia alpina (fusión de las mitologías de Lausanne y de Umbria) y el modelo alemán (que tendrá en el *Malleus Maleficarum* su máxima expresión). Aun cuando el modelo de regionalización propuesto por Kieckhefer requiere matices, enmiendas y correcciones, funciona como una sofisticada y al mismo tiempo desafiante herramienta metodológica para encarar el estudio de las relaciones entre los mitos de la bruja y del caníbal en la Europa del Alto Renacimiento.

<sup>10</sup> Kieckhefer comenzó a elaborar su propuesta en un artículo pionero publicado en 1998. En este trabajo, sin embargo, el modelo de análisis aparece sólo esbozado y lejos de la profundidad que adquirirá en publicaciones posteriores. Véase KIECKHEFER, Richard, "Avenging the Blood of Children: Anxiety Over Child Victims and the Origins of the European Witch Trials", en Alberto Ferreiro (ed.), *The Devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages: Essays in Honor of Jeffrey B. Russell*, Leiden, Brill, 1998, pp. 91-109.

<sup>11</sup> KIECKHEFER, Richard, "Mythologies of Witchcraft in the Fifteenth Century", *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 1/1 (2006), pp. 79-80.

<sup>12</sup> KIECKHEFER, Richard, "The First Wave of Trials for Diabolical Witchcraft", en Brian P. Levack (ed.), *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 159.

<sup>13</sup> BROEDEL, Hans Peter, "Fifteenth-Century Witch Beliefs", en *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 33; DE BLÉCOURT, Willem, "The Laughing Witch: Notes on the Relationship Between Literature and History in the Early Fifteenth Century", en Louise Nyholm Kallestrup y Raisa Maria Toivo (eds.), *Contesting Orthodoxy in Medieval and Early Modern Europe: Heresy, Magic and Witchcraft*, Houndmills, Palgrave, 2017, p. 272, n. 4; LEVACK, Brian P., *La caza de brujas en la Europa Moderna*, traducción de José Luis Gil Aristu, Madrid, Alianza, 1995, pp. 56-79; HANSEN, Joseph, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*, Munich y Leipzig, R. Oldenbourg, 1900, p. 35-36.

<sup>14</sup> Para una apropiada síntesis de la evolución de la demonología durante el siglo XV véase OSTORERO, Martine, "The Rise of the Witchcraft Doctrine", en Johannes Dillinger (ed.), *The Routledge History of Witchcraft*, Londres, Routledge, 2019, pp. 61-77.

<sup>15</sup> KIECKHEFER, Richard, "Witchcraft, Necromancy and Sorcery as Heresy", en Martine Ostorero, Georg Modestin y Kathrin Utz Tremp (eds.), *Chasses aux sorcières et démonologie. Entre discours et pratiques (XIVe-XVIIe siècles)*, Florencia, Sismel, 2010, p. 153.

<sup>16</sup> DE BLÉCOURT, Willem, "Sabbath Stories: Towards a New History of Witches' Assemblies", en *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 85.

## 2. EL MITO CANÍBAL: LA ANTROPOFAGIA COMO PROYECCIÓN

En 1979 el antropólogo estadounidense William Arens publicó el libro *The man-eating myth*, con el que dio inicio a un intenso debate que se prolongó durante décadas<sup>17</sup>. Arens acepta la existencia excepcional del consumo ritual de carne humana asociado a ocasionales sacrificios humanos<sup>18</sup>. También la antropofagia eventual en contextos de hambruna extrema<sup>19</sup>. Pero rechaza que los documentos históricos disponibles permitan demostrar de manera fehaciente la existencia en el pasado de comunidades humanas que hicieran del canibalismo una práctica usual y socialmente aceptada, ligada a patrones dietéticos y alimenticios consuetudinarios e institucionalizados. Esta conclusión quizás resulte el aporte menos consistente de la propuesta de *The man-eating myth*. Con posterioridad a la publicación de su libro han sido muchos los arqueólogos, historiadores y antropólogos que demostraron con pruebas difíciles de refutar la existencia de pautas de consumo antropófago más asiduas y habituales que lo que Arens estuvo nunca dispuesto a reconocer<sup>20</sup>. El aporte principal de su propuesta reside, pues, en otra de las perspectivas sugeridas por el trabajo. Me refiero al reconocimiento de la existencia de un potente y perdurable mito caníbal, proyectado durante siglos sobre comunidades reales o imaginarias con la intención política de fundamentar proyectos de conquista y sometimiento. Se trataría de una práctica extendida y omnipresente. Todas las culturas, religiones, sociedades secretas y cualquier otra forma posible de asociación humana han sido calificadas de antropófagas por alguien<sup>21</sup>. La pregunta que cabe plantear, según el antropólogo estadounidense, no es por qué existen personas que devoran a sus congéneres sino por qué cada sociedad supone de manera invariable que las demás lo hacen<sup>22</sup>. A partir de los planteos de Arens ya no resulta posible pretender abordar la antropofagia como una mera práctica social cuya realidad –excepcional, inusual u ordinaria– se requiere demostrar. A la par del consumo real de carne humana y sin necesidad de negar la materialidad objetiva de la *praxis caníbal* en diferentes momentos y geografías, cabe postular la existencia de un *mito caníbal*, entendido como una fantasía proyectada sobre colectivos, etnias o espacios sometidos a procesos de dominación y sojuzgamiento.

En los momentos en que esta mitología logra imponerse, la idea de canibalismo pasa a cobrar existencia incluso antes de cualquier evidencia y por lo tanto con independencia de las pruebas<sup>23</sup>. Al decir de Roger Bartra, “la otredad es independiente del conocimiento de los otros”<sup>24</sup>. Por ello la historia del canibalismo siempre ha tendido a ser más la historia de la palabra que de la cosa<sup>25</sup>. Se trata, en definitiva, de un procedimiento de catalogación y etiquetamiento que construye y reproduce poder. Instaurar la diferencia es, antes que nada, una cuestión política que entraña la existencia de una jerarquía de prestigio y la emergencia de

<sup>17</sup> ARENS, Williams, *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*, Nueva York, Oxford University Press, 1979. Cito de aquí en más por la edición en castellano ya referenciada en estas notas, publicada en 1981 en Madrid por la editorial Siglo XXI, con traducción de Stella Mastrangelo. Para una síntesis de las principales contribuciones al debate véase RAWSON, Claude, “Unspeakable Rites: Cultural Reticence and the Cannibal Question”, *Social Research*, 66/1 (1999), p. 167; GUEST, Kristen, “Introduction: Cannibalism and the Boundaries of Identity”, en Kristen Guest (ed.), *Eating their Words: Cannibalism and the Boundaries of Cultural Identity*, Nueva York, State University of New York Press, 2001, pp. 8-9.

<sup>18</sup> WHITEHEAD, Neil L., “Hans Staden and the Cultural Politics of Cannibalism”, *Hispanic American Historical Review*, 80:4 (2000), p. 733.

<sup>19</sup> ARENS, William, *El mito del canibalismo* [...], *op. cit.*, p. 17.

<sup>20</sup> BURLEY, Mikel, “Eating Human Beings: Varieties of Cannibalism and the Heterogeneity of Human Life”, *Philosophy*, 91:4, (2016), p. 500; CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo, “El nacimiento del *caníbal*: Un debate conceptual”, *Historia Crítica*, 36 (2008), pp. 164-165; PETREY, Derek, “Write about All of This: Concerning Cannibalism Revisionism”, *Chasqui. Revista de literatura latinoamericana*, 34:1 (2005), pp. 117-118, 120; ABLER, Thomas S., “Iroquois Cannibalism: Fact Not Fiction”, *Ethnohistory*, 27:4 (1980), pp. 309, 314; WHITE, Tim D., *Prehistoric Cannibalism at Mancos 5MTUMR-2346*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 339.

<sup>21</sup> ARENS, *El mito del canibalismo*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>24</sup> BARTRA, *Wild Men in the Looking Glass*, *op. cit.*, p. 204: “otherness is independent from the knowledge of the others.”

<sup>25</sup> COLÁS, Santiago, “From Caliban to Cronus”, en Kristen Guest (ed.), *Eating their Words: Cannibalism and the Boundaries of Cultural Identity*, Nueva York, State University of New York Press, 2001, p. 130.

un ranking concomitante de superioridad y subordinación<sup>26</sup>. Tal es la potencia de la acusación proyectada sobre otras culturas y civilizaciones que en ocasiones el mito adquiere una centralidad muy superior a la de la práctica efectiva de la antropofagia. Al decir de David Frankfurter, “sin dudas Arens tiene razón cuando sostiene que estas fantasías sobre el Otro caníbal [...] son mucho más comunes que los episodios reales de canibalismo”<sup>27</sup>.

Gracias a la provocadora crítica lanzada por Arens contra el metamito caníbal –y ésta es una de las consecuencias más visibles de su intervención en la arena académica– en los últimos años se ha vuelto más difícil aceptar de manera acrítica y repetir sin fundamentos sólidos las acusaciones de canibalismo que desde tiempos inmemoriales las distintas culturas y pueblos se endilgaron mutuamente<sup>28</sup>. Al mismo tiempo sus hipótesis abrieron el camino para las lecturas recientes que abordan el canibalismo como metáfora fundante del discurso colonial<sup>29</sup>. Al decir de Maggie Kilgour, “el canibalismo es la máxima acusación posible: llama ‘caníbales’ a los miembros de un determinado grupo y no sólo estarás probando que son salvajes sino que estarás autorizando su exterminación”<sup>30</sup>.

### 3. LA RETÓRICA COMO ARMA DE GUERRA: EL CANÍBAL ES EL OTRO

Amén de una práctica real el canibalismo también ha sido un dispositivo ficcional poderoso, dinámico y resiliente, capaz de adaptarse con gran plasticidad a los más variados escenarios espacio-temporales. Desde esta segunda perspectiva, concebido como constructo mítico, el canibalismo ha funcionado como una fenomenal herramienta retórica diseñada para descalificar de manera drástica e inapelable a los individuos, comunidades o regiones seleccionadas como blanco. No se trata de un impropio corriente. Es el *nec plus ultra* retórico, la imagen más allá de la cual resulta imposible avanzar<sup>31</sup>. No cabe sino coincidir con el antropólogo Paul Shankman: “canibalismo es una de las cosas más desagradables que se puede decir sobre otras personas”<sup>32</sup>. En el marco de géneros literarios como la invectiva y la diatriba, la inclusión de la antropofagia en el listado de acusaciones lanzadas contra el enemigo posee consecuencias demoledoras. La mera alegación aliena al acusado del acusador y crea entre ambos un abismo inconmensurable: a nivel ontológico quien consume carne humana se instala en un orden de realidad abyecto y repugnante<sup>33</sup>. Imposibilita cualquier grado de cordialidad en el contacto intercultural: no se confía, no se habla, no se negocia con caníbales<sup>34</sup>. El mero pensamiento de que alguien puede hallar placer en la ingestión de carne humana supone que dicha persona está ya muerta ante los ojos de la humanidad<sup>35</sup>. La estratégica inclusión de la imputación caníbal en una sátira, filípica o censura funciona como un marcador tácito de animalidad, un vitriólico efecto discursivo que deshumaniza en el acto al

<sup>26</sup> SMITH, Jonathan Z., “What a Difference a Difference makes”, en *Id.*, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004, p. 252.

<sup>27</sup> FRANKFURTER, David, *Evil Incarnate: Rumors of Demonic Conspiracy and Satanic Abuse in History*, Princeton, Princeton University Press, 2006, p. 220: “W. Arens is doubtless correct that these fantasies of the cannibal Other [...] are far more common than actual incidences of ritual anthropophagy.”

<sup>28</sup> BANIVANUA-MAR, Tracey, “Cannibalism and Colonialism: Charting Colonies and Frontiers in Nineteenth-Century Fiji”, *Comparative Studies in Society and History*, 52/2 (2010), p. 255.

<sup>29</sup> LINDENBAUM, Shirley, “Thinking about Cannibalism”, *Annual Review of Anthropology*, 33 (2004), p. 476.

<sup>30</sup> KILGOUR, Maggie, “Foreword”, en Kristen Guest (ed.), *Eating their Words: Cannibalism and the Boundaries of Cultural Identity*, Nueva York, State University of New York Press, 2001, p. vii: “cannibalism is the ultimate charge: call a group ‘cannibals’, and you not only prove that they are savages but authorize their extermination.”

<sup>31</sup> PETREY, “Write about All of This...”, *op. cit.*, p. 118.

<sup>32</sup> SHANKMAN, Paul, “Le Rôti et le Bouilli: Lévi-Strauss’ Theory of Cannibalism”, *American Anthropologist*, 71/1 (1969), p. 59: “cannibalism is one of the nastiest things that can be said about others.”

<sup>33</sup> WAGEMAKERS, Bart, “Incest, Infanticide and Cannibalism: Anti-Christian Imputations in the Roman Empire”, *Greece & Rome*, 57/2 (2010), p. 352; BELLAMY, Desmond, “A ‘horrid way of feeding’: Pervasive, aggressive, repulsive cannibalism”, *Exchanges: The Interdisciplinary Research Journal*, 7:3 (2020), p. 66.

<sup>34</sup> POWĘSKA, Radosław, “Ladrones de grasa contra caníbales o la invención del monstruo. El miedo del ‘otro’ y las relaciones de poder en Bolivia”, en VV.AA., *Pensamiento del Cesla. Estudios mitológicos latinoamericanos*, Varsovia, Centro de Estudios Latinoamericanos/Universidad de Varsovia, 2015, p. 66.

<sup>35</sup> DUCLOS, Denis, *The Werewolf Complex: America’s Fascination with Violence*, traducción de Amanda Pingree, Oxford, Berg, 1998 (1994), p. 60.

antagonista con una eficacia que resulta difícil exagerar<sup>36</sup>. Descansa sobre el supuesto de la alteridad extrema, salvaje integral, radicalmente otro<sup>37</sup>. El canibal es el monstruo perfecto<sup>38</sup>. La asociación libre entre antropofagia y deformidad ha sido rutinaria<sup>39</sup>. Cristóbal Colón no pudo ocultar su sorpresa, por caso, cuando constató que los caribes antropófagos no eran deformes a pesar de su dieta<sup>40</sup>. Los mercaderes árabes del Sudán describían a los Azande, de proverbial asociación con el canibalismo, con cola, dientes y rostro canino<sup>41</sup>. De alguna manera el individuo debe dejar atrás los límites de su especie para tocar alimento prohibido<sup>42</sup>. Como arma en una guerra de palabras, gestos y discursos, la acusación de antropofagia resulta un recurso hiperbólico y en extremo peligroso. Ofrece un ejemplo vívido de total depravación en un contexto de anomia y ausencia de ley<sup>43</sup>. El fenomenal impacto de la imputación se explica, en parte, por una característica que atraviesa la cultura humana en todas sus expresiones conocidas: la preocupación universal por la posibilidad de que algunos seres humanos opten por consumir como alimento a otros seres humanos, una acción potencialmente ejecutable por cualquier persona, un escenario cuya mera factibilidad aterroriza aun cuando no estemos en contacto con caníbales reales<sup>44</sup>. No existe sociedad conocida en la que el canibalismo no esté culturalmente presente de un modo u otro, como amenaza, como rumor, como cuento, como leyenda, como hipótesis<sup>45</sup>. En palabras del antropólogo Laurence Goldman, “el canibalismo está aquí, como siempre lo ha estado, un símbolo quintaesencial de alteridad, una arraigada metáfora de xenofobia cultural”<sup>46</sup>. El canibal como idea, como imagen, como arquetipo, provoca una perturbación que pone en cuestión la totalidad del orden simbólico<sup>47</sup>. El tropo canibal entraña, dice Carlos Jáuregui, una suerte de disolución voraz de la antítesis adentro-afuera que Jacques Derrida describe como la base de todas las oposiciones binarias<sup>48</sup>. La existencia – incluso potencial– de un Otro tan temible facilita la construcción de la identidad civilizada, siempre superior pero también siempre en peligro, vulnerable, lábil<sup>49</sup>. La atribución a terceros de comportamientos antropofágicos habituales puede caracterizarse como una tecnología instrumentalmente funcional al proceso de fabricación y periódica renovación de la otredad maligna y perversa que por lo general se proyecta sobre los enemigos del sistema cultural hegemónico<sup>50</sup>. Por todo ello acuerdo con Peggy Reeves Sanday cuando sostiene que el canibalismo es antes que nada un medio para transmitir mensajes que no guardan relación con

<sup>36</sup> LEFEBVRE, Martin, “Conspicuous Consumption: The Figure of the Serial Killer as Cannibal in the Age of Capitalism”, *Theory, Culture and Society*, 22/3 (2005), p. 46.

<sup>37</sup> KILANI, Mondher, “Le cannibalisme. Une catégorie bonne à penser”, *L'Esprit du temps*, 129 (2006), p. 33.

<sup>38</sup> ESTOK, Simon C., “Cannibalism, Ecocriticism, and Portraying the Journey”, *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, 14:5 (2012), p. 4. Disponible en <http://docs.lib.purdue.edu/clcweb/vol14/iss5/5>

<sup>39</sup> BELLAMY, Desmond, “A ‘horrid way of feeding’ [...]”, *op. cit.*, p. 66.

<sup>40</sup> PAGDEN, Anthony, *The fall of natural man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 (1982), p. 81.

<sup>41</sup> EVANS-PRITCHARD, E. E., “Zande cannibalism”, en Idem, *The position of women in primitive societies and other essays in social anthropology*, London, Faber & Faber, 1965, p. 137.

<sup>42</sup> AVRAMESCU, *An Intellectual History of Cannibalism*, *op. cit.*, p. 84.

<sup>43</sup> WORKING, Lauren, “Violating the Body of the Law: Cannibalism in Jacobean Political Discourse”, *XVII-XVIII*, 71 (2014), p. 5; PLUSKOWSKI, Aleksander, “Before the Werewolf Trials: Contextualising Shape-Changers and Animal Identities in Medieval North-Western Europe”, en Willem de Blécourt (ed.), *Werewolf Histories*, Houndmills, Palgrave, 2015, p. 83.

<sup>44</sup> GOLDMAN, Laurence R., “From Plot to Polemic: Uses and Abuses of Cannibalism”, en L. R. Goldman (ed.), *The Anthropology of Cannibalism*, Westport (Conn.), Bergin & Garvey, 1999, p. 2.

<sup>45</sup> RUBIN, Miri, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 (1991), p. 359.

<sup>46</sup> GOLDMAN, “From Plot to Polemic...”, *op. cit.*, p. 1: “cannibalism is here, as it has always been, a quintaessential symbol of alterity, an entrenched metaphor of cultural xenophobia.”

<sup>47</sup> DE CERTEAU, Michel, “Montaigne’s ‘Of Cannibals’: The Savage ‘I’”, en Idem, *Heterologies. Discourse on the Other*, traducción de Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000 (1986), p. 70.

<sup>48</sup> JÁUREGUI, Carlos, “Brasil especular y el tiempo salvaje de la Canibalia americana”, *Enunciación*, 7/1 (2002), p. 12.

<sup>49</sup> LLEWELYN PRICE, Merrall, *Consuming Passions: The Uses of Cannibalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, Nueva York, Routledge, 2003, p. 25.

<sup>50</sup> HENG, Geraldine, *Empire of Magic: Medieval Romance and the Politics of Cultural Fantasy*, Nueva York, Columbia University Press, 2003, pp. 28-29.

lo gustativo, mensajes que remiten al mantenimiento, regeneración y, en algunos casos, fundación del orden social<sup>51</sup>.

La imputación de antropofagia, la verdadera arma nuclear del arsenal de injurias retóricas, la reina de los agravios y dicerios, ha sido regularmente aplicada a la demonización del exotismo, a la denigración de lo lejano y remoto. Ha sido práctica común atribuir al *outsider*, al foráneo, al extranjero, en particular si genera temor o desconfianza, conductas repugnantes y trazos genéricos asociados a la barbarie, proceso designado con los neologismos *othering* o alterización<sup>52</sup>. Se trata de un instinto universal<sup>53</sup>. En la visión de los griegos los pueblos antropófagos estaban ubicados mucho más allá de las fronteras del *oikumene*, en los límites extremos del mundo conocido: Escitia, India, Etiopía, Hibernia<sup>54</sup>. Este esquema de pensamiento atravesó incólume siglos y milenios. En un mapa publicado en 1893 en la *Deutsche Rundschau für Geographie und Statistik* no hallamos presencia caníbal a menos de cinco o seis kilómetros de la ciudad de París, el centro del mundo civilizado<sup>55</sup>.

Pero la lejanía no necesitaba ser geográfica. Podía ser meramente cultural. En este caso el antropófago continuaba siendo un otro irrecuperable, pero vecino. Podían simplemente ser los miembros de una comunidad cercana con la que se mantenían relaciones hostiles. El mito del canibalismo en el Nuevo Mundo, por caso, se difundió en parte gracias a los propios nativos caribeños, que alertaban a los visitantes europeos sobre las supuestas prácticas alimentarias de los habitantes de las islas cercanas, con el obvio objetivo de alejar a los españoles de sus tierras y redireccionarlos hacia las de sus enemigos<sup>56</sup>. Lo mismo hacían los grupos étnicos en la Nueva Inglaterra de los siglos XVII y XVIII<sup>57</sup>. A comienzos de la década de 1930 la legendaria Margaret Mead, tras un largo período de convivencia entre los Arapesh de Nueva Guinea, se aprestaba a visitar a los Mundugumor, enemigos de aquellos; los Arapesh le hicieron entonces la siguiente advertencia: “vas a subir por el río Sepik, donde habitan pueblos feroces, que comen hombres. Te estás llevando contigo a varios de nuestros jóvenes. Ve con cuidado. No te dejes confundir por tu experiencia entre nosotros. Nosotros somos de otra clase. Ellos son de otra clase. Ya lo descubrirás”<sup>58</sup>. Los Comanches mantuvieron por siglos relaciones cordiales con los Tonkawas, pero cuando estallaron las hostilidades entre ellos en el siglo XIX también irrumpieron *ipso facto* las acusaciones de antropofagia<sup>59</sup>. Los Baganda, instalados en las orillas del Lago Victoria, en Uganda, sostenían que los habitantes del archipiélago de las Ssesse, en el mismo sistema lacustre, devoraban a los extraños; los nativos de estas islas rechazaban la acusación y afirmaban, en cambio, que los antropófagos eran los pueblos instalados en la orilla más alejada del lago<sup>60</sup>. Para los huaorani del oriente de Ecuador todos los no-huaorani comían gente y cazaban a los suyos; ellos mismos se consideraban humanos genuinos porque no se comían a los otros<sup>61</sup>. Los Walbiri del desierto australiano sindicaban como caníbales y bebedores de sangre humana a los Lungga, sus distantes vecinos<sup>62</sup>. Con frecuencia, desde la perspectiva del no-europeo el otro caníbal era el hombre blanco. Abundan

<sup>51</sup> REEVES SANDAY, Peggy, *Divine Hunger: Cannibalism as a Cultural System*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 3.

<sup>52</sup> BITTNER, Devin, *Cannibal Complex: The Western Fascination with Human Flesh Eating*, Honor Theses, Union College, 2015, p. 28

<sup>53</sup> RAWSON, “Unspeakable Rites...”, *op. cit.*, p. 184.

<sup>54</sup> LLEWELYN PRICE, *Consuming Passions*, *op. cit.*, p. 4.

<sup>55</sup> LÓPEZ GARCÍA, Julián, “Canibalismo siglo XXI. La actualidad popular de una vieja preocupación antropológica”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 64/1 (2009), p. 96.

<sup>56</sup> FRANCO, Francisco, “El ‘otro’ como caníbal. Un acercamiento a los indios caribes. Estudio sobre el origen del mito de la antropofagia de Julio César Salas”, *Fermentum*, 18/51 (2008), p. 49.

<sup>57</sup> CEVASCO, Carla, “This is my Body: Communion and Cannibalism in Colonial New England and New France”, *The New England Quarterly*, 89/4 (2016), p. 571.

<sup>58</sup> MEAD, Margaret, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1977 (1935), p. 167: “You are going up the Sepik River, where the people are fierce, where they eat men. You are taking some of our boys with you. Go carefully. Do not be misled by your experience among us. We are another kind. They are another kind. So you will find it”.

<sup>59</sup> WALLACE, Ernest y ADAMSON HOEBEL, Edward, *The Comanches: Lords of the South Plains*, Norman, University of Oklahoma Press, 1952, p. 70

<sup>60</sup> ARENS, *El mito del canibalismo*, *op. cit.*, p. 131.

<sup>61</sup> POWĘSKA, “Ladrones de grasa contra caníbales...”, *op. cit.*, p. 68.

<sup>62</sup> MEGGITT, Mervyn J., *Desert People: A Study of the Walbiri Aborigines of Central Australia*, Chicago, The University of Chicago Press, 1962, p. 43.

en el siglo XVII los testimonios de personas esclavizadas de origen africano que tras su captura y en el transcurso de la travesía atlántica mantenían incólume la convicción de que los europeos tenían la intención de devorarlos<sup>63</sup>. En la década de 1930, en el *copperbelt* del Congo Belga y de Rhodesia del Norte los sacerdotes instalados en las misiones católicas fueron acusados de capturar africanos con la intención de beber su sangre y comer su carne<sup>64</sup>. Para los Jívaros los hombres blancos estaban ávidos de grasa humana<sup>65</sup>.

Ahora bien, con más frecuencia de lo que se supone, la imputación de antropofagia fue utilizada también para señalar la presencia de alteridades y otredades domésticas<sup>66</sup>. Cuando una práctica atroz tenía lugar en la periferia del mundo civilizado generaba una mixtura de sensaciones, entre las que prevalecían el horror atávico y la fascinación voyeurista. Pero cuando las costumbres aberrantes se detectaban en el epicentro mismo de una civilización determinada se transformaban en una amenaza ominosa que ponía en peligro la reproducción misma de la comunidad política<sup>67</sup>. Detectamos un ejemplo temprano de la aplicación de este dispositivo denigratorio en la célebre conjuración de Catilina del 63 a.C., paradigma del complot siniestro que trama la destrucción de la sociedad operando desde su mismo seno. En este caso los conspiradores no sólo fueron acusados de devorar carne humana sino que con el paso del tiempo la imputación fue incorporando detalles cada vez más revulsivos<sup>68</sup>. Siglos más tarde un canibalismo de ficción similar fue atribuido a las arcaicas comunidades cristianas asentadas en muchas de las grandes urbes del Imperio<sup>69</sup>. Un milenio más tarde cargos equivalentes se integrarían en el libelo de la sangre, siniestra fabricación que puso en escena la figura del judío ávido de sangre y carne humana, infiltrado en las sociedades bajomedievales para destruirlas desde adentro<sup>70</sup>. El mismo patrón de acusaciones volvió a emerger en el mundo anglosajón en las décadas finales del siglo XX, en el contexto del pánico moral bautizado como “abuso ritual satánico”<sup>71</sup>.

Cabe que nos formulemos ahora algunos interrogantes en relación con el tema que nos ocupa en el presente artículo. ¿Es la bruja caníbal del imaginario renacentista un monstruo interno o externo a la comunidad cristiana que la fabrica y que la persigue? El sabbat antropófago ¿supone una proyección del mito caníbal sobre una lejana alteridad exótica o sobre una solapada otredad doméstica? La peculiaridad de la mitología brujeril temprano-moderna es, precisamente, su carácter bifronte. Por su brutal ruptura con la comunidad de creyentes, por su recalcitrante rechazo del bautismo y de la eucaristía, por su apostasía e idolatría contumaces, los brujos y brujas se extrañaban voluntariamente de la comunidad sagrada en cuyo seno habían nacido, erigiéndose como una sociedad radicalmente distinta, un pueblo bárbaro y exótico sin punto de encuentro posible con el resto de sus congéneres. Pero al mismo tiempo esta nación diabólica que se extranjerizaba y alienaba de sus vecinos se encontraba instalada en el seno mismo del Viejo Mundo. Oxímoron perfecto, el sabbat diabólico era una corporación radicalmente alterizada pero integrada al mismo tiempo por individuos instalados en los caseríos, en las aldeas y en las ciudades europeas, una otredad sincrónicamente exótica y doméstica. El imaginario del sabbat extrajo al caníbal de las lejanas estepas asiáticas, de las distantes selvas africanas y de las inalcanzables forestas americanas

<sup>63</sup> THORNTON, John, “Cannibals, Witches, and Slave Traders in the Atlantic World”, *The William and Mary Quarterly*, 60/2 (2003), pp. 273-274, 290.

<sup>64</sup> WHITE, Louise, *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa*, Berkeley, University of California Press, 2000, pp. 269-270, 278-279, 286, 297-298.

<sup>65</sup> DESCOLA, Philippe, *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute Amazonie*, París, Plon, 1993, p. 161.

<sup>66</sup> THOMSEN, Christian W., “‘Man-Eating’ and the Myths of the ‘New World’ –Anthropological, Pictorial, and Literary Variants”, en Carl F. Graumann y Serge Moscovici (eds.), *Changing Conceptions of Conspiracy*, Nueva York, Springer-Verlag, 1987, p. 53.

<sup>67</sup> FRANKFURTER, *Evil Incarnate*, op. cit., p. 85.

<sup>68</sup> NAGY, Agnes A., *Qui a peur du cannibale ? Récits antiques d’anthropophages aux frontières de l’humanité*, Turnhout, Brepols, 2009, pp. 108-109, pp. 131-132.

<sup>69</sup> HENRICHS, Albert, *Greek Myth and Religion. Collected Papers II*, editado por Harvey Yunis, Berlín y Boston, De Gruyter, 2019, pp. 11-36; MCGOWAN, Andrew, “Eating People: Accusations of Cannibalism Against Christians in the Second Century”, *Journal of Early Christian Studies*, 2/4 (1994), pp. 413-442.

<sup>70</sup> INTROVIGNE, Massimo, *Cattolici, antisemitismo e sangue. Il mito dell’omicidio rituale*, Milán, Sugarco Edizioni, 2004, pp. 11-70.

<sup>71</sup> MEDWAY, Gareth J., *Lure of the Sinister: The Unnatural History of Satanism*, Nueva York, New York University Press, 2001, pp. 222-223, 237-238, 255, 311, 326.

para instalarlo potencialmente en cada pueblo o urbe de la Cristiandad en la que el diablo había logrado reclutar seguidores para su cruzada maléfica.

#### 4. CANÍBALES PERO NO DEMASIADO: LA ANTROPOFAGIA EN LA MITOLOGÍA DE LA BRUJA ITALIANA

La antropofagia ocupa un lugar de privilegio en las descripciones del sabbat que caracterizan a la mitología conocida como paradigma clásico o de Lausanne. A lo largo del siglo fundacional de la caza de brujas las referencias al canibalismo brujeril sobreabundan en el arco alpino occidental y sus estribaciones. Tanto en la tratadística como en las actuaciones judiciales se nos muestra a los integrantes de la secta demonólatra ingiriendo trozos de carne humana en el contexto de elaborados banquetes comunitarios<sup>72</sup>. En la mayoría de los casos la vianda caníbal derivaba de niños asesinados cuyos cadáveres eran luego exhumados y transportados al aquelarre por los brujos-hereses<sup>73</sup>. Ahora bien, a diferencia del paradigma clásico y de su canibalismo omnipresente, en el espacio de civilización italiana, en particular en el centro y en el norte de la península, la antropofagia brujeril posee una fuerte presencia aunque discontinua, irregular y en extremo heterogénea. De ninguna manera se halla ausente de los registros escritos pero tampoco su presencia resulta agobiante como en los documentos alpinos. Pero aun cuando la presencia del canibalismo no sea tan universal como en los Alpes Occidentales, en la Italia central y septentrional la relación entre antropofagia y brujería tuvo la suficiente solidez como para configurar una tradición perdurable con peso propio. En la mitología italiana, de hecho, el engullimiento de carne humana atribuido a las brujas alcanzó una variedad de motivos, formas y expresiones por completo ausentes del paradigma alpino, más homogéneo pero también menos rico en variantes y matices.

##### 4.1. Vampiros ¿y caníbales?: nutrirse con sangre humana

Es ampliamente sabido que la succión de sangre como herramienta infanticida era uno de los timbres distintivos de la *strega* del centro y norte italianos, desde el Lacio hasta Lombardía. Se trata, sin dudas, de una figura subsidiaria de la *strix* –eventualmente de la lamia y de la empusa– de la antigua literatura latina<sup>74</sup>. En tanto construcción mítica poco tiene en común con la bruja-herese del Pays de Vaud, del Cantón de Valais, del Valle de Aosta o del Delfinado. Las *streghe* vampíricas eran casi siempre mujeres, operaban de manera solitaria o en pares pero raramente en grupos más grandes, volaban pero su destino no era necesariamente una asamblea nocturna sacrílega, durante la transvección aérea no montaban animales sino que ellas mismas adquirían aspecto teriomórfico, invocaban al demonio pero no siempre le rendían homenaje y los niños asesinados no eran trasladados al sabbat para ser devorados en

<sup>72</sup> PARAVY, Pierrette, *De la Chrétienté romaine a la Réforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviants (vers 1340 – vers 1530)*, Roma, École Française de Rome, 1993, vol. II, p. 897; OSTORERO, Martine, *Folâtrer avec les démons. Sabbat et chasse aux sorciers à Vevey (1448)*, Lausanne, Cahiers lausannois d'histoire médiévale-Université de Lausanne, 1995, p. 207; MODESTIN, Georg, *Le diable chez l'évêque. Chasse aux sorciers dans le diocèse de Lausanne (vers 1460)*, Lausanne, Cahiers lausannois d'histoire médiévale-Université de Lausanne, 1999, pp. 223 y 259; BERTOLIN, Silvia (ed.), *Processi per fede e sortilegi nella Valle d'Aosta del Quattrocento*, Aosta, Tipografia Valdostana, 2012, p. 137; BERTOLIN, Silvia y GERBORE, Ezio Emerico, *La stregoneria nella Valle d'Aosta medievale*, Quart, Musumeci, 2003, p. 255.

<sup>73</sup> ANÓNIMO, *Erroris gazariorum, seu illorum qui scopam vel baculum equitare probantur*, en Martine Ostorero, Agostino Paravicini Bagliani, Kathrin Utz-Tremp y Catherine Chêne (eds.), *L'imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430 c. – 1440 c.)*, Lausanne, Cahiers lausannois d'histoire médiévale-Université de Lausanne, 1999, p. 298; MODESTIN, *Le diable chez l'évêque*, op.cit., p. 231; LAVANCHY, J. M., *Synagogues sur les bords du Lac d'Annecy. Procès inquisitorial à St. Jorioz en 1477*, Annecy, Imprimerie Abry, 1896, p. 10; MAIER, Eva, *Trente ans avec le diable. Une nouvelle chasse aux sorciers sur la Riviera lémanique (1477-1484)*, Lausanne, Cahiers lausannois d'histoire médiévale-Université de Lausanne, 1996, p. 211; BERTOLIN y GERBORE, *La stregoneria nella Valle d'Aosta*, op.cit., pp. 251 y 253; SIMON, Sophie, "Si je le veux, il mourra!" *Maléfices et sorcellerie dans la campagne genevoise (1497-1530)*, Lausanne, Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 2007, p. 164.

<sup>74</sup> MONTESANO, Marina, "Le rôle de la culture classique dans la définition des maleficia. Une démonologie alternative?", en Martine Ostorero y Julien Véronèse (eds.), *Penser avec les démons. Démonologues et démonologies (XIIIe-XVIIe siècles)*, Florencia, Sismel, 2015, p. 278; MONTESANO, Marina, *Caccia alle streghe*, Roma, Salerno, 2012 pp. 95-96.

banquetes comunitarios<sup>75</sup>. Si existía una conspiración en torno a ellas era a pequeña escala<sup>76</sup>. Se trata de una figura estructuralmente similar, aunque no idéntica, a la bruja del folklore ibérico, que también se especializaba en prácticas infanticidas de corte vampírico y cuya presencia puede rastrearse incluso en muchas regiones del continente americano<sup>77</sup>.

Se atribuye a Bernardino de Siena haber relacionado por primera vez a fines del primer tercio del siglo XV a las sanadoras carismáticas activas en las urbes del Lacio y de la Toscana con los monstruos infanticidas y vampíricos de la literatura clásica, resabio mítico que en aquellas regiones sin dudas subsistía gracias a una profunda memoria folklórica subterránea<sup>78</sup>. El predicador sienés alude escuetamente a la homicida succión de sangre practicada por las *streghe* en sendos sermones pronunciados en 1424 en Florencia y en 1425 en Siena<sup>79</sup>. Pero la referencia más extensa irrumpe en el trigésimo quinto de los cuarenta y cinco sermones que predicó en Siena en el otoño de 1427. La pieza oratoria en cuestión, “*Qui tratta delli tre peccati capitali*”, fue predicada el domingo 21 de septiembre de aquel año<sup>80</sup>. El franciscano recuerda su reciente actividad pastoral en Roma y trae a colación el caso de una mujer, cuyo nombre no proporciona, que fue quemada tras admitir “que había matado cerca de 30 niños succionándoles la sangre”<sup>81</sup>. Gracias a otras fuentes del período conocemos el nombre de quien pasaría a la historia como una de las brujas más célebres del siglo XV: Finicella, Funicella, Facinella, Finiccola, según las distintas variantes que recogen los documentos<sup>82</sup>. La fecha exacta del suplicio de la mujer la proporciona el diario del cronista y escriba romano Stefano Infessura: 8 de julio de 1424<sup>83</sup>. El franciscano Giacomo della Marca elevará a sesenta y cinco la cantidad de infanticidios atribuidos a Finicella<sup>84</sup>. Siguiendo la senda trazada por Bernardino de Siena, el mito de la *strega* que, convertida en gato se alimenta de la sangre extraída de niños pequeños, devino en las décadas siguientes un insumo habitual de los sermones de los observantes franciscanos. En términos generales éstos últimos reprobaban la creencia, asimilándola a las supersticiones vulgares y catalogando sus aspectos más inverosímiles como ilusión diabólica<sup>85</sup>. Pero las frecuentes referencias al tema en sus sermones prueban que se trataba de una creencia muy instalada en el imaginario de la Italia central y septentrional.

Con la excepción de breves referencias en la *Questio de strigis* de Giordano da Bergamo, redactada a mediados de la década de 1460, y en dos obras publicadas en 1523, la *Quaestio de strigibus* de Bartolomé Spina y *Strix sive de ludificatione daemonum* de Giovanni Francesco Pico della Mirandola, en la tratadística demonológica producida en Italia en el siglo fundacional de la caza de brujas la succión de sangre como herramienta homicida no ocupa un lugar destacado<sup>86</sup>. El vampirismo se halla ostensiblemente ausente, por ejemplo, de los dos tratados

<sup>75</sup> KIECKHEFER, “Mythologies of Witchcraft...”, *op. cit.*, p. 88.

<sup>76</sup> KIECKHEFER, “The First Wave of Trials...”, *op. cit.*, p. 171.

<sup>77</sup> CAMPAGNE, Fabián Alejandro, “Witch or Demon? Fairies, Vampires and Nightmares in Early Modern Spain”, *Acta Ethnographica Hungarica. An International Journal of Ethnography*, 53/2 (2008), pp. 381-410; CASTELL GRANADOS, Pau, “‘Wine vat witches suffocate children’. The Mythical Components of the Iberian Witch”, *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 26 (2014), pp. 170-195.

<sup>78</sup> MONTESANO, Marina, *Classical Culture and Witchcraft in Medieval and Renaissance Italy*, Houndmills, Palgrave, 2018, p. 173; Marina MONTESANO, *Caccia alle streghe*, *op. cit.*, p. 97.

<sup>79</sup> MORMANDO, Franco, *The Preacher's Demons: Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1999, p. 264, n. 41.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>81</sup> DA SIENA, Bernardino, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, editado por Carlo Delcorno, Milán, Rusconi, 1989, vol. II, p. 1007: “che aveva uccisi da XXX fanciulli col succhiare il sangue loro”.

<sup>82</sup> CONTI, Fabrizio, *Witchcraft, Superstition, and Observant Franciscan Preachers: Pastoral Approach and Intellectual Debate in Renaissance Milan*, Turnhout, Brepols, 2015, p. 229, n. 22; MORMANDO, Franco, *The Preacher's Demons*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>83</sup> CORSI, Dinora, *Diaboliche maledette e disperate. Le donne nei processi per stregoneria (secoli XIV-XVI)*, Florencia, Firenze University Press, 2013, p. 67.

<sup>84</sup> CONTI, *Witchcraft, Superstition, and Observant Franciscan Preachers*, *op. cit.*, p. 230.

<sup>85</sup> DA SIENA, *Prediche volgari sul Campo di Siena*, *op. cit.*, pp. 1009-1010; DE MARCHA, Iacobus, *Sermones dominicales I-III*, edición de Renato Lioi, Ancona, Falconara M, 1978, p. 426; MONTESANO, Marina, “*Supra acqua et supra ad vento.*” “*Superstizioni, maleficia e incantamenta nei predicatori francescani osservanti (Italia, sec. XV)*”, Roma, Istituto Palazzo Borromini, 1999, pp. 125, 138-139; OSTORERO, Martine, *Le diable au sabbat. Littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)*, Florencia, Sismel, 2011, p. 599.

<sup>86</sup> HANSEN, Joseph, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns un der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1963, p. 199: “et ibi fascinant pueros, suggestentes sanguinem

que Girolamo Visconti escribió en la misma década: el *Lamiarum sive striarum opusculum* y el *Opusculum de striis*<sup>87</sup>. El aspecto del mito que más interesaba a los tratadistas no era el vampirismo sino la supuesta capacidad de la *strega* de metamorfosearse en gato, creencia que de manera sistemática reprobaban como contraria a los más elementales principios de la teología y de la filosofía natural. Es, por lo tanto, en los procesos judiciales donde el constructo de la *strega*-vampiro alcanzó su mayor desarrollo. Un ejemplo clásico lo hallamos en el juicio que la magistratura civil de la ciudad de Todi, en la región de Umbria, inició contra Matteuccia di Francesco<sup>88</sup>. En la sentencia dictada el 20 de marzo de 1428 leemos: “muchas y muchas veces salió como *strega* a devastar infantes, succionando la sangre de dichos lactantes en muchas regiones diferentes”<sup>89</sup>. Hallamos el mismo patrón de comportamiento asociado a la *strega* en los procesos celebrados en la ciudad de Perugia en las décadas de 1440 y 1450. Tal es el caso de Santuccia di Norcia, quemada el 6 de marzo de 1445<sup>90</sup>. Según Giacomo della Marca la mujer confesó “haber matado cincuenta niños a quienes también chupó toda la sangre succionándola por la oreja”<sup>91</sup>. En 1455 a Filippa de Città della Pieve se le imputó en la capital de Umbria un listado de cargos que haría empalidecer a muchas brujas temprano-modernas<sup>92</sup>; la última de estas acusaciones caracterizaba a Filippa como “bebedora de sangre de niños” (*potatricem sanguinis puerorum*)<sup>93</sup>.

¿Cabe considerar al vampirismo como una expresión más del fenómeno caníbal? Siendo la sangre un tejido humano ¿su ingestión puede caracterizarse como una forma específica de antropofagia? La cuestión es debatible y depende en gran medida de la definición de canibalismo que utilicemos<sup>94</sup>. La psiquiatría clínica ha identificado casos en los que el mismo agresor ingirió tejidos humanos sólidos y líquidos extraídos de una única víctima<sup>95</sup>. Luis Pancorvo considera al vampirismo como una excrecencia del canibalismo, como un canibalismo reducido o tangencial<sup>96</sup>. La acción de beber sangre humana sería una parte inescindible de ciertas formas de canibalismo<sup>97</sup>. Richard Sugg afirma que, aun cuando la sangre es un tejido cuya extracción parcial no provoca necesariamente el deceso inmediato de

vulneranti ipsos.” SPINA, Bartholome[us], *Quaestio de strigibus, una cum tractatu de praeminentia Sacrae Theologiae, & quadruplici Apologia de Lamis contra Ponzinibium*, Roma, in Aedibus Populi Romani, 1576, p. 6: “vadunt per domos infantium et superlectum puerorum ascendentes, eorum sanguinem sugunt a digitis manuum, atque pedum, ab ore stomachi, a fontanellis, et aliis eorundem corpusculorum partibus delicatis: qui tandem hac de causa post paucos dies deficientes moriuntur”.

<sup>87</sup> Véase HANSEN, *Quellen und Untersuchungen*, op. cit., pp. 200-207; ABBIATI, S.; AGNOLETTI, A. y LAZZATI, M. R., *La stregoneria*, op. cit., pp. 87-97. Recientemente se ha publicado una nueva edición crítica bilingüe de los dos tratados de Visconti: BELLI, Alesia y ESTUARDO FLACION, Astrid, *Les striges en Italie du Nord. Édition critique et commentaire des traités de démonologie et sorcellerie de Girolamo Visconti (Milan, c. 1460) et de Bernard Rategno (Côme, c. 1510)*, Florencia, Sismel, 2019. El análisis de las obras de Visconti corre por cuenta de Estuardo Flacion en esta nueva edición.

<sup>88</sup> MONTER, William, “Todi, Witch of (1428)”, en Richard M. Golden (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*, Santa Barbara, ABC-CLIO, 2006, pp. 1125-1126; CORSI, *Diaboliche maledette e disperate*, op. cit., pp. 27-28, 66; OSTORERO, *Le diable au sabbat*, op. cit., pp. 597-598.

<sup>89</sup> MAMMOLI, Domenico, *Processo alla strega Matteuccia di Francesco, 20 marzo 1428*, Todi, Res Tudertinae, 1969, p. 30: “pluries et pluries ivit stregatum infantes devastando, snaguinem ipsorum lactantium sucando pluribus et diversis locis.”

<sup>90</sup> CORSI, *Diaboliche maledette e disperate*, op. cit., p. 67; CONTI, *Witchcraft, Superstition, and Observant Franciscan Preachers*, op. cit., p. 230.

<sup>91</sup> NICOLINI, Ugolino, “La stregoneria a Perugia e in Umbria nel Medioevo. Con i testi di sette processi a Perugia e uno a Bologna”, *Bolletino della Deputazione di storia patria per l’Umbria*, 84 (1987), p. 51: “quedam vetula de Gualdo de Nuceria, combusta in Perusia 1445 nomine Santuccia, que fecit innumerabilia mala, inter que confessa est quod occidit pueros 50 et etiam sucavit sanguinem cuiusdam pueri totu per auriculam”. Nicolini reproduce en este caso un fragmento de los sermones dominicales de Giacomo della Marca.

<sup>92</sup> CORSI, *Diaboliche maledette e disperate*, op. cit., p. 69.

<sup>93</sup> NICOLINI, “La stregoneria a Perugia...”, op. cit., p. 53.

<sup>94</sup> SUGG, Richard, *Mummies, Cannibals and Vampires: The History of Corpse Medicine from the Renaissance to the Victorians*, Londres, Routledge, 2016, p. 11; PETREY, “Write about All of This...”, op. cit., p. 155; PANCORVO, *El banquete humano*, op. cit., p. 121.

<sup>95</sup> JAFFÉ, Philip D. y DICATALDO, Frank, “Clinical Vampirism: Blending Myth and Reality”, en Alan Dundes (ed.), *The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1991, p. 147.

<sup>96</sup> PANCORVO, *El banquete humano*, op. cit., p. 130.

<sup>97</sup> RADFORD, Kathryn A., *Hannibal Lecter and the Cannibal Myth in Twentieth-Century Western Literature*, tesis doctoral inédita, Université de Montréal, 2003, p. 53.

una persona, los numerosos tabúes que desde tiempo inmemorial rodean a este fluido vital aconsejan incluir al vampirismo dentro de la definición primaria de antropofagia<sup>98</sup>.

Ahora bien, más allá de estas conceptualizaciones *in abstracto*, las fuentes escritas producidas en territorio italiano ofrecen indicios que permiten probar en términos históricos una estrecha interrelación entre vampirismo y canibalismo. En primer lugar, cabe destacar el sugestivo vocabulario que se utiliza en algunas fuentes que describen la afición que las *streghe* experimentaban por la sangre humana. Me refiero al empleo del verbo *mangiare*. Considerado en sí propio el término resulta equívoco, pues pudo haberse empleado como sinónimo de debilitar, dañar, consumir con lentitud: un ejercicio metonímico en el que *mangiare* se empleaba en reemplazo de *guastare*<sup>99</sup>. Pero la ambigüedad lexical tiende a disolverse, en parte, si la descripción de la bruja-vampiro incluye además el verbo *morsicare*. La conjunción la hallamos tanto en fuentes escritas del siglo XV como en relatos orales del siglo XX. En el proceso celebrado en 1455 en Perugia contra Filippa da Città della Pieve se narra la intrusión que la rea y una cómplice habrían realizado en la vivienda de una vecina para vampirizar a su hijo de un año de edad: “al día siguiente el niño de un año murió como consecuencia de los mordiscos y de la mencionada privación de sangre”<sup>100</sup>. Cinco siglos después, en las cercanías de la ciudad de Téramo, en los Abruzzos, los etnógrafos recogieron relatos orales que utilizaban expresiones notablemente parecidas. Olga, una cocinera residente en la comuna de Montefortino, confirmó en una entrevista que le realizaron en 1994 la creencia local en las brujas que para vengarse de sus enemigos ingresaban por las noches en sus hogares para vampirizarlos a ellos y a sus hijos. El relato de Olga incluye los verbos “comer” y “morder”: “a quienes las traicionan se los comen a mordiscos”<sup>101</sup>. Con frecuencia la propia Olga exclamaba al despertar por las mañanas: “me ha mordido la bruja”<sup>102</sup>. Otros testimonios repetían la leyenda de que en torno al nogal de Benevento las brujas jugaban con los niños como si fuesen pelotas, los mordían y los chupaban<sup>103</sup>.

El vocabulario no es, sin embargo, el único indicio de la cercanía conceptual que en el imaginario de estas regiones de la península itálica existía entre canibalismo y vampirismo. Algunos fragmentos afirman que la ingestión de sangre era la única fuente de alimento de las brujas, el fundamento excluyente de su nutrición. Una vez más los documentos antiguos y modernos confluyen. En el siglo XV Johann Chraft, continuador de la *Chronica pontificum et imperatorum romanorum* de Andreas von Regensburg, afirmaba que las brujas romanas perseguidas en tiempos de Martín V succionaban la sangre de los infantes para mantenerse con vida<sup>104</sup>. En *De vita producenda sive longa*, el segundo de los libros que conforma el *De triplice vita* que Marsilio Ficino publicó en 1489, se reafirmaban las cualidades nutritivas y rejuvenecedoras de la sangre humana<sup>105</sup>. Esta era la razón por la que las brujas succionaban la sangre de los niños. Y era también el motivo por el que Ficino prescribía la ingestión de dicho fluido como receta para prolongar la vida de los ancianos débiles y moribundos:

“una antigua creencia muy extendida afirma que ciertas viejas, a las que llaman brujas (*streghe*), succionan la sangre de los niños, para rejuvenecerse cuanto sea posible. ¿Por qué también nuestros viejos, prácticamente abandonados de toda ayuda, no succionan la sangre de un jovencito? De un jovencito, digo, que se preste voluntariamente, que sea sano, alegre, de vida moderada, y que posea sangre óptima y abundante. Succiónese

<sup>98</sup> SUGG, *Mummies, Cannibals and Vampires*, op. cit., p. 11.

<sup>99</sup> MARTIN, Ruth, *Witchcraft and the Inquisition in Venice, 1550-1650*, Oxford, Basil Blackwell, 1989, p. 205.

<sup>100</sup> NICOLINI, “La stregoneria a Perugia...”, op. cit., p. 53: “et die sequenti filius anniculus ex earum morsibus et sanguinis privatione predicta obiit et decessit”.

<sup>101</sup> BERMANI, Cesare, *Volare al sabba. Una ricerca sulla stregoneria popolare*, Roma, DeriveApprodi, 2008, p. 55: “Quelli que le tradiscono se lo mangiano di morsicate”.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 54: “M’ha morsicato la strega”.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>104</sup> Citado por MORMANDO, *The Preacher’s Demons*, op. cit., p. 267, n. 62: “et quando voluit in cattum mutabatur, sicque de interfectis parvulis, ut se diutius conservaret, recentem sanguinem sugebat”.

<sup>105</sup> WELLS, Charlotte, “Leeches on the Body Politic: Xenophobia and Witchcraft in Early Modern French Political Thought”, *French Historical Studies*, 22/3 (1999), p. 355; CAMPORRESI, Piero, *El pan salvaje*, traducción de Roberto Raschella, México, FCE, 1999 (1980), pp. 51-52.

entonces a modo de sanguijuela de la vena abierta del brazo izquierdo, una onza o dos de sangre, y luego de inmediato tómesese otro tanto de azúcar y vino”<sup>106</sup>.

A fines del siglo XX, en los Abruzzos, los informantes de los etnógrafos locales volvían a coincidir con los testimonios tardomedievales sobre el papel que la sangre tenía en la alimentación de las brujas: “prácticamente se dice que viven de la sangre de otros, porque se nutren de sangre”<sup>107</sup>.

Pero probablemente las pruebas más concluyentes de la asimilación del vampirismo al canibalismo sean los relatos que explícitamente sostenían que la *strega* vampírica comía la sangre. En ocasiones lo hacía como único ingrediente. En 1501, en un proceso tardío celebrado en Perugia contra Gniagne Mei da Cibottola, leemos que el hombre y las brujas que lo acompañaban “sustrajeron a un niño que se encontraba en dicha casa, de nombre Bautista, hijo de Mei Marci de Montelagello, y chuparon la sangre del niño, que luego vomitaron y expulsaron sobre la chimenea, para cocinarla, sangre que el mencionado Gniagne [...] comió con gusto”<sup>108</sup>. En el Abruzzo teramano a fines del siglo XX continuaba repitiéndose en los relatos orales la misma creencia; al decir de la cocinera Olga, en el sabbat que se celebraba en Benevento las brujas vomitaban toda la sangre que habían succionado durante sus correrías nocturnas sobre una piedra calentada con brasas y cenizas, confeccionaban una gran torta, la cortaban en porciones, la comían y continuaban luego con la fiesta<sup>109</sup>. El solapamiento entre antropofagia y vampirismo se observa también, quizás con más claridad aun, en el juicio contra tres brujas celebrado en 1520 en la pequeña localidad de Castellania, en el Piamonte meridional. Las reas, condenadas a muerte por el Inquisidor de Tortona y ejecutadas por los agentes del obispo local, confesaron que habían amasado unas *foccias* mezcladas con sangre de niños, que luego compartieron en un alegre banquete<sup>110</sup>. Hallamos similar descripción en la deposición de Ursolina la Rossa, procesada por el Santo Oficio de Módena en 1539<sup>111</sup>. La utilización de la sangre humana como colación, sola o combinada con cereal molido, es un procedimiento culinario que encontramos también en los procesos celebrados en el Valle de Aosta *circa* 1440, en un contexto cultural más cercano al paradigma de brujería alpino que al de la *strega* italiana<sup>112</sup>. Asimismo formaba parte del listado de cargos que, incluidos en el libelo de la sangre, potenciaron el creciente antijudaísmo bajomedieval<sup>113</sup>.

<sup>106</sup> FICINO, Marsilio, *De le tre Vite, cioè A qual guisa si possono le persone letterate mantenere in sanità . Per qual guisa si possa l'huomo prolungare la vita. Con che arte e mezzi ci possiamo questa sana e lunga vita prolungare per via del cielo*, Venecia, Michel Tramezzino, 1548, ff. 44r-44v: “E una certa antica, e comune opinione, ce certe vecchie, che chiamano streghe, sugano il sangue de bambini, per ringiovenirsi al possibile, perche non anco i nostri vecchi, che si trovano quasi d'ogni aiuto abandonati, sugheranno il sangue d'un giovanetto? D'un giovanetto dico, que voglia, que sia sano, allegro, temperato, e che habbia ottimo sangue, e peravventura soverchio. Sughinne dunque à guisa di sanguisuga, da la vena à pena aperta del braccio manco, una oncia, ò due, e poi tosto prendane altrettanto di zuccaro, e di vino”.

<sup>107</sup> BERMANI, *Volare al sabba, op. cit.*, p. 53: “praticamente si dice, [le streghe] vivono col sangue altrui, perché si nutriscono di sangue”.

<sup>108</sup> NICOLINI, “La stregoneria a Perugia...”, *op.cit.*, p. 67: “et dicte mulieres substraxerunt unum infantem nomine Baptistam filium dicti Mei Marci de Montelagello predicto existentem in dicta domo et sugerunt sanguinem dicti pueri et deinde illum evomuerunt et proiecerunt in foco scopato et illum coxerunt, de quo sanguine dictus Gniagnes strego, maleficus, facturarius et immundorum spirituum incantator et inquisitus predictus gustando comedi”. Véase también *Ibidem*, p. 70: “sanguinem illum evomuerunt et coxerunt in foco scopato et illum postea comederunt ipso Gniagne stregone predicto presente et consentiente”.

<sup>109</sup> BERMANI, *Volare al sabba, op. cit.*, p. 55.

<sup>110</sup> PAGANO, Sergio, “La condanna al rogo di tre streghe e l'esecuzione sul 'bricco' di Castellania (1520). In margine alla storia della stregoneria nel Tortonese”, *Rivista di storia, arte, archeologia per le province di Alessandria e Asti*, 110 (2001), p. 276: “comedunt de fugazollis impastatis consanguine puerorum”; p. 283: “verum quia comedunt de fugazollis impastatis consanguine puerorum”.

<sup>111</sup> GUIDI, Oscar, *Ursolina la Rossa e altre storie. Inquisitori e streghe tra Lucca e Modena nel XVI secolo*, Lucca, Maria Pacini Fazzi, 2007, pp. 28 y 30.

<sup>112</sup> BERTOLIN y GERBONE, *La stregoneria nella Valle d'Aosta medievale, op. cit.*, p. 253; BERTOLIN (ed.), *Processi per fede e sortilegi nella Valle d'Aosta del Quattrocento, op. cit.*, p. 111.

<sup>113</sup> STRACK, Herman L., *The Jew and Human Sacrifice [Human Blood and Jewish Ritual]: An Historical and Sociological Inquiry*, Nueva York, The Bloch Publishing, 1909, p. 190; LLEWELYN PRICE, *Consuming Passions, op. cit.*, pp. 37-38, 40; INTROVIGNE, *Cattolici, antisemitismo e sangue, op. cit.*, pp. 16, 32, 34; TRACHTENBERG, Joshua, *The Devil and The Jews: The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism*, Skokie (Ill.), Varda Books, 2001 (1943), pp. 134-135.

Los ejemplos que acabamos de desplegar, en un arco temporal extenso que se inicia en el *Quattrocento* y culmina en la década de 1990, sugieren que en el imaginario del centro y norte italianos las fronteras entre canibalismo y vampirismo resultaban en ocasiones porosas, y que las distinciones rígidas que pretendemos trazar desde nuestro presente muchas veces tienden a resultar anacrónicas. Cabe resaltar, también, que si aceptamos a la ingestión de sangre humana como una forma peculiar de antropofagia, la presencia de este último fenómeno en la mitología de la brujería italiana adquiere un peso y una contundencia mayor que lo que la reciente tipología de paradigmas regionales propuesta por Richard Kieckhefer se ha mostrado dispuesta a reconocer<sup>114</sup>.

#### 4.2. Muerte, banquete y resurrección: canibalismo en éxtasis

En la vertiente italiana del arco alpino occidental, incluida la Suiza italiana, irrumpe en las fuentes una forma alternativa de antropofagia brujeil: la canibalización de víctimas que, tras la finalización de un banquete nocturno denominado *ludus* o *gioco*, eran resucitadas por la figura mítica que presidía el encuentro. Para dicho fin se requería reunir la piel y los huesos de los seres sacrificados, condición *sine qua non* para que la divinidad que imperaba sobre aquel colectivo celebratorio (*Madona Oriente*, *Bona Domina*, *Domina Iudi*, *Domina cursus*, *Donna del bon zogo*, *Signora del gioco*) pudiera gestar el renacer. En rigor de verdad se trata de un complejo mítico que hunde sus raíces en la noche de los tiempos. Se ha asociado su origen a atávicos mitos cinegéticos<sup>115</sup>. También a la visión de los huesos secos al inicio del capítulo 13 del libro del profeta Ezequiel, lo que convertiría a este potente fragmento veterotestamentario en el primer milagro de los huesos de que se tenga registro<sup>116</sup>. Como sea el caso, se trata de una estructura mítica presente en geografías muy alejadas entre sí, como el Ártico, Japón, el Cáucaso, Irán y la India<sup>117</sup>. Aun cuando las fuentes europeas no siempre lo dejan en claro, todo sugiere que estamos ante un evento que se suponía acaecía en éxtasis o en espíritu, en un orden de realidad en el que las leyes ordinarias del mundo creado no regían, según una milenaria tradición de reminiscencias chamánicas en la que cabría insertar textos y casos tan difundidos como el canon *Episcopi*, los *benandanti* friulanos, las *donne di fuori* sicilianas o los *táltosok* húngaros, entre muchos otros<sup>118</sup>. A partir de la Alta Edad Media la creencia reaparece repetidamente en la hagiografía cristiana en relación con figuras como San Germán de Auxerre y Santa Faraildis, la patrona de Gante, mientras que en las sagas escandinavas a menudo se asociaba al dios Thor<sup>119</sup>. Otro claro antecedente es el célebre juicio de Sibillia Zani y Pierina de Bugatis, condenadas por el inquisidor de Milán en 1390. Ambas mujeres afirmaron haber participado de manera recurrente en conventículos nocturnos presididos por una misteriosa figura femenina que resucitaba a los bueyes devorados en el ágape<sup>120</sup>. En 1474, en la región

<sup>114</sup> KIECKHEFER, "Mythologies of Witchcraft...", *op. cit.*, p. 88; *Id.*, "The First Wave of Trials...", *op. cit.*, p. 171.

<sup>115</sup> BERTOLOTTI, Maurizio, "Le ossa e la pelle dei buoi. Un mito popolare tra agiografia e stregoneria", *Quaderni storici*, 14/41 [2] (1979), p. 477.

<sup>116</sup> BEHRINGER, Wolfgang, *Shaman of Oberstdorf: Chonrad Stoeckhlin and the Phantoms of the Night*, traducido por H. C. Erik Midelfort, Charlottesville, University Press of Virginia, 1998 (1994), p. 43.

<sup>117</sup> ELIADE, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, traducido por Ernestina de Champourcin, México, FCE, 1992 (1968), pp. 140-143.

<sup>118</sup> Véase HUTTON, Ronald, *The Witch: A History of Fear, from Ancient Times to the Present*, New Haven, Yale University Press, 2017, pp. 74-95; CAMPAGNE, Fabián Alejandro, *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, pp. 105 y ss.; WILBY, Emma, *Cunning Folk and Familiar Spirits: Shamanistic Visionary Traditions in Early Modern British Witchcraft and Magic*, Brighton, Sussex Academic Press, 2005, pp. 123-159; HENNINGSEN, Gustav, "'The Ladies from Outside': An Archaic Pattern of the Witches' Sabbath", en Bengt Ankarloo and Gustav Henningsen (eds.), *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*, Oxford, Clarendon Press, 1993 (1990), pp. 191-215; KLANICZAY, Gábor, "Shamanistic Elements in Central European Witchcraft", en *Id.*, *The Uses of Supernatural Power: The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*, editado por Karen Margolis, traducido por Susan Singerman, Princeton, Princeton University Press, 1990, pp. 129-150; PÓCS, Éva, *Between the Living and the Dead: A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*, traducido por Szilvia Rédey y Michael Webb, Budapest, Central European University Press, 1989, pp. 73-105; GINZBURG, Carlo, *Historia Nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, traducido por Alberto Clavería Ibáñez, Barcelona, Muchnik, 1991 (1989), pp. 83-213.

<sup>119</sup> BERTOLOTTI, "Le ossa e la pelle dei buoi...", *op. cit.*, pp. 478, 480, 485; BEHRINGER, *Shaman of Oberstdorf*, *op. cit.*, p. 43; GINZBURG, *Historia Nocturna*, *op. cit.*, p. 192.

<sup>120</sup> MURARO, Luisa, *La Signora del gioco. La caccia alle streghe interpretata dalle sue vittime*, Milán, La Tartaruga, 2006 (1976), pp. 200-207.

subalpina de Canavese, en el Piamonte histórico, la inquisición torinesa procesó a cuatro mujeres que incluyeron en sus deposiciones una variante del mismo tema: cerca de Turín, en el prado Avilio, las brujas y sus cómplices se acercaron a una manada, se apoderaron de dos novillos, tras provocarles la muerte los desollaron, cocinaron y comieron; finalmente reunieron los huesos y resucitaron a ambos terneros<sup>121</sup>. Poco antes de su muerte ocurrida en 1510, el dominico Bernardo Rategno, inquisidor en la diócesis de Como, en el extremo norte lombardo, incluyó el tópico en su tratado *De Strigiis*<sup>122</sup>. En 1519 en Módena, en la Emilia-Romaña, el Santo Oficio local juzgó a una mujer de nombre Zilia, que repitió *ad litteram* la misma fábula: la resurrección de un buey previamente consumido en una asamblea nocturna<sup>123</sup>. En la *Quaestio de strigibus* de 1523, Bartolomeo Spina reitera la historia con palabras muy similares<sup>124</sup>. Unos años antes Spina había juzgado que Zilia no merecía un castigo severo y cerró la investigación. Pero *Domina cursus*, la misteriosa figura aludida por la procesada, dejó su huella en el tratado del dominico, en el que aparece como una figura fuertemente demonizada, responsable de la perpetuación de engaños diabólicos como el de la resurrección de los animales previamente devorados<sup>125</sup>. Resulta evidente que la fuente de información de Spina fueron los interrogatorios que él mismo llevó adelante mientras se desempeñó como vicario del inquisidor de Módena y Ferrara en los años inmediatamente previos a la redacción de su tratado<sup>126</sup>. Pico della Mirandola tampoco se privó de difundir el apólogo en su diálogo *Strix*<sup>127</sup>. Está de más decir que los tratadistas rechazaban de plano la posibilidad de que el demonio y sus adláteres tuvieran poder o virtud suficientes para resucitar criaturas de ninguna especie. Al igual que la metamorfosis felina, esta segunda pieza de la mitología brujeil también era considerada engaño e ilusión diabólica.

Los ejemplos hasta aquí citados tienen en común el hecho de que los seres a los que la figura rectora que presidía el *ludus* devolvía la vida eran animales, la mayoría de las veces ganado bovino –excepcionalmente, como en el caso de Santa Faraildis, las criaturas resucitadas eran gansos<sup>128</sup>. Sin embargo, en ocasiones las fuentes revelan que los seres humanos también podían ser canibalizados para posteriormente renacer una vez finalizado el banquete. En estos casos, infrecuentes pero significativos, asistimos a verdaderas escenas de una cruenta antropofagia en éxtasis. A principios del siglo XI el *Corrector* de Burcardo de Worms anatematizó una creencia con rasgos similares que no incluía, sin embargo, el detalle de la recolección de la piel y de los huesos: algunas mujeres afirmaban que durante sus procesiones nocturnas en éxtasis mataban, cocinaban y devoraban seres humanos, colocaban

<sup>121</sup> VAYRA, P., “Le streghe nel Canavese (con due processi inediti dell’Inquisizione 1474)”, *Curiosità e ricerche di Storia Subalpina*, Roma, Fratelli Bocca, 1874, vol. I, p. 234.

<sup>122</sup> BERNARDO COMENSIS, *Lucerna inquisitorum haereticarum pravitate [...] Et iusdem Tractatus de Strigibus*, Venecia: apud Marcum Antoium Zalterium, 1596, p. 147: “Immo dicimus & confitemur plura alia ipsis strigiis illusorie & phantastice arte daemonum posse contingere & apparere, quae tamen minime sunt vera, ut puta, quod vitulos comedant, qui postea daemonum virtute resurgant: nam si vere illi vituli fuerunt cocti & comesti, nullo modo fieri postet”.

<sup>123</sup> BERTOLOTTI, “Le ossa e la pelle dei buoi...”, *op. cit.*, p. 471: “et comederunt et biberunt, et inter cetera comederunt unum bovem coctum cuius ossa omnes proiecerunt super corium bovis, et veniens ultimo domina cursus, baculo percussit corium bovis et visus est revivescere bos”.

<sup>124</sup> SPINA, *Quaestio de strigibus*, *op. cit.*, pp. 3-4: “Dicunt enim, quod postquam comederunt aliquem pinguem bovem, ut supra relatum est, vel aliquam vegetem vino, vel arcam seu cophinum panibus evacuarunt, & consumpserunt ea vorantes, domina illa percutit aurea virga, quam mano gestat, ea vasa vel loca, & statim ut prius plena sunt vini, vel panis ac si nihil inde fuisset assumptum. Similiter congeri iubet ossa omnia mortui bovis super corium eius extensum, ipsumque per quatuor partes super ossa revolvens, virgaque percutiens, vivum bovem reddit ut prius, & reducendum iubet ad locum suum”.

<sup>125</sup> DUNI, Matteo, *Under the Devil’s Spell: Witches, Sorcerers, and the Inquisition in Renaissance Italy*, Florencia, Syracuse University of Florence, 2007, pp. 43-44; DEL COL, Andrea, *L’Inquisizione in Italia da, XII al XXI secolo*, Milán, Mondadori, 2006, p. 204.

<sup>126</sup> BERTOLOTTI, “Le ossa e la pelle dei buoi...”, *op. cit.*, p. 471.

<sup>127</sup> PICO DALLA MIRANDOLA, Giovanfrancesco, *Libro detto Strega o della illusioni del demonio, nel volgarizzamento di Leandro Alberti*, edición de Albano Biondi, Venecia, Marsilio Editori, 1989, p. 32: “Apistio: ...che cosa mangiati? Strega: Della carne e delli altri cibi che si suoleno usare nelli conviti. Apistio: Donde haveti coteste vivande? Strega: Uccidemo delli buoi, ma egli é ben vero che dipoi resuscitano”; p. 37: “Dicasto: Istimo che quelle siano in parte vere, cioè fondate in quella cosa che è; et in parte siano fallaci e finte [...]; e maggiormente circa di quelle cose delle quale narrano alcuni, come [...] che resuscitano li buoi che hanno mangiato, sendoli poi dato della verga dalla Donna o dal Signore del Giuoco”.

<sup>128</sup> BEHRINGER, *Shaman of Oberstdorf*, *op. cit.*, pp. 42-43.

paja o madera en reemplazo de sus corazones y finalmente los devolvían a la vida<sup>129</sup>. A partir de la segunda mitad del siglo XV la resurrección de seres humanos comenzó a aparecer también en el marco del mítico “milagro de los huesos”. Una referencia temprana la hallamos en el *Lamiarum sive striarum opusculum* de Girolamo Visconti. A los bueyes o terneros que usualmente encontramos en esta clase de relatos Visconti sumaba un detalle original, pues sostenía que también los niños eran devorados y resucitados: “refieren dicha clase de personas que comen en ocasiones un niño cocinado en una olla grande o un buey u otros animales similares. La Señora del juego les ordena conservar los huesos. Después de terminada la comida y recogidos los huesos, la Señora del juego los toca con un báculo y hace que se vea como si revivieran”<sup>130</sup>. La constante mención de la creencia en la literatura demonológica y antisupersticiosa del alto Renacimiento italiano muestra que, a pesar del cerrado rechazo de los tratadistas, el mito había alcanzado una inocultable difusión y popularidad en las regiones septentrionales de la península. La original inclusión de niños en este peculiar relato parece remitir a una probable aunque todavía tímida infiltración en la Lombardía de elementos de la mitología brujeil alpina o paradigma clásico, en el cual la antropofagia puericida ocupaba un lugar muy destacado. Está claro que la adscripción cultural y regional de Visconti le permitía conocer también la tradición italiana de la *strega* infanticida con las peculiaridades que ya he señalado. Nuestro dominico se encontraba, pues, en la intersección entre dos universos creenciales diferenciados, circunstancia que explicaría las singularidades y el carácter híbrido de la síntesis que proponía<sup>131</sup>.

Pero el desarrollo más importante de las referencias a la canibalización y posterior resurrección de niños lo encontramos en los célebres procesos celebrados en el palacio episcopal de Cavalese, en Val di Fiemme, a principios del siglo XVI. Nos hallamos, pues, en el Trentino, en el extremo norte peninsular<sup>132</sup>. En esta región la intensa cacería de brujas que tuvo lugar cuando despuntaba el *Cinquecento* fue disparada por la presencia de un curioso personaje, el curandero errante Zuanne Delle Piatte, oriundo de Anterivo. Al igual que los barbas valdenses en Piamonte o Chonrad Stoeckhlin en Baviera, Delle Piatte afirmaba protagonizar portentosos viajes cuasi-chamánicos, en éxtasis, hacia las maravillosas locaciones en las que residían las fuentes de sus virtudes y saberes<sup>133</sup>. La auto-atribución de experiencias extraordinarias relacionadas con viajes al mundo de los muertos y de los espíritus solía funcionar como una pieza más del proceso de construcción de la identidad pública de los sanadores carismáticos, un ejercicio de *self-fashioning* diseñado para tornar más atractivos y deseables los servicios que los especialistas del tipo *cunning-folk* ofrecían a las comunidades con las que entraban en contacto<sup>134</sup>. En el caso de Delle Piatte, el destino de sus travesías en espíritu era el Venusberg, donde frecuentaba a reconocidos referentes del folklore vernáculo, como el fiel Eckart y el mítico Tonhauser<sup>135</sup>. Sus dos procesos judiciales, impulsados en 1501 y 1504 por la autoridad civil local en representación del príncipe-obispo de Trento, derivaron en la acusación formal de brujería contra veintiocho personas entre diciembre de 1504 y septiembre de 1505: dieciocho fueron quemadas en la hoguera, cuatro murieron en la cárcel y seis

<sup>129</sup> FLINT, Valery, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1991, p. 123.

<sup>130</sup> VICECOMITIS, Hyeronimi, *Lamiarum sive striarum opusculum ad illustrissimum Mediolani ducem Franciscum Sfortiam Vicecomitem, e Opusculum de striis*, Milán: Leonardo Pachel, 1490, f. a v: “referunt tales quod comedunt aliquando unum puerum coctum in uno magno lebere vel unum bovem & similia animalia & domina ludi precipit eis quod servent ossa, post cibi sumptionem compaginatis in unum ossibus, domina ludi baculo quodam tale quid tangens facit ut reviviscere videatur”.

<sup>131</sup> ESTUARDO FLACTIONS, Astrid, “Girolamo Visconti, en témoin du débat sur la réalité de la sorcellerie au XVe siècle en Italia du Nord”, en Martine Ostorero, Georg Modestin y Kathrin Utz Tremp (eds.), *Chasses aux sorcières et démonologie. Entre discours et pratiques (XIVe-XVIIe siècles)*, Florencia, Sismel, 2010, pp. 26-24.

<sup>132</sup> Los procesos fueron editados por primera vez en PANIZZA, Augusto, “I processi contro le streghe nel Trentino”, *Archivio Trentino*, VII (1888), pp. 1-100, 199-247; VIII (1889), pp. 131-146, 131bis-142bis; IX (1890), pp. 49-106. La edición más reciente de los procesos es la realizada por GIORDANI, Italo, *Processi per stregoneria in Valle di Fiemme 1501, 1504-1506*, Trento, Editrice Alcione, 2005.

<sup>133</sup> BEHRINGER, Wolfgang, “How Waldensians Became Witches: Heretics and Their Journey to the Other World”, en Gábor Klaniczay y Éva Pócs (eds.), *Demons, Spirits, Witches/1: Communicating with the Spirits*, Budapest, Central European University Press, 2005, pp. 155-192; BEHRINGER, *Shaman of Oberstdorf, op.cit., passim*.

<sup>134</sup> CAMPAGNE, Fabián Alejandro, “Charismatic Healing on Iberian Soil. An Autopsy of a Mythical Complex in Early Modern Spain”, *Folklore*, 118/1 (2007), pp. 56-57.

<sup>135</sup> MURARO, *La Signora del gioco, op. cit.*, p. 74.

salvaron sus vidas escapando con paradero desconocido<sup>136</sup>. Se han conservado diecisiete de aquellos procesos, los dos juicios contra Zuanne Delle Piatte y los de otras quince mujeres suplicadas por la severa justicia episcopal del Trentino<sup>137</sup>. Las deposiciones reproducen el consabido proceso de muerte, consumo canibal, recolección de huesos y resurrección, sólo que con la inclusión de seres humanos. En febrero de 1505 la reza Margherita *detta* Tessadella sostuvo ante el tribunal que la juzgaba: “[que] fue llevada al monte en Santa. Estaban también Ursola Strumechera, Otilia y el maestro Zuanne, con otras a quienes no conocía. Allí Thomasina de la Agnola llevó a un niño blanco. Margherita preguntó de quién era y la otra respondió: sea de quien sea ¿qué tienes que objetar? Y así fue que le sacaron fuera la sangre a través de la teta del lado del corazón y pusieron al niño a cocinar en una olla. Se lo repartieron entre ellas y lo comieron. Estaban allí cinco diablos que juntaron los huesos y entonces [el niño] fue como era al principio”<sup>138</sup>.

Para principios del siglo XVI el arcaico complejo mítico estaba ya contaminado en extremo por el estereotipo del sabbat construido por la alta cultura teológica. Es por ello que en los procesos de Val di Fiemme observamos, amén de la forma tradicional de la creencia, otras versiones de corte más siniestro y ominoso. Por caso, en enero de 1505 Ursola *detta* la Strumechera introdujo en su confesión una variante diferente del modelo primigenio:

“hicimos fuego y extraíamos el corazón de las bestias y los comimos. Luego rearmamos a las bestias que continuaron viviendo por algunos días y después todas morían de mala muerte [...]. Estaba allí el diablo en forma de cabrón y después que hubimos rearmado a las bestias, trajeron a tres hombres. El primero era el viejo Schiessner, el segundo el viejo Span y el tercero el viejo Laner. Los cocinaron, extrajeron sus corazones y se los comieron. Tras lo cual tomaron una gran cantidad de paja que pusieron dentro [del cuerpo] en el lugar del corazón. Hicieron regresar a sus casas a los tres hombres y les asignaron una fecha de muerte. Después de una cierta cantidad de días todos murieron, se consumieron, se secaron y no volvieron a estar bien. Tras haber consumido a estos tres hombres, en el mencionado lugar fueron llevados y presentados por aquellas *streghe* tres niñitos, a quienes trozaron y cocinaron. Comieron sus corazones y en el lugar de ellos colocaron un poco de paja. Luego los regresaron a sus casas”<sup>139</sup>.

La atávica mitología estaba por entonces tan demonizada que las bestias y los seres humanos consumidos –adultos y niños– ya no regresaban a la vida como antaño, sino que quedaban debilitados e irremediabilmente condenados a una muerte cercana, lenta y agónica: en sus pechos, un manojo de heno había reemplazado al músculo cardíaco.

Pero la reversión de la antigua creencia que observamos en las confesiones de las brujas de Cavalese franqueaba todos los límites hasta entonces conocidos: las *streghe* realizaban el mismo procedimiento con los fetos que se gestaban en los vientres maternos. En los meses iniciales de 1505, la acusada Valeria Zirolo relató la siguiente historia:

“entraron en la casa de Martino de Massaia donde hallaron a su mujer encinta. Esto fue lo que hizo el diablo con su arte diabólica: [las brujas] abrieron el cuerpo [de la mujer] cerca del ombligo en el nombre del diablo, extrajeron de él a la criatura y la consumieron tras haberla rostizado. Juntados los huesos, los pusieron de nuevo dentro de la piel, y

<sup>136</sup> CORSI, *Diaboliche maledette e disperate*, op. cit., p. 91.

<sup>137</sup> MURARO, *La Signora del gioco*, op. cit., p. 65.

<sup>138</sup> *Ibid.*, pp. 109-110: “Item et dize questa Marghereta [...] fo conducta sora el monte in Santa, et ibi era anchora la Ursula Strumechere, la Otilia et el magistro Zuanne, con le altre che non cognosceva, et ibi la Thomasina de la Angnola condusse uno bello putto bianco, et la Margereta domanda de chi fosse quello putto, et quella rispose: Sia de chi sia voia, che hastu de far tu? Et cusi gli sutzaveno fora el sangue per la tetta de la banda del cor, et mettevano el putto a coser in uno parolo e lo partivano tra lore e lo mangiaveno. Et dapoí erano li cinque diabolo che mettevano le osse insieme, et era como in prima”.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 90: “facevano fogi, et tolevano fora el cor de le bestiame et mangiaveno, et conzaveno de cavo su et cusi remengava vivo per alquanti zorni et poi morivano tutti di mala morte. Et ivi ballaveno e sonaveno sotto sora. Et ibique el diablo era in forma de una becho, et qum che havevano conzato su el bestiame ibique furono conducto tre homini. El primo era el vecchio Schiessner, el secondo el vecchio Span, el terzo el vecchio Laner. Et cusi li cosevano et tolevano for el cor et cosevano et mangiaveno. Et dapoí tolevano uno stropon de peia, et mettevano dentro in pe’ del cor, et forono tornati a casa, et datogli el termino de la morte. Et dapoí alquanti di tutti moreno et se consumavano via, et se secano et non hana mai bene- Et da poi che forono consumati questi tre homini, ibique in predicto loco forono conducti et presentati per quelle strige tre puttalini et cosando et disfazando quelli tali putti mangiandoli el cor et in pe’ del cor gli metteva un poco de peia, et poi tornandogli a casa”.

todo el cuerpo lo pusieron dentro de la mujer. Untaron el cuerpo en el nombre del diablo, masajearon la herida con un dedo y ésta desapareció, un trabajo muy bien hecho”<sup>140</sup>.

La degradación del formato primigenio salta a la vista: ya no era una semidiosa silvestre y nocturna la que llevaba adelante el milagroso renacer sino que los encargados de concretar la resurrección, por entonces fallida y sólo aparente, eran el demonio y sus diablos. La *Domina ludi* ya no traía prosperidad y abundancia. Había sido reemplazada de manera explícita por Satán, cuyo accionar sólo provocaba enfermedad, muerte y destrucción.

### 4.3. Canibalismo a la carta: la carne humana en la dieta de la *strega italiana*

El vampirismo y el canibalismo en éxtasis no son, sin embargo, las únicas expresiones de antropofagia brujeril que cabe encontrar en nuestras fuentes. Aunque los casos sean sustancialmente menos numerosos que los que inundan los documentos relacionados con el paradigma alpino, resulta posible identificar en el espacio de civilización italiano relatos que relacionan a las *streghe* vernáculos con la manducación de órganos, tejidos y trozos de carne humana.

Las primeras referencias, aun cuando breves, resultan sugestivas. A pesar de su carácter marginal demuestran que la figura de la bruja-canibal, aunque menos presente que su variante alternativa, la bruja-vampiro, también estaba instalada en el imaginario colectivo del extremo norte peninsular. El 6 de marzo de 1457, en el contexto de sus habituales catequesis cuaresmales, el obispo de Bressanone, el ilustre Nicolás de Cusa, predicó un sermón inspirado en las tentaciones padecidas por Jesucristo en el desierto. El Cusano rememoraba en esta predicación una serie de recientes procesos canónicos que había presidido contra tres *vetulae* seniles, oriundas del Val de Fassa, en el Trentino. En sus confusas deposiciones las mujeres confesaron participar de extraños conventículos nocturnos presididos por Richella, la *Bona Domina*. En estas confesiones las referencias al folklore local, indefectiblemente interpretadas a través del prisma del canon *Episcopi*, se mezclaban con elementos más siniestros claramente derivados de la demonología erudita<sup>141</sup>. En el contexto de la descripción del primitivo y festivo aquelarre del que afirmaban haber participado, las mujeres aludieron a la presencia de “hombres hirsutos que devoraron a algunos hombres y a niños que no estaban correctamente bautizados”<sup>142</sup>. Siete años después, en el Milanesado, descubrimos otra referencia circunstancial en una carta que el dominico Paolo Folperti, inquisidor asentado en la localidad de Varzi, no lejos de Pavía, le enviara al duque reinante, Francesco Sforza<sup>143</sup>. En la misiva, fechada el 24 de marzo de 1464, el fraile resumía algunos de los delitos que cometían los herejes a los que por entonces perseguía con gran celo: “hubo una entre tales personas que mató y asesinó, amén de a los hijos de muchos otros, a cinco hijos propios, por instigación del demonio. Otra eliminó a treinta y siete niños. Otra comió varios niños asados al fuego”<sup>144</sup>.

En la década de 1480 otra fuente reafirma de manera indirecta la presencia de la antropofagia convencional en la mitología brujeril del extremo norte italiano. Me refiero al celeberrimo *Malleus Maleficarum*, que Heinrich Kramer, también conocido como Henricus

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 120: “intraveno in casa de Martino de Massaia, et ibi trovando so moier gravida et con l’arte diabolica et el diabolo fa quello a quella donna: aprimo el corpo appressa lo humbilico in el nome del diabolo, et tolevano fora la creatura et ibi rostoto su la bronza consumarono, et tolto le ossa et mettuto in la pelle e tornato in el corpo, et uncto il corpo in el nome del diabolo et bisigà con un dedo la piaga et saldà de fatto benne”.

<sup>141</sup> CORSI, *Diaboliche maledette e disperate*, op. cit., p. 102.

<sup>142</sup> OSTORERO, *Le diable au sabbat*, op. cit., p. 681: “et sic pervenerunt ad locum ubi reperierunt magnam societatem iubilancium et corizancium ubi erant irsuti homines qui devorarent homines aliquos et pueros non recte baptizatos”.

<sup>143</sup> Sobre el inquisidor Folperti, su accionar en el territorio del ducado de Milán y su relación con Francesco Sforza véase BRIGNOLI, Laura (ed.), *Il fenomeno della stregoneria e l’Inquisizione nel Pavese. Atti del convegno di Varzi, 25 giugno 2008*, Pavia, Edizione Guardamagna, 2009, apéndice 1, pp. 121-125; PACCAGNINI, Ermanno, “In materia de stregarie”, en Giuseppe Farinelli y Ermanno Paccagnini (eds.), *Processo per stregoneria a Caterina de Medici, 1616-1617*, Milán, Rusconi, 1989, p. 39; MONTESANO, *Classical Culture and Witchcraft*, op. cit., p. 191; CORSI, *Diaboliche maledette e disperate*, op. cit., p. 24.

<sup>144</sup> FUMI, Luigi, “L’Inquisizione Romana e lo Stato di Milano: Saggio di ricerche nell’Archivio di Stato”, *Archivio storico lombardo*, 25 (1910), p. 105: “Nam talem personam habui, que, preter quam pluris et aliis, quinque proprios filios necavit et occidit, suggestionem tamen demonum. Alia vero triginta septem pueros peremit. Alia quosdam pueros igni assos comedit”.

Institoris, publicó en Speyer en 1486. En la *quaestio* undécima del libro primero del *Malleus*, Kramer alude a un impreciso *inquisitor cumanus*, un juez del Santo Oficio con jurisdicción sobre la diócesis de Como. Nos encontramos una vez más al pie de los Alpes, en el confín septentrional del Milanesado. Los investigadores han podido descubrir la identidad de este severo agente de la Inquisición local, que según Institoris envió a la hoguera a más de cuarenta mujeres convictas de brujería en el transcurso de sólo un año<sup>145</sup>. Se trata del dominico Lorenzo Soleri da Sant'Agata, designado en 1483 al frente de un extenso distrito inquisitorial que presidió hasta su muerte acaecida en 1510<sup>146</sup>. Los procesos a los que alude el *Malleus* se desarrollaron en la localidad de Bormio, en el alto Valtellina. Las actas no se han conservado por lo que conocemos el episodio gracias al escueto comentario incluido en el tratado<sup>147</sup>. Los historiadores, no obstante, hallaron abundante documentación independiente que prueba la existencia de una intensa caza de brujas en Bormio en 1485 –que quedó marcado a fuego en la historia comarcal “como el año de la persecución de las herejías”<sup>148</sup>. Las fuentes también demuestran que las *razzias* antibrujeriles comenzaron antes, en 1483-1484<sup>149</sup>. El canibalismo no ocupa un lugar destacado en el *Malleus Maleficarum*. De hecho, en la *quaestio* a la que nos estamos refiriendo la antropofagia no aparece siquiera en el título<sup>150</sup>. Por ello no deja de resultar sugestivo que una de las escasas menciones al tópico que aparecen en este texto icónico de la demonología radical guarde relación directa con el territorio italiano. Sostiene Kramer: “algunos maléficos, actuando en contra de la inclinación de la naturaleza humana, de hecho en contra de la condición de todos los animales, con la excepción de la especie de los lobos, suelen comer y devorar niños. Quien nos ha contado ésto es el inquisidor de Como, al que ya hemos hecho referencia. Por esa causa fue llamado por el condado de Bormio para llevar adelante una inquisición. Un hombre perdió a su hijo que estaba en la cuna. Mientras lo buscaba vio de noche una convención de mujeres que devoraban al infante y bebían un licor”<sup>151</sup>. Habitualmente se destacan los contactos interpersonales gracias a los cuales Institoris introdujo los fundamentos del paradigma brujeil clásico o alpino en territorio italiano<sup>152</sup>. En el caso del fragmento del *Malleus* que estamos analizando, por el contrario, asistimos a un proceso de contaminación invertido: es Heinrich Kramer el que incluye en su libro un aspecto del paradigma clásico, en este caso originado en la vertiente italiana de los Alpes. Este intercambio de información entre el inquisidor alemán y su colega italiano tuvo consecuencias prácticas. No fue por azar que Kramer eligió Bressanone, la antigua diócesis de Nicolás de Cusa, para desarrollar parte de su actividad inquisitorial. Tenía como intención exterminar a las brujas que, como el propio *Malleus* explicaba, habían escapado de la región de Bormio en 1485 e ingresado subrepticamente en las tierras de archiducado de Austria, en cuyo dominio se

<sup>145</sup> GIORGETTA, Giovanni, “Processi di stregoneria a Bormio tra il 1483 ad il 1486”, *Bolletino della Società Storica Valtellinese*, 36 (1983), p. 156.

<sup>146</sup> TAVUZZI, Michael M., “Lorenzo Soleri da Sant'Agata OP (ob. ca. 1510): the “Inquisitor cumanus” of the “Malleus Maleficarum”. A biographical note”, en Carlo Longo (ed.), *Praedicatores, Inquisitores, III: i domenicani e l'inquisizione romana. Atti del III seminario internazionale su i domenicani de l'Inquisizione, Roma, 15-18 febbraio 2006*, Roma, Istituto Storico Domenicano, 2008, pp. 407-420; TAVUZZI, Michael M., *Renaissance Inquisitors: Dominican Inquisitors and Inquisitorial Districts in Northern Italy, 1474-1527*, Leiden, Brill, 2007, pp. 161-175; HERZIG, Tamar, “Heinrich Kramer e la caccia alle streghe in Italia”, en Dinora Corsi y Matteo Duni (eds.), “Non lasciar vivere la malefica”. *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, Florence, Firenze University Press, 2008, p. 171.

<sup>147</sup> La pérdida de los archivos de la Inquisición de Como nos ha privado de conocer mejor un tribunal que sin dudas fue uno de los más activos en Italia en las primeras décadas del s. XVI. Véase DUNI, *Under the devil's spell*, op. cit., pp. 29-30.

<sup>148</sup> BESTA, Enrico, *Bormio antica e medioevale e le sue relazioni con le potenze finitime*, Milán, Giuffrè, 1945, p. 114: “come l'anno della persecuzione delle eresie”.

<sup>149</sup> GIORGETTA, “Processi di stregoneria a Bormio...”, op. cit., p. 157.

<sup>150</sup> INSTITORIS, Henricus O.P. y SPRENGER, Jacobus O.P., *Malleus Maleficarum*, editado y traducido por Christopher Mackay, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, vol I: The Latin Text and Introduction, p. 330: “Questio undecima. Quod obstetrices malefice conceptus in utero diversis modis interimunt, aborsum procurant, et ubi hoc non faciunt, demonibus natos infantes offerunt”.

<sup>151</sup> *Ibid.*, pp. 330-331: “et de primo, quod certe malefice contra humane nature inclinationem, imo adversus omnium bestiarum condiciones, lupina dumtaxat specie excepta, infantes devorare et comedere solent, est inquisitor Cumanus, de quo supra mentio habita est, qui hec nobis retulit, quod ea de causa ab incolis comitatus Burbie vocatus ad inquisitionem faciendam, eo videlicet quod quidam cum puerum ex cunis amississet et explorando conventionem mulierum nocturno tempore vidisset et perpendisset infantem occidi et liquore ebibite devorare”.

<sup>152</sup> HERZIG, Tamar, “Bridging North and South: Inquisitorial Networks and Witchcraft Theory on the Eve of the Reformation”, *Journal of Early Modern History*, 12/5 (2008), pp. 361-382.

hallaba por entonces el obispado en cuestión<sup>153</sup>. Lorenzo Soleri da Sant'Agata continuó persiguiendo brujas en el Comasco más allá del rango temporal reportado por Institor. En 1487 procesó a un grupo de mujeres arrestadas en Lezzeno, en el *paesino* del Lago Maggiore. Confesaron haber participado del *belo zogo*, prestado homenaje a un diablo llamado Compagnone, entregado al demonio una hostia consagrada, pisoteado una cruz de madera, volado por los aires hasta el nogal de Benevento y, finalmente, consumido carne humana. Una de las acusadas, de hecho, confesó haber arrojado a su propio hijo dentro de una olla o caldero pequeño<sup>154</sup>.

Una década después de la edición príncipe del *Malleus Maleficarum* estalla, en los últimos meses de 1495, una circunscripta caza de brujas en Rifreddo y Gambasca, dos aldeas marginales de la región de Cuneo, en el extremo occidental del Piamonte. Ambas localidades, ubicadas en la entrada del valle del Po, se hallaban por entonces dentro de la jurisdicción de la diócesis de Turín. El dominico Vito dei Beggiami, inquisidor general de la provincia de Lombardía, de la marca genovesa y de todo el Piamonte, fue el encargado de procesar a nueve mujeres acusadas de brujería<sup>155</sup>. Sólo se conservan tres de los mencionados procesos. Como resultaba usual en los territorios subalpinos, las brujas reciben en los documentos el nombre de *masche*<sup>156</sup>. Probablemente a causa de la cercanía de ambos caseríos con las regiones de Val d'Aosta y del Delfinado, hallamos en los juicios contra estas aldeanas piamontesas no sólo una descripción detallada de sus supuestas performances caníbales sino una puesta en escena antropófaga plagada de elementos propios del paradigma de Lausanne y de la mitología alpina. Destaca, en particular, el recurso a la exhumación de los niños previamente asesinados, una práctica omnipresente en las descripciones brujeriles producidas en el arco occidental alpino pero con escasa o nula presencia en el centro y norte italianos. Lo mismo cabe decir del vuelo sobre báculos untados con grasa extraída de los cadáveres de las criaturas inmoladas, una forma de transvección aérea más propia del modelo clásico que del paradigma de Umbria. El 3 de diciembre de 1495, Giovanna Motossa, una de las procesadas, realizaba la siguiente confesión ante el Santo Oficio:

“una noche, cerca del primer sueño, fueron a la casa de Giovanni Craveri, alias Marchiotti, y tocaron a uno de sus hijos, de entre tres y cuatro meses, que como consecuencia de ello murió. Al día siguiente, llegada la noche, exhumaron su cuerpo del cementerio de San Nicolás. Llevaron al mencionado niño a la casa de Giovanna Motossa, donde lo cocinaron en agua. Separaron la grasa y comieron el resto de la carne. Interrogada sobre qué hacían con la mencionada grasa, respondió que confeccionaban un unguento con el que untaban un bastoncito sobre el cual cabalgaban para acceder al techo del monasterio de Rifreddo”<sup>157</sup>.

El 6 de diciembre de 1495 otra de las reas, Caterina Bonivarda, repitió un relato similar pero agregó un detalle *gourmet*: con el cadáver del niño desenterrado las brujas elaboraron embutidos con los que incluso convidaron a personas que no pertenecían a su secta. Según Caterina, “una noche fueron juntas a exhumar al hijo de Francessis en el cementerio Martignane, al que habían matado la noche precedente. Lo llevaron a Rifreddo a la casa de Margarita Jordane, y lo cocinaron en agua. Reservaron la grasa para la untura de sus báculos, y de su carne hicieron salchichas. Se las repartieron entre ellas y las comieron, y también se las dieron a comer a otros”<sup>158</sup>.

<sup>153</sup> GIORGETTA, “Processi di stregoneria a Bormio...”, *op. cit.*, p. 155.

<sup>154</sup> PACCAGNINI, “In materia de stregarie...”, *op. cit.*, p. 48.

<sup>155</sup> MERLO, Grado Giovanni, *Streghe*, Bologna, Il Mulino, 2006, p. 9.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>157</sup> COMBA, Rinaldo y NICOLINI, Angelo, “*Lucea talvolta la luna*”. *I processi alle “masche” di Rifreddo e Gambasca del 1495*, Cuneo, Società per gli studio storici, archeologici ed artistici della Provincia de Cuneo, 2004, p. 93: “quadam nocte circha primum sompnum accesserunt ad domum Johannis Craverii alias Marchiotti et tetigerunt unum eius filium, etatis trium vel quatuor mensium, adeo quod mortuus est, et in crastinum etiam de nocte, hora predicta, eundem exhumaverunt de cimiterio Sancti Nicholay et ipsa cum aliis portaverunt dictum filium ad domum ipsius loquentis et ibidem eum choxerunt in aqua et acceperunt pingedinem et reliquas cvarnes ipse comederunt. Interrogata quid faciebant de dicta pinguidine respondit quod facerunt ungentum ex quo ungebant quoadam bastonetum super quo ipsa equitavit accedendo ad tectum monasterii Rivifrigidi”.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 135: “una nocte simil exhumaverunt unum filium illorum de Francessis a cimiterio Martignane, quem ipsemet nocte precedenti occiderant et, portantes eum ad Rivumfrigidum in domo Margarite lordane, ipsum choxerunt in

La ingestión de trozos de carne humana aparece de manera recurrente en los grandes procesos celebrados en las décadas iniciales del siglo XVI. A los *strigones* y *strigas* juzgados en Cavalese, Val di Fiemme, entre 1504 y 1505, el tribunal les atribuyó haber asumido un horrendo propósito: “para complacer al diablo, su señor, se entregan a él, que los manda a consumir toda la carne cristiana [a su alcance], y no sólo eso, sino también a destruir y anular la sustancia de nuestra vida”<sup>159</sup>. En el marco de los no menos célebres y feroces procesos por brujería celebrados en 1518 en Val Camonica, en una sección de la Lombardia alpina por entonces bajo dominio de la República de Venecia, nos encontramos con una valiosa referencia que el castellano de Breno, Carlo Miani, incluyó en una carta remitida al patricio veneciano Marino Zorzi. En la misiva Miani mencionaba el caso de una rea de nombre Onesta, quien confesó que dos veces por semana se trasladaba volando sobre una cabra al Monte Tonale, locación del aquelarre regional, donde participaba de pródigos banquetes a base de carne humana rostizada<sup>160</sup>. La *Storia di Milano*, de Giovanni Andre Pratto, recoge otro caso acaecido en 1519. La circunstancia que permitió descubrir a una *strega* caníbal que residía en plena ciudad de Milán fue la oportuna intervención de un animal doméstico:

“paso a referirme a una caso mucho más cruel y nefando, el de una mujer (peor que una fiera) llamada Ixabetta da Lumpugnano, que estaba en el Carmine; la cual se apoderaba de niños que llevaba a su casa engañados con zalamerías, para matarlos y extraerles la sangre y otras partes de los miembros; el día de Corpus Christi fue descubierta por una gata suya, que llevó hasta la casa de un vecino la mano de una niña de cinco años, a la que [Ixabetta] había capturado y matado. Fue de inmediato detenida [...] y finalmente confesó todo. De aquellos niños muchos fueron hallados salados y devorados. Las vísceras las arrojaba a su estercolero. Hizo enterrar a algunos, asesinados por mera crueldad. El 12 de julio, tras padecer el suplicio de la rueda, fue quemada viva en la Piazza del Castello”<sup>161</sup>.

Diez años más tarde, en 1528, el proceso celebrado contra Bellezze Orsini, una mujer oriunda de Collevocchio, en la región de Sabina, no sólo aporta evidencia importante sobre la persistente relación entre canibalismo y brujería en el espacio de civilización italiana. También permite constatar que con el paso del tiempo el tópico de la antropofagia había logrado instalarse plenamente en el centro de la península, a mucha distancia de las provincias septentrionales en las que se mantuvo encapsulado hasta las primeras décadas del siglo XVI. El juicio contra Bellezze se celebró en Fiano, en el Lacio. El magistrado a cargo fue Marco Calisto da Todi, quien ejercía los derechos de justicia en nombre del conde de Pitigliano, señor jurisdiccional del lugar<sup>162</sup>. El caso resulta excepcional en la historia de la represión judicial de la brujería en Europa: por recomendación de su hijo y procurador, la mujer redactó de su puño y

aqua et, reservantes pinguedinem pro untura baculorum suorum, fecerunt salcitas de eius carnibus et inter se comederunt et dividerunt, dantes etiam aliis ad comedendum”.

<sup>159</sup> HANSEN, *Quellen und Untersuchungen*, op. cit., p. 598: “et ad complacendum diabolo domino suorum se dant et mittunt ad consumendam omnem carnem christianam, et non solum ea, sed etiam ad devastandam, annullandam substantiam vitae nostrae”.

<sup>160</sup> PACCAGNINI, “In materia de stregarie...”, op. cit., p. 60.

<sup>161</sup> PRATO, Giovanni Andrea, “Storia di Milano dall’anno 1499 al 1519”, en *Cronache milanesi scritte da Giovan Petro Cagnola, Giovanni Andrea Prato e Giovan Marco Burigozzo*, Florencia, Pietro Vieusseux, 1842, p. 418: “Ma effecto molto più crudelissimo et più nefando accade ora a dire, de una donna (ma peggio che fiera) nominata Ixabetta da Lumpugnano, che stava al Carmine; la quale predea li fanciulli, e con lusinghe a casa menandoli, li occideva per torli il sangue, et alcune altre parti de li membri: unde, il die del Corpus Domini, fu scoperta (siccome a Dio piacque) da una sua gatta, che in casa di una vicino portò una mano de una putta de cinque anni, la quale avea presa et occisa. Unde subito fu detenuta [...] et finalmente confessò il tutto. Et de questi fanciulli parte ne fu trovati salati e divorati, ponendo l’interiori nel sterquilino suo; et pare avea facto sotterrare, amazzati per sola crudeltà. Et lei, il di 12 di Lujo, dopo d’essere stata arrotata viva, su la piazza del Castello fue arsa”.

<sup>162</sup> Dada su excepcionalidad, el caso de Belleza Orsini es uno de los procesos por brujería italianos más estudiados. Véase CRAVERI, Marcello, *Sante e streghe. Biografie e documenti dal XIV al XVII secolo*, Milán, Feltrinelli, 1981, pp. 168-193; DI SIVO, Michele, “Bellezza la strega. La violenza sottile della legge”, en Anna Esposito (ed.), *Lucrezia e le altre: la vita difficile delle donne (Roma e Lazio, secc. XV-XVI)*, Roma, Roma nel Rinascimento, 2015, pp. 119-133; CORSI, Dinora, “La supplica della ‘fatuciera’ Bellezze Ursini (1528)”, en Marina Montesano (ed.), “*Come l’orco della fiaba*”. *Studi per Franco Cardini*, Florencia, Sismel, 2008, pp. 377-384; CORSI, *Diaboliche maledette e disperate*, op. cit., pp. 134-144; TOZZI, Ileana, *Bellezza Orsini. Cronaca di un processo per stregoneria*, Antrodoco, Nova Italice, 1990.

letra una confesión de tintes autobiográficos, que el tribunal adicionó a las actas del proceso<sup>163</sup>. Antes de que el magistrado llegara a dictar sentencia, la rea se suicidó en su celda cortándose la garganta con un clavo<sup>164</sup>. Según narra Bellezze en su *confessione*, cuando concluía el conventículo nocturno y llegaba la hora de partir, el demonio llamaba a cada una de las brujas y les daba de comer un bocado de carne de niño. El insumo caníbal provenía de la exhumación de los cadáveres de los infantes asesinados, que se dejaban expuestos al frío de la noche para su posterior utilización en la preparación de las viandas. Con la carne humana elaboraban albóndigas, que ahumaban y salaban<sup>165</sup>. Las cómplices de Bellezze no desperdiciaban nada: los restos no consumidos, como la cabeza y las vísceras, se hervían con el objeto de elaborar un ungüento que se empleaba para matar a los niños de mayor edad<sup>166</sup>. Uno de los trazos distintivos de la confesión de Orsini es el carácter híbrido de la mitología que reproduce, un constructo mestizo en el que la apetencia por la sangre humana, característica de la *strega*-vampiro del paradigma de Umbria, se entremezcla con la voracidad por los tejidos y órganos humanos propia del modelo clásico o alpino<sup>167</sup>. La deposición de Bellezze puede caracterizarse como una verdadera expresión de *gourmandise* caníbal: “dicha sangre y dicha carne nos gustan mucho y son muy buenas, mejor que cualquier otra preparación que pueda encontrarse, nos sacia y nos proporciona tanta alegría como puede haber en el mundo”<sup>168</sup>. La sangre succionada a los niños era arrojada en una escudilla. Pero eran tan sabrosa que poca cantidad terminaba finalmente en el recipiente: las golosas *streghe* deglutían la mayor parte<sup>169</sup>.

La serie documental que proponemos concluye con un último salto decenal: el proceso inquisitorial celebrado en Módena en 1539 contra Ursolina la Rossa. A diferencia del caso anterior, este juicio fue impulsado por el Santo Oficio. El magistrado eclesiástico a cargo fue Fray Tommaso da Morbegno, comisario de la Inquisición en las ciudades de Ferrara y Módena. Al igual que en la narración de Bellezze Orsini, Ursolina fusionaba de manera inescindible vampirismo y antropofagia. En una ocasión, sostuvo la mujer, las brujas ingresaron en una vivienda de la localidad de Mesola, en la región de Ferrara. Allí se apoderaron de un neonato, succionaron su sangre, lo golpearon con un bastón hasta provocarle la muerte, lo cortaron en trozos y finalmente lo devoraron<sup>170</sup>. Quizás con la intención de aligerar su culpa, Ursolina reconoció que bebió la sangre de la criatura pero que se abstuvo de devorar su carne<sup>171</sup>. Aunque el relato no resulta claro al respecto, la rea parece sugerir que los restos humanos fueron consumidos crudos, sin cocción previa.

## 5. A MODO DE CONCLUSIÓN: NO SÓLO DE SANGRE VIVÍA LA STREGA

Aun cuando subsidiario del vampirismo infanticida asociado a la figura de la *strega*, el canibalismo brujeil tuvo en la Italia del Medioevo tardío y de la modernidad temprana una presencia en el imaginario colectivo más destacada de lo que habitualmente se ha supuesto. Algunas pistas permiten deducir que la creencia se hallaba también arraigada en la cultura local y vernácula. En 1492, el máximo poeta italiano del *Quattrocento*, Angelo Poliziano, publicó *Lamia*, una *praelectio* o introducción a un curso sobre Aristóteles que se aprestaba a dictar en Florencia. En este texto el autor, nacido en Montepulciano, en la provincia de Siena, rememoraba las historias de terror que su abuela le contaba cuando era niño para desalentar sus travesuras. El peculiar coco al que recurría la mujer era Lamia, el antiguo monstruo

<sup>163</sup> CORSI, Dinora, “*Mulieres religiosae e mulieres maleficae nell’ultimo Medioevo*”, en Dinora Corsi y Matteo Duni (eds.), “*Non lasciar vivere la malefica*”. *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, Florence, Firenze University Press, 2008, p. 40.

<sup>164</sup> CRAVERI, *Sante e streghe, op. cit.*, p. 103.

<sup>165</sup> TRIFONE, Pietro, “La confessione di Bellezze Ursini ‘strega’ nella campagne romana del Cinquecento”, en Francesco Ugolini, Ugo Vignuzzi y Enzo Mattesini (eds.), *Contributi di Filologia dell’Italia Mediana*, Perugia, Opera del Vocabolario dialettale umbro, 1988, p. 143.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>170</sup> GUIDI, *Ursolina la Rossa, op. cit.*, p. 30.

<sup>171</sup> DUNI, *Under the Devil’s Spell, op. cit.*, p. 122.

infanticida de los textos clásicos y uno de los nombres que en la Italia renacentista recibían las brujas locales: “cuando yo era un niño pequeño mi abuela me contaba que en los desiertos se encontraban las Lamias, que devoraban a los niños que lloraban. En aquella época mi mayor miedo y terror era la Lamia”<sup>172</sup>. Poliziano nació en la década de 1450. Cabe deducir, en función de las pautas demográficas y de las expectativas de vida de la época, que su abuela vino al mundo entre fines del siglo XIV y principios del XV. Era ya una adulta en la Toscana de la década de 1420, la época en la que Bernardino de Siena, en la misma región de la que era oriundo Poliziano y su familia, comenzó el proceso de fabricación de la *strega* moderna. En 1474 el beato franciscano Pacifico da Cerano, oriundo de Novara, en el Piamonte, pero activo como predicador en Lombardía y Liguria, publicó su célebre *Summa Pacifica*, un popular manual de confesores redactado en lengua italiana. En el capítulo cuatro, dedicado a la reprobación de las prácticas supersticiosas, el fraile incluyó una peculiar síntesis de mitos antiguos y modernos, en la que la *strega* itálica, la licantropía, el canon *Episcopi*, los bastones voladores de las brujas modernas y el infanticidio caníbal conformaban un embrollo de creencias pecaminosas que los confesores no debían tolerar en sus penitentes: “si de manera pertinaz creíste que una criatura puede transformarse en otra, lo cual es falso, que las mujeres pueden transformarse en gatas y los hombres en lobos, y que van con la Herodiana o con la Zobiana. Y son llevados el jueves a la noche al *gioco* sobre un bastón untado o sobre determinados animales, con muchas otras personas a lugares lejanos, donde entran en las casas matando y comiendo a los niños, u otros animales u otras cosas”<sup>173</sup>. La presencia del elemento antropófago en un texto que por sus características abrevaba en creencias y prácticas populares realmente existentes, es una prueba más de la fuerza que el canibalismo brujo tenía por entonces en el centro-norte de la península. La relación entre brujería y canibalismo persistió a lo largo de muchos siglos en la cultura popular italiana, sobre todo en las regiones septentrionales. A fines del siglo XIX, Vittorio Spinetti recogió en Ponchiera, en Valtellina, no muy lejos de Sondrio, la leyenda de Lucia Bettini. Una noche, esta joven bella y jovial, se había topado en forma azarosa con un festivo sabbat, de cuyas danzas decidió tomar parte. Concluido el baile Lucia se aprestaba a regresar a su hogar cuando uno de los caballeros participantes del conventículo le ofreció una candela para iluminar su camino. Con la tea encendida la muchacha llegó a su vivienda, se durmió. Cuando a la mañana siguiente quiso ver el cirio que le habían facilitado la noche previa se encontró con que el mismo era el brazo de un niño muerto. Lucia, según la leyenda, nunca volvió a ser la misma<sup>174</sup>.

El peso del canibalismo en la mitología brujo italiana sería aun mayor si incluyéramos entre las evidencias los relatos en torno al misterioso *barilotto*. Se trata de un mitologema que inicialmente no formó parte del imaginario del sabbat sino de los estereotipos heresiológicos<sup>175</sup>. Desde las primeras menciones el término *barilotto* apareció asociado a las supuestas prácticas iniciáticas, orgiásticas y homicidas de las comunidades valdeses clandestinas asentadas en el Piamonte. La primera cita conocida la hallamos en 1403, en el marco del proceso contra el hereje Giovanni Sensi, procesado en Val di Susa, en el Piamonte occidental, por la Inquisición dominica. En este caso, el barrilito en cuestión era el recipiente en el cual se recogía la grasa extraída de los niños nacidos de las orgías valdeses. Con este material untaban los báculos que les permitían recorrer grandes distancias volando por los aires<sup>176</sup>. Estamos en presencia de

<sup>172</sup> Citado por MONTESANO, “Le rôle de la culture classique...”, *op. cit.*, p. 288, n. 30; véase también *Ead., Classical Culture and Witchcraft, op. cit.*, p. 210.

<sup>173</sup> DA NOVARA, Pacifico, *Somma Pacifica, [...] ridotta in miglior lingua, riformata & illustrata [...] per il R.P. Francesco da Trevigi*, Venecia: Domenica y Giovanni Battista Guerra, 1574, pp. 40-41: “se pertinacemente credette, che alcuna creatura si possa mutare in un'altra, il che è cosa falsa. Come le donne mutarsi in gatti, & gli huomini in lupi, o altri simili animali. O che vadana con la Herodiana ò Zobiana. O siano portate il giovedì di notte sopra un bastone unto, o sopra certe bestie al giuoco, con molte altre persone in lontane parti: e che entrano nelle case, uccidendo & mangiando i fanciulli, o altri animali, & simili altre cose”.

<sup>174</sup> SPINETTI, Vittorio, *Le streghe in Valtellina. Studio su vari documenti editi ed inediti dei secc. XV – XVI – XVII – XVIII*, Sondrio, Arnaldo Forni, 1903, pp. 48-49.

<sup>175</sup> CONTI, *Witchcraft, Superstition, and Observant Franciscan Preachers, op. cit.*, pp. 238-239.

<sup>176</sup> CANALIA, Loris, “Il proceso contro il valdese Giovanni Sensi di Sardegna”, *Bolletino della Società di Studi Valdesi*, 199 (2006), p. 21: “et decoquit illam creaturam in uno quacabo et de pinguedine fit uncio cum chrismata et tamia, que uncio reservatur in uno barleto et de talli materia unguntur baculi quos equitant Valdenses, quos eciam equitavit in partibus Yspanie et in Bramante, in Mauritania et in Beçano”.

un proto-sabbat en el cual, sin embargo, no aparecen aun brujos y brujas sino antiguos herejes profundamente satanizados<sup>177</sup>. Ahora bien, la forma definitiva de la leyenda del *barilotto* se asentó en los sermones predicados por Bernardino de Siena en la década de 1420. En 1423 el franciscano relacionó el término con los dolcinianos sin ofrecer mayores detalles sobre los usos del siniestro barril<sup>178</sup>. Pero en 1427, en su Siena natal, se explayó sobre el tema de una manera inédita y sentó con ello las bases del mito posterior. Según Bernardino, los integrantes de una secta piamontesa a la que no identifica, aunque probablemente estuviera pensando en las comunidades valdenses asentadas en los valles alpinos, asesinaban neonatos arrojándoselos de mano en mano, los reducían a polvo, introducían las cenizas en un *barilotto* y luego daban a beber la poción a los novicios, que de esa forma se veían impedidos de denunciar lo que sucedía en el seno de la secta<sup>179</sup>. Se trata, como vemos, de una forma peculiar de canibalismo, en la cual no se ingerían órganos o tejidos sino cenizas humanas disueltas en un preparado bebible: antropofagia en base a carne humana soluble. Bernardino se refería a eventos que habían sucedido en el siglo precedente. Por el contrario, su compañero de orden, Giovanni da Capestrano, aplicó el mito del *barilotto* a grupos disidentes contemporáneos, como los *fraticelli de opinione*, a los que reprimió en 1449 en Fabriano, en la Marca de Ancona, con la colaboración de Giacomo della Marca<sup>180</sup>. En Roma, en 1466, estalló otro proceso contra los *fraticelli* en el que el funesto barril volvió a aparecer en las deposiciones de los procesados<sup>181</sup>.

Hacia fines del siglo XV, el término *barilotto* comenzó a independizarse de la invectiva heresiológica y empezó a emplearse, en un principio de manera aislada, como sinónimo del sabbat brujeil. Por caso, en un proceso por brujería celebrado en la diócesis de Biella, Piamonte, en 1470, el vicario del inquisidor Fray Nicola de Costantinis le preguntó a la acusada, Giovanna Monduro, “si había bebido del *bariletto*”<sup>182</sup>. Pero fue en el siglo siguiente que el sabbat y el *barilotto* terminaron imbricándose de tal forma que en las fuentes aparecen confundidos y fusionados de manera inextricable. Concretada esta amalgama, las repetidas referencias al sintagma *barilotto* ya no aluden necesariamente a la práctica de beber cenizas humanas disueltas en líquido. La sinonimia se impuso al precio de una notable pérdida de precisión en el uso de los términos. Al mismo tiempo, una creciente corrupción lexical dio lugar a formas cada vez más alejadas del rótulo original: *barlot*, *barlotta*, *barlozo*, *berloto*, *barletino*, *barillozzo*, *bariletto*. En 1520, en Venegono Superiore, en territorio del Ducado de Milán, los magistrados preguntaron a una de las acusadas cuántas veces por semana asistía al *ludus diaboli*, “que comúnmente en este lugar se llama *barilotto*”<sup>183</sup>. En esta serie de juicios lombardos las palabras habían perdido ya gran parte de su especificidad pretérita. Descubrimos frase híbridas, como aquella en la que se hacía referencia al *giocho del striozzo, seu de barloto*<sup>184</sup>. El mismo año de 1520, en Castellania, en el sur piamontés, los reos fueron acusados de beber de un *barletino*, pero el mismo no contenía cenizas humanas sino sangre

<sup>177</sup> BENEDETTI, Marina, “Fratelli barlotti, cagnardi, sorelle in Cristo. Identità valdesi nel Quattrocento”, *Bolletino della Società di Studi Valdesi*, 219 (2016), p. 21; LODONE, Michele, “Il sabba dei fraticelli. La demonizzazione degli eretici nel Quattrocento”, *Rivista storica italiana*, 129/3 (2017), p. 898; MERCIER, Franck y OSTORERO, Martine, *L'énigme de la Vauderie de Lyon. Enquête sur l'essor de la chasse aux sorcières entre France et Empire (1430-1480)*, Florencia, Sismel, 2015, p. 101; PATRIA, Luca, “‘Sicut canis reddens ad vomitum’. Lo spaesamento dei valdesi nel balivato sabauda della diocesi di Torino fra Tre e Quattrocento”, en Marina Montesano (ed.), *Valdesi medievali. Bilanci e prospettive di ricerca*, Turín, Claudiana, 2009, p. 135.

<sup>178</sup> MONTESANO, “*Supra acqua et supra ad vento...*”, *op. cit.*, p. 117.

<sup>179</sup> DA SIENA, *Prediche volgari sul Campo di Siena*, *op. cit.*, vol. II, pp. 793-794: “E sai come si chiamano questi tali? Chiamansi quelli del barilotto. E questo nome si è perchè eglino pigliaranno uno tempo dell'anno uno fanciullino, e tanto il gitaranno fra loro de mano in mano, che elli si muore. Poi che è morto, ne fanno polvare, e mettono la polvare in uno barilotto, e danno poi bere di questo barilotto a ognuno; e questo fanno perchè dicono che poi non possono manifestare niuna cosa che ellino faccino”.

<sup>180</sup> LODONE, “Il sabba dei fraticelli...”, *op. cit.*, pp. 892 y 894.

<sup>181</sup> COHN, Norman, *Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom*, Londres, Pimlico, 2005 (1993, 2nd. edition fully revised), pp. 68-72.

<sup>182</sup> BONDI, Claudio, *Strix. Medicehesse, streghe e fattucchiere nell'Italia del Rinascimento*, Roma, Lucarini, 1989, p. 56

<sup>183</sup> MARCACCIOLI CASTIGLIONI, Anna, *Streghe e roghi nel Ducato di Milano. Processi per stregoneria a Venegono Superiore nel 1520*, Milán, Théléma, 1999, p. 108: “Interrogata quotiens ibant ad ludum diaboli que comuniter dicuntur bariloto, respondit: que non recordatur, quia semel in ebdemoda ad minus eivit et aliquando pluries”.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 216.

de niños asesinados mezclada con vino<sup>185</sup>. Continuaba, pues, la rápida disociación entre el barril y la antropofagia. En los procesos celebrados en Sondrio en 1523, instruidos por Fray Modesto da Vicenza, el tradicional sabbat en el Monte Tonale recibió también el nombre de *zogo del barilotto*, una vez más sin referencia a ninguna forma, tácita o explícita, de práctica caníbal<sup>186</sup>. En enero de 1579, el inquisidor dominico Steffano Guaraldo incluyó entre los cargos lanzados contra Gioanina, residente en la comuna de Lezeno, en la diócesis de Como, el de haber asistido de manera repetida al *barlozo*<sup>187</sup>. Idéntica acusación se repitió en los procesos celebrados en la misma región en 1580 y 1586<sup>188</sup>. No hallamos ninguna mención en estos documentos a restos humanos disueltos en un líquido contenido en un barril. Por entonces *barlozo* denotaba meramente el lugar de reunión de los demonólatras. En el proceso que la justicia secular de Milán instruyó contra la rea Caterina de Medici entre 1616 y 1617, no caben ya dudas de que *barilotto* era el nombre del que magistrados y acusados se servían para referirse al sabbat<sup>189</sup>. En 1622, Caterina de Ferrari, oriunda de Premana, en Lombardía, confesó ante el vicario episcopal de Acqui Terme haber asistido a una congregación brujeil en la cual un misterioso hombre hacía girar enigmáticamente *il bariletto*<sup>190</sup>. Para principios del siglo XVII el proceso de resignificación del vocablo primigenio ya había concluido. En el Piamonte, *barlotto*, al igual que *strighezzo*, *stregazzo*, *striazzo*, *strazzo*, *picenale* y *corso*, era sinónimo de sabbat brujeil, más allá de que la descripción del sacrílego conventículo contuviera o no elementos asociados al canibalismo<sup>191</sup>.

Es por los motivos expuestos, porque en un comienzo el término se relacionó con los herejes antes que con las brujas, y porque cuando finalmente se lo vinculó con la *stregoneria* dejó de tener necesariamente relación con la ingestión de cenizas humanas disueltas en líquido, que resulta cuestionable la inclusión del mito del *barilotto* en el conjunto de evidencias que dan cuenta de las relaciones entre brujería y canibalismo en territorio italiano. Ello no supone, sin embargo, un problema. Las abundantes referencias documentales identificadas en el presente artículo alcanzan para sugerir la necesidad de replantear el espacio raquíctico tradicionalmente asignado a la antropofagia en el imaginario de la brujería italiana. Como hemos visto, la figura de la *strega* local con frecuencia estuvo conectada con la manducación de restos humanos. En ocasiones se trataba de una forma de vampirismo que otorgaba a la sangre extraída de las víctimas un tratamiento más cercano al de la comida convencional que a la libación de un fluido. Coagulada para formar una pasta o mezclada con harina para elaborar panificados, la ingestión de sangre parecía en ocasiones responder más al verbo *mangiare* que al verbo *bere*. En el extremo norte, por otra parte, la irrefrenable demonización de los mitos vernáculos derivó en la inclusión de seres humanos en el menú de los festines en éxtasis, un ritual de sacrificio, canibalización y resurrección que en el origen sólo incluía ganado bovino. Finalmente, hemos visto que también son numerosos los relatos en los que irrumpe la antropofagia convencional, el engullimiento de partes sólidas extraídas de cadáveres de individuos, adultos o niños, asesinados y posteriormente exhumados para destinarlos a la dieta abyecta del aquelarre. Si comparamos el accionar de las *streghe* de la Italia central y septentrional con las brujas de la mitología alpina, resulta válido concluir que el canibalismo tuvo en el espacio de civilización italiana un peso y un desarrollo menos destacado. Pero ello no significa que la asociación entre antropofagia y brujería careciera de importancia en la península itálica. Las *streghe* fueron también, de manera eventual y en ocasiones específicas,

<sup>185</sup> PAGANO, “La condanna al rogo di tre streghe...”, *op. cit.*, p. 276.

<sup>186</sup> SPINETTI, *Le streghe in Valtellina*, *op. cit.*, p. 52.

<sup>187</sup> PORTONE, Paolo, “Cinque processi di stregoneria nella diocesi di Como (1579-1580)”, *Studi e fonti di storia lombarda. Quaderni milanesi*, 6/11 (1986), p. 38.

<sup>188</sup> *Ibid.*, pp. 59 y 44.

<sup>189</sup> FARINELLI, Giuseppe, “Il processo per stregoneria a Caterina de Medici”, en Giuseppe Farinelli y Ermanno Paccagnini (eds.), *Processo per stregoneria a Caterina de Medici, 1616-1617*, Milán, Rusconi, 1989, pp. 227, 230, 355-56.

<sup>190</sup> PANIZZA, Gian Maria, “Da alcuni tenuta donna da benne, et da alcuni tenuta una strega: i procedimenti contro gli accusati di stregoneria negli atti del Foro ecclesiastico conservati presso l'archivio diocesano di Acqui (1585-1727)”, *Rivista di storia, arte, archeologia per le Province di Alessandria e Asti*, 103 (1994), p. 183.

<sup>191</sup> Franco CASTELLI, “Masca vel stria’. Un sistema simbolico alpino tra festa popolare e persecuzione”, en *Caccia alle streghe in Italia tra XIV e XVII secolo. Atti del IV Convegno nazionale di Studi Storico-Antropologici, Triora (Imperia), 22-24 ottobre 2004*, Bolzano, Praxis 3, 2007.

caníbales. El tropo no las definía como ocurría con sus congéneres del norte, pero de ninguna manera estuvo ausente de su configuración mítica. Fueron, en síntesis, *cannibali*, sí, *ma non troppo*...

## 6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBIATI, S., AGNOLETTI, A. y LAZZATI, M. R., *La stregoneria. Diavoli, streghe, inquisitori dal Trecento al Settecento*, Milán, Mondadori, 1984.
- ABLER, Thomas S., "Iroquois Cannibalism: Fact Not Fiction", *Ethnohistory*, 27/4 (1980), pp. 309-316.
- ARENS, William, *El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia*, traducción de Stella Mastrangelo, Madrid, Siglo XXI, 1981 (1979).
- AVRAMESCU, Cătălin, *An Intellectual History of Cannibalism*, traducido por Alistair Ian Blyth, Princeton, Princeton University Press, 2009 (2003).
- BANIVANUA-MAR, Tracey, "Cannibalism and Colonialism: Charting Colonies and Frontiers in Nineteenth-Century Fiji", *Comparative Studies in Society and History*, 52/2 (2010), pp. 255-281.
- BARTRA, Roger, *Wild Men in the Looking Glass: The Mythic Origins of European Otherness*, traducido por Carl T. Berrisford, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1994.
- BEHRINGER, Wolfgang, *Shaman of Oberstdorf: Chonrad Stoecklin and the Phantoms of the Night*, traducido por H. C. Erik Midelfort, Charlottesville, University Press of Virginia, 1998 (1994).
- \_\_\_\_\_, "How Waldensians Became Witches: Heretics and Their Journey to the Other World", en Gábor Klaniczay y Éva Pócs (eds.), *Demons, Spirits, Witches/1: Communicating with the Spirits*, Budapest, Central European University Press, 2005, pp. 155-192.
- BELLAMY, Desmond, "A 'horrid way of feeding': Pervasive, aggressive, repulsive cannibalism", *Exchanges: The Interdisciplinary Research Journal*, 7/3 (2020), pp. 65-89.
- BELLI, Alesia y ESTUARDO FLACION, Astrid, *Les striges en Italie du Nord. Édition critique et commentaire des traités de démonologie et sorcellerie de Girolamo Visconti (Milan, c. 1460) et de Bernard Rategno (Côme, c. 1510)*, Florencia, Sismel, 2019.
- BENEDETTI, Marina, "Fratelli barlotti, cagnardi, sorelle in Cristo. Identità valdesi nel Quattrocento", *Bolletino della Società di Studi Valdesi*, 219 (2016), pp. 43-58.
- BERMANI, Cesare, *Volare al sabba. Una ricerca sulla stregoneria popolare*, Roma, DeriveApprodi, 2008.
- BERTOLIN, Silvia (ed.), *Processi per fede e sortilegi nella Valle d'Aosta del Quattrocento*, Aosta, Tipografia Valdostana, 2012.
- BERTOLIN, Silvia y GERBORE, Ezio Emerico, *La stregoneria nella Valle d'Aosta medievale*, Quart, Musumeci, 2003.
- BERTOLOTI, Maurizio, "Le ossa e la pelle dei buoi. Un mito popolare tra agiografia e stregoneria", *Quaderni storici*, 14/41 [2] (1979), pp. 470-499.
- BESTA, Enrico, *Bormio antica e medioevale e le sue relazioni con le potenze finitime*, Milán, Giuffrè, 1945.
- BITTNER, Devin, *Cannibal Complex: The Western Fascination with Human Flesh Eating*, Honor Theses, Union College, 2015.
- BONDI, Claudio, *Strix. Medicehesse, streghe e fattucchiere nell'Italia del Rinascimento*, Roma, Lucarini, 1989.

- BRIGNOLI, Laura (ed.), *Il fenomeno della stregoneria e l'Inquisizione nel Pavese. Atti del convegno di Varzi, 25 giugno 2008*, Pavia, Edizione Guardamagna, 2009.
- BROEDEL, Hans Peter, "Fifteenth-Century Witch Beliefs", en *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 32-49.
- BURLEY, Mikel, "Eating Human Beings: Varieties of Cannibalism and the Heterogeneity of Human Life", *Philosophy*, 91/4, (2016), pp. 483-501.
- BURUCÚA, José Emilio y KWIATKOWSKI, Nicolás, "Cómo sucedieron estas cosas." *Representar masacres y genocidios*, Buenos Aires, Katz, 2014.
- CAMPAGNE, Fabián Alejandro, *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.
- \_\_\_\_\_, "Witch or Demon? Fairies, Vampires and Nightmares in Early Modern Spain", *Acta Ethnographica Hungarica. An International Journal of Ethnography*, 53/2 (2008), pp. 381-410.
- \_\_\_\_\_, "Charismatic Healing on Iberian Soil. An Autopsy of a Mythical Complex in Early Modern Spain", *Folklore*, 118/1 (2007), pp. 44-64.
- CAMPORESI, Piero, *El pan salvaje*, traducción de Roberto Raschella, México, FCE, 1999 (1980).
- CANALIA, Loris, "Il proceso contro il valdese Giovanni Sensi di Sardegna", *Bolletino della Società di Studi Valdesi*, 199 (2006), pp. 3-50.
- CASTELL GRANADOS, Pau, "'Wine vat witches suffocate children'. The Mythical Componentes of the Iberianm Witch", *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 26 (2014), pp. 170-195.
- CASTELLI, Franco, "'Masca vel stria'. Un sistema simbolico alpino tra festa popolare e persecuzione", en *Caccia alle streghe in Italia tra XIV e XVII secolo. Atti del IV Convegno nazionale di Studi Storico-Antropologici, Triora (Imperia), 22-24 ottobre 2004*, Bolzano, Praxis 3, 2007.
- CEVASCO, Carla, "This is my Body: Communion and Cannibalism in Colonial New England and New France", *The New England Quarterly*, 89/4 (2016), pp. 556-586.
- CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo, "El nacimiento del *caníbal*: Un debate conceptual", *Historia Crítica*, 36 (2008), pp. 150-173.
- COHN, Norman, *Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom*, Londres, Pimlico, 2005 (1993, 2nd. edition fully revised).
- COLÁS, Santiago, "From Caliban to Cronus", en Kristen Guest (ed.), *Eating their Words: Cannibalism and the Boundaries of Cultural Identity*, Nueva York, State University of New York Press, 2001, pp. 129-148.
- COMBA, Rinaldo y NICOLINI, Angelo, "*Lucea talvolta la luna*". *I processi alle "masche" di Rifreddo e Gambasca del 1495*, Cuneo, Società per gli studio storici, archeologici ed artistici delloa Provincia de Cuneo, 2004.
- COMENSIS, Bernardo, *Lucerna inquisitorum haereticae pravitatis [...] Et iusdem Tractatus de Strigibus*, Venecia: apud Marcum Antoiium Zalterium, 1596.
- CONSTANTINE, Nathan, *A History of Cannibalism: From Ancient Cultures to Survival Stories and Modern Psychopaths*, Edison (NJ), Chartwell Books, 2006.
- CONTI, Fabrizio, *Witchcraft, Superstition, and Observant Franciscan Preachers: Pastoral Approach and Intellectual Debate in Renaissance Milan*, Turnhout, Brepols, 2015.
- CORSI, Dinora, *Diaboliche maledette e disperate. Le donne nei processi per stregoneria (secoli XIV-XVI)*, Florencia, Firenze University Press, 2013.

- \_\_\_\_\_, “La supplica della ‘fatuciera’ Bellezze Ursini (1528), en Marina Montesano (ed.), “*Come l’orco della fiaba*”. *Studi per Franco Cardini*, Florencia, Sismel, 2008, pp. 377-384.
- \_\_\_\_\_, “*Mulieres religiosae e mulieres maleficae* nell’ultimo Medioevo”, en Dinora Corsi y Matteo Duni (eds.), “*Non lasciar vivere la malefica*”. *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, Florencia, Firenze University Press, 2008, pp. 19-42.
- CRAVERI, Marcello, *Sante e streghe. Biografie e documenti dal XIV al XVII secolo*, Milán, Feltrinelli, 1981.
- DA NOVARA, Pacifico, *Somma Pacifica, [...] ridotta in miglior lingua, riformata & illustrata [...] per il R.P. Francesco da Trevigi*, Venecia: Domenica y Giovanni Battista Guerra, 1574.
- DA SIENA, Bernardino, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, editado por Carlo Delcorno, Milán, Rusconi, 1989.
- DE BLÉCOURT, Willem, “The Laughing Witch: Notes on the Relationship Between Literature and History in the Early Fifteenth Century”, en Louise Nyholm Kallestrup y Raisa Maria Toivo (eds.), *Contesting Orthodoxy in Medieval and Early Modern Europe: Heresy, Magic and Witchcraft*, Houndmills, Palgrave, 2017, pp. 255-277.
- \_\_\_\_\_, “Sabbath Stories: Towards a New History of Witches’ Assembles”, en *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 84-100.
- DE CERTEAU, Michel, “Montaigne’s ‘Of Cannibals’: The Savage ‘I’”, en Idem, *Heterologies. Discourse on the Other*, traducción de Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000 (1986).
- DE MARCHA, Iacobus, *Sermones dominicales I-III*, edición de Renato Lioi, Ancona, Falconara M, 1978.
- DEL COL, Andrea, *L’Inquisizione in Italia da, XII al XXI secolo*, Milán, Mondadori, 2006.
- DESCOLA, Philippe, *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute Amazonie*, París, Plon, 1993.
- DI SIVO, Michele, “Bellezza la strega. La violenza sottile della legge”, en Anna Esposito (ed.), *Lucrezia e le altre: la vita difficile delle donne (Roma e Lazio, secc. XV-XVI)*, Roma, Roma nel Rinascimento, 2015, pp. 119-133.
- DUCLOS, Denis, *The Werewolf Complex: America’s Fascination with Violence*, traducción de Amanda Pingree, Oxford, Berg, 1998 (1994).
- DUNI, Matteo, *Under the Devil’s Spell: Witches, Sorcerers, and the Inquisition in Renaissance Italy*, Florencia, Syracuse University of Florence, 2007.
- ELIADE, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, traducido por Ernestina de Champourcin, México, FCE, 1992 (1968).
- ESTOK, Simon C., “Cannibalism, Ecocriticism, and Portraying the Journey”, *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, 14/5 (2012). Disponible en: <http://docs.lib.purdue.edu/clcweb/vol14/iss5/5>
- ESTUARDO FLACTION, Astrid, “Girolamo Visconti, en témoin du débat sur la réalité de la sorcellerie au XVe siècle en Italia du Nord”, en Martine Ostorero, Georg Modestin y Kathrin Utz Tremp (eds.), *Chasses aux sorcières et démonologie. Entre discours et pratiques (XIVe-XVIIe siècles)*, Florencia, Sismel, 2010, pp. 389-406.
- EVANS-PRITCHARD, E. E., “Zande cannibalism”, en Idem, *The position of women in primitive societies and other essays in social anthropology*, Londres, Faber & Faber, 1965, pp. 133-164.
- FARINELLI, Giuseppe y PACCAGNINI, Ermanno (eds.), *Processo per stregoneria a Caterina de Medici, 1616-1617*, Milán, Rusconi, 1989.

- FICINO, Marsilio, *De le tre Vite, cioè A qual guisa si possono le persone letterate mantenere in sanità . Per qual guisa si possa l'huomo prolungare la vita. Con che arte e mezzi ci possiamo questa sana e lunga vita prolungare per via del cielo*, Venecia: Michel Tramezzino, 1548.
- FLINT, Valery, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- FRANCO, Francisco, "El 'otro' como caníbal. Un acercamiento a los indios caribes. Estudio sobre el origen del mito de la antropofagia de Julio César Salas", *Fermentum*, 18/51 (2008), pp. 36-59.
- FRANKFURTER, David, *Evil Incarnate: Rumors of Demonic Conspiracy and Satanic Abuse in History*, Princeton, Princeton University Press, 2006.
- FRIEDMAN, John Block, *The Monstrous races in medieval art and thought*, New York, Syracuse University Press, 2000.
- FUMI, Luigi, "L'Inquisitione Romana e lo Stato di Milano: Saggio di ricerche nell'Archivio di Stato", *Archivio storico lombardo*, 25 (1910), pp. 5-124, 285-414.
- GINZBURG, Carlo, *Historia Nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, traducido por Alberto Clavería Ibáñez, Barcelona, Muchnik, 1991 (1989).
- GIORDANI, Italo, *Processi per stregoneria in Valle di Fiemme 1501, 1504-1506*, Trento, Editrice Alcione, 2005.
- GIORGETTA, Giovanni, "Processi di stregoneria a Bormio tra il 1483 ad il 1486", *Bolletino della Società Storica Valtellinese*, 36 (1983), pp. 153-167.
- GOLDMAN, Laurence R. (ed.), *The Anthropology of Cannibalism*, Westport (Conn.), Bergin & Garvey, 1999.
- GUEST, Kristen, "Introduction: Cannibalism and the Boundaries of Identity", en Kristen Guest (ed.), *Eating their Words: Cannibalism and the Boundaries of Cultural Identity*, Nueva York, State University of New York Press, 2001, pp. 1-10.
- GUIDI, Oscar, *Ursolina la Rossa e altre storie. Inquisitori e streghe tra Lucca e Modena nel XVI secolo*, Lucca, Maria Pacini Fazzi, 2007.
- GUZMAN, Gregory G., "Reports of Mongol Cannibalism in the Thirteenth Century Latin Sources: Oriental Fact or Western Fiction?", en S. D. Westrem (ed.), *Discovering New Worlds: Essays on Medieval Exploration and Imagination*, Nueva York, Garland, 1991, pp. 31-68.
- HANSEN, Joseph, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns un der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1963.
- \_\_\_\_\_, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*, Munich y Leipzig, R. Oldenbourg, 1900.
- HENG, Geraldine, *Empire of Magic: Medieval Romance and the Politics of Cultural Fantasy*, Nueva York, Columbia University Press, 2003.
- HENNINGSEN, Gustav, "'The Ladies from Outside': An Archaic Pattern of the Witches' Sabbath", en Bengt Ankarloo and Gustav Henningsen (eds.), *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*, Oxford, Clarendon Press, 1993 (1990). pp. 191-215.
- HENRICHS, Albert, *Greek Myth and Religion. Collected Papers II*, editado por Harvey Yunis, Berlín y Boston, De Gruyter, 2019.
- HERZIG, Tamar, "Bridging North and South: Inquisitorial Networks and Witchcraft Theory on the Eve of the Reformation", *Journal of Early Modern History*, 12/5 (2008), pp. 361-382.

- HERZIG, Tamar, “Heinrich Kramer e la caccia alle streghe in Italia”, en Dinora Corsi y Matteo Duni (eds.), *“Non lasciar vivere la malefica”. Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, Florencia, Firenze University Press, 2008, pp. 167-196.
- HOOK, Brian S., “Oedipus and Thyestes among the Philosophers: Incest and Cannibalism in Plato, Diogenes, and Zeno”, *Classical Philology*, 100/1 (2005), pp. 17-40.
- HUTTON, Ronald, *The Witch: A History of Fear, from Ancient Times to the Present*, New Haven, Yale University Press, 2017.
- INSTITORIS, Henricus O.P. y SPRENGER, Jacobus O.P., *Malleus Maleficarum*, editado y traducido por Christopher Mackay, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- INTROVIGNE, Massimo, *Cattolici, antisemitismo e sangue. Il mito dell’omicidio rituale*, Milán, Sugarco Edizioni, 2004.
- JACKSON, Peter, “Christians, Barbarians and Monsters: The European Discovery of the World Beyond Islam”, en Peter Linehan y Janet L. Nelson (eds.), *The Medieval World*, Londres, Routledge, 2001, pp. 93-100.
- JAFFÉ, Philip D. y DICATALDO, Frank, “Clinical Vampirism: Blending Myth and Reality”, en Alan Dundes (ed.), *The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1991, pp. 143-158.
- JÁUREGUI, Carlos, “Brasil especular y el tiempo salvaje de la Canibalia americana”, *Enunciación*, 7/1 (2002), pp. 12-27.
- KIEKCHERFER, Richard, “Mythologies of Witchcraft in the Fifteenth Century”, *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 1/1 (2006), pp. 79-108.
- \_\_\_\_\_, “The First Wave of Trials for Diabolical Witchcraft”, en Brian P. Levack (ed.), *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 159-178.
- \_\_\_\_\_, “Witchcraft, Necromancy and Sorcery as Heresy”, en Martine Ostorero, Georg Modestin y Kathrin Utz Tremp (eds.), *Chasses aux sorcières et démonologie. Entre discours et pratiques (XIVe-XVIIe siècles)*, Florencia, Sismel, 2010, pp. 133-154.
- \_\_\_\_\_, “Avenging the Blood of Children: Anxiety Over Child Victims and the Origins of the European Witch Trials”, en Alberto Ferreiro (ed.), *The Devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages: Essays in Honor of Jeffrey B. Russell*, Leiden, Brill, 1998, pp. 91-109.
- KILANI, Mondher, “Le cannibalisme. Une catégorie bonne à penser”, *L’Esprit du temps*, 129 (2006), pp. 33-46.
- KILGOUR, Maggie, “Foreword”, en Kristen Guest (ed.), *Eating their Words: Cannibalism and the Boundaries of Cultural Identity*, Nueva York, State University of New York Press, 2001, pp. vii-viii.
- KLANICZAY, Gábor, “Shamanistic Elements in Central European Witchcraft”, en Idem, *The Uses of Supernatural Power: The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*, editado por Karen Margolis, traducido por Susan Singerman, Princeton, Princeton University Press, 1990, pp. 129-150.
- LAVANCHY, J. M., *Synagogues sur les bords du Lac d’Annecy. Procès inquisitorial à St. Jorioz en 1477*, Annecy, Imprimerie Abry, 1896.
- LEFEBVRE, Martin, “Conspicuous Consumption: The Figure of the Serial Killer as Cannibal in the Age of Capitalism”, *Theory, Culture and Society*, 22/3 (2005), pp. 43-73.
- LEVACK, Brian P., *La caza de brujas en la Europa Moderna*, traducción de José Luis Gil Aristu, Madrid, Alianza, 1995.
- LINDENBAUM, Shirley, “Thinking about Cannibalism”, *Annual Review of Anthropology*, 33 (2004), pp. 475-498.

- LLEWELYN PRICE, Merrall, *Consuming Passions: The Uses of Cannibalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, Nueva York, Routledge, 2003.
- LODONE, Michele, “Il sabba dei fraticelli. La demonizzazione degli eretici nel Quattrocento”, *Rivista storica italiana*, 129/3 (2017), pp. 887-907.
- LÓPEZ GARCÍA, Julián, “Canibalismo siglo XXI. La actualidad popular de una vieja preocupación antropológica”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 64/1 (2009), pp. 95-132.
- MAIER, Eva, *Trente ans avec le diable. Une nouvelle chasse aux sorcières sur la Riviera lémanique (1477-1484)*, Lausanne, Cahiers lausannois d’histoire médiévale-Université de Lausanne, 1996.
- MAMMOLI, Domenico, *Processo alla strega Matteuccia di Francesco, 20 marzo 1428*, Todi, Res Tudertinae, 1969.
- MARCACCIOLI CASTIGLIONI, Anna, *Streghe e roghi nel Ducato di Milano. Processi per stregoneria a Venegono Superiore nel 1520*, Milán, Théléma, 1999.
- MARTIN, Ruth, *Witchcraft and the Inquisition in Venice, 1550-1650*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.
- McGOWAN, Andrew, “Eating People: Accusations of Cannibalism Against Christians in the Second Century”, *Journal of Early Christian Studies*, 2/4 (1994), pp. 413-442.
- MEAD, Margaret, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1977 (1935).
- MEDWAY, Gareth J., *Lure of the Sinister: The Unnatural History of Satanism*, Nueva York, New York University Press, 2001.
- MEGGITT, Mervyn J., *Desert People: A Study of the Walbiri Aborigines of Central Australia*, Chicago, The University of Chicago Press, 1962.
- MERCIER, Franck y OSTORERO, Martine, *L’énigme de la Vauderie de Lyon. Enquête sur l’essor de la chasse aux sorcières entre France et Empire (1430-1480)*, Florencia, Sismel, 2015.
- MERLO, Grado Giovanni, *Streghe*, Bologna, Il Mulino, 2006.
- MODESTIN, Georg, *Le diable chez l’évêque. Chasse aux sorcières dans le diocèse de Lausanne (vers 1460)*, Lausanne, Cahiers lausannois d’histoire médiévale-Université de Lausanne, 1999.
- MONTANARI, Angelica A., *Il fiero pasto. Antropofagia medievali*, Bologna, Il Mulino, 2015.
- MONTER, William, “Todi, Witch of (1428)”, en Richard M. Golden (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*, Santa Barbara, ABC-CLIO, 2006, pp. 1125-1126.
- MONTESANO, Marina, *Classical Culture and Witchcraft in Medieval and Renaissance Italy*, Houndmills, Palgrave, 2018.
- \_\_\_\_\_, “Le rôle de la culture classique dans la définition des maleficia. Une démonologie alternative ?”, en Martine Ostorero y Julien Véronèse (eds.), *Penser avec les démons. Démonologues et démonologies (XIIIe-XVIIe siècles)*, Florencia, Sismel, 2015, pp. 277-292.
- \_\_\_\_\_, *Caccia alle streghe*, Roma, Salerno, 2012.
- \_\_\_\_\_, “Supra acqua et supra ad vento.” “Superstizioni”, maleficia e incantamenta nei predicatori francescani osservanti (Italia, sec. XV), Roma, Istituto Palazzo Borromini, 1999.
- MORMANDO, Franco, *The Preacher’s Demons: Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1999.

- MOROS PEÑA, Manuel, *Historia natural del canibalismo*, Madrid, Nowtilus, 2008.
- MURARO, Luisa, *La Signora del gioco. La caccia alle streghe interpretata dalle sue vittime*, Milán, La Tartaruga, 2006 (1976).
- MURPHY, E. M. y MALLORY, J. P., “Herodotus and the Cannibals”, *Antiquity*, 74 (2000), pp. 388-394.
- NAGY, Agnes A., *Qui a peur du cannibale? Récits antiques d’anthropophages aux frontières de l’humanité*, Turnhout, Brepols, 2009.
- NICOLINI, Ugolino, “La stregoneria a Perugia e in Umbria nel Medioevo. Con i testi di sette processi a Perugia e uno a Bologna”, *Bolletino della Deputazione di storia patria per l’Umbria*, 84 (1987), pp. 6-87.
- OSTORERO, Martine, “The Rise of the Witchcraft Doctrine”, en Johannes Dillinger (ed.), *The Routledge History of Witchcraft*, Londres, Routledge, 2019, pp. 61-77.
- \_\_\_\_\_, *Folâtrer avec les démons. Sabbat et chasse aux sorciers à Vevey (1448)*, Lausanne, Cahiers lausannois d’histoire médiévale-Université de Lausanne, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Le diable au sabbat. Littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)*, Florencia, Sismel, 2011.
- OSTORERO, Martine; PARAVICINI BAGLIANI, Agostino; UTZ-TREMP, Kathrin y CHÈNE, Catherine (eds.), *L’imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430 c. – 1440 c.)*, Lausanne, Cahiers lausannois d’histoire médiévale-Université de Lausanne, 1999.
- PAGANO, Sergio, “La condanna al rogo di tre streghe e l’esecuzione sul ‘bricco’ di Castellania (1520). In margine alla storia della stregoneria nel Tortonese”, *Rivista di storia, arte, archeologia per le province di Alessandria e Asti*, 110 (2001), pp. 259-287.
- PAGDEN, Anthony, *The fall of natural man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 (1982).
- PANCORVO, Luis, *El banquete humano. Una historia cultural del canibalismo*, Madrid, Siglo XXI, 2008.
- PANIZZA, Augusto, “I processi contro le streghe nel Trentino”, *Archivio Trentino*, VII (1888), pp. 1-100, 199-247; VIII (1889), pp. 131-146, 131bis-142bis; IX (1890), pp. 49-106.
- PANIZZA, Gian Maria, “Da alcuni tenuta donna da benne, et da alcuni tenuta una strega: i procedimenti contro gli accusati di stregoneria negli atti del Foro ecclesiastico conservati presso l’archivio diocesano di Acqui (1585-1727)”, *Rivista di storia, arte, archeologia per le Province di Alessandria e Asti*, 103 (1994).
- PARAVY, Pierrette, *De la Chrétienté romaine a la Réforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviants (vers 1340 – vers 1530)*, Roma, École Française de Rome, 1993.
- PATRIA, Luca, “‘Sicut canis reddiens ad vomitum’. Lo spaesamento dei valdesi nel balivato sabauda della diocesi di Torino fra Tre e Quattrocento”, en Marina Montesano (ed.), *Valdesi medievali. Bilanci e prospettive di ricerca*, Turín, Claudiana, 2009, pp. 121-161.
- PETREY, Derek, “Write about All of This: Concerning Cannibalism Revisionism”, *Chasqui. Revista de literatura latinoamericana*, 34/1 (2005), pp. 113-123.
- PHILLIPS, Seymour, “The outer world of the European Middle Ages”, en Stuart B. Schwartz (ed.), *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between European and Other Peoples in the Early Modern Era*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp.47-49.
- PICO DALLA MIRANDOLA, Giovanfrancesco, *Libro detto Strega o della illusioni del demonio, nel volgarizzamento di Leandro Alberti*, edición de Albano Biondi, Venecia, Marsilio Editori, 1989.

- PÓCS, Éva, *Between the Living and the Dead: A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*, traducido por Szilvia Rédey y Michael Webb, Budapest, Central European University Press, 1989, pp. 73-105.
- PORTONE, Paolo, "Cinque processi di stregoneria nella diocesi di Como (1579-1580)", *Studi e fonti di storia lombarda. Quaderni milanesi*, 6/11 (1986), pp.27-60.
- POWĘSKA, Radosław, "Ladrones de grasa contra caníbales o la invención del monstruo. El miedo del 'otro' y las relaciones de poder en Bolivia", en VV.AA., *Pensamiento del Cesla. Estudios mitológicos latinoamericanos*, Varsovia, Centro de Estudios Latinoamericanos/Universidad de Varsovia, 2015, pp. 65-104.
- PLUSKOWSKI, Aleksander, "Before the Werewolf Trials: Contextualising Shape-Changers and Animal Identities in Medieval North-Western Europe", en Willem de Blécourt (ed.), *Werewolf Histories*, Houndmills, Palgrave, 2015, pp. 82-120.
- PRATO, Giovanni Andrea, "Storia di Milano dall'anno 1499 al 1519", en *Cronache milanesi scritte da Giovan Petro Cagnola, Giovanni Andrea Prato e Giovan Marco Burigozzo*, Florencia, Pietro Vieusseux, 1842.
- RADFORD, Kathryn A., *Hannibal Lecter and the Cannibal Myth in Twentieth-Century Western Literature*, tesis doctoral inédita, Université de Montréal, 2003.
- RAWSON, Claude, "Unspeakable Rites: Cultural Reticence and the Cannibal Question", *Social Research*, 66/1 (1999), pp. 167-193.
- REEVES SANDAY, Peggy, *Divine Hunger: Cannibalism as a Cultural System*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- RUBIN, Miri, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 (1991).
- SANZ, Domingo F., "El fenómeno del canibalismo en las fuentes literarias grecorromanas: su mención en la mitología y la filosofía antigua", *Emérica. Revista de Lingüística y Filología Clásica*, 81/1 (2013), pp. 111-135.
- SHANKMAN, Paul, "Le Rôti et le Bouilli: Lévi-Strauss' Theory of Cannibalism", *American Anthropologist*, 71/1 (1969), pp. 54-69.
- SIMON, Sophie, "*Si je le veux, il mourra!*" *Maléfices et sorcellerie dans la campagne genevoise (1497-1530)*, Lausanne, Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 2007.
- SMITH, Jonathan Z., *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004.
- SPINA, Bartholome[us], *Quaestio de strigibus, una cum tractatu de praeminentia Sacrae Theologiae, & quadruplici Apologia de Lamiis contra Ponzinibium*, Roma: in Aedibus Populi Romani, 1576.
- SPINETTI, Vittorio, *Le streghe in Valtellina. Studio su vari documenti editi ed inediti dei secc. XV – XVI – XVII – XVIII*, Sondrio, Arnaldo Forni, 1903.
- STRACK, Herman L., *The Jew and Human Sacrifice [Human Blood and Jewish Ritual]: An Historical and Sociological Inquiry*, Nueva York, The Bloch Publishing, 1909.
- SUGG, Richard, *Mummies, Cannibals and Vampires: The History of Corpse Medicine from the Renaissance to the Victorians*, Londres, Routledge, 2016.
- TAVUZZI, Michael M., "Lorenzo Soleri da Sant'Agata OP (ob. ca. 1510): the "Inquisitor cumanus" of the "Malleus Maleficarum". A biographical note", en Carlo Longo (ed.), *Praedicatores, Inquisitores, III: i domenicani e l'inquisizione romana. Atti del III seminario internazionale su i domenicani de l'inquisizione, Roma, 15 - 18 febbraio 2006*, Roma, Istituto Storico Domenicano, 2008, pp. 407-420.

- TAVUZZI, Michael M., *Renaissance Inquisitors: Dominican Inquisitors and Inquisitorial Districts in Northern Italy, 1474-1527*, Leiden, Brill, 2007.
- THOMSEN, Christian W., “‘Man-Eating’ and the Myths of the ‘New World’ –Anthropological, Pictorial, and Literary Variants”, en Carl F. Graumann y Serge Moscovici (eds.), *Changing Conceptions of Conspiracy*, Nueva York, Springer-Verlag, 1987, p. 39-70.
- THORNTON, John, “Cannibals, Witches, and Slave Traders in the Atlantic World”, *The William and Mary Quarterly*, 60/2 (2003), pp. 273-294.
- TOZZI, Ileana, *Bellezza Orsini. Cronaca di un processo per stregoneria*, Antrodoco, Nova Italica, 1990.
- TRACHTENBERG, Joshua, *The Devil and The Jews: The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism*, Skokie (Ill.), Varda Books, 2001 (1943).
- TRIFONE, Pietro, “La confessione di Bellezza Ursini ‘strega’ nella campagne romana del Cinquecento”, en Francesco Ugolini, Ugo Vignuzzi y Enzo Mattesini (eds.), *Contributi di Filologia dell’Italia Mediana*, Perugia, Opera del Vocabolario dialettale umbro, 1988, pp. 79-182.
- VANDENBERG, Vincent, *De chair et de sang. Images et pratiques du cannibalisme de l’Antiquité au Moyen Âge*, Rennes, Presses universitaires de Rennes/Tours, Presses Universitaires François-Rabelais, 2014.
- VAYRA, P., “Le streghe nel Canavese (con due processi inediti dell’Inquisizione 1474)”, *Curiosità e ricerche di Storia Subalpina*, Roma, Fratelli Bocca, 1874, vol. I, pp. 82-132; 209-263; 654-721.
- VERGARA ANDERSON, Luis, *Cristianismo, historia y textualidad. Volumen II*, México, Universidad Iberoamericana, 2019.
- VICECOMITIS, Hyeronimi, *Lamiarum sive striarum opusculum ad illustrissimum Mediolani ducem Franciscum Sfortiam Vicecomitem, e Opusculum de striis*, Milán: Leonardo Pachel, 1490.
- WAGEMAKERS, Bart, “Incest, Infanticide and Cannibalism: Anti-Christian Imputations in the Roman Empire”, *Greece & Rome*, 57/2 (2010), pp. 337-354.
- WALLACE, Ernest y ADAMSON HOEBEL, Edward, *The Comanches: Lords of the South Plains*, Norman, University of Oklahoma Press, 1952.
- WELLS, Charlotte, “Leeches on the Body Politic: Xenophobia and Witchcraft in Early Modern French Political Thought”, *French Historical Studies*, 22/3 (1999), pp. 351-377.
- WHITE, Louise, *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa*, Berkeley, University of California Press, 2000.
- WHITE, Tim D., *Prehistoric Cannibalism at Mancos 5MTUMR-2346*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- WHITEHEAD, Neil L., “Hans Staden and the Cultural Politics of Cannibalism”, *Hispanic American Historical Review*, 80/4 (2000), pp. 721-751.
- WILBY, Emma, *Cunning Folk and Familiar Spirits: Shamanistic Visionary Traditions in Early Modern British Witchcraft and Magic*, Brighton, Sussex Academic Press, 2005.
- WORKING, Lauren, “Violating the Body of the Law: Cannibalism in Jacobean Political Discourse”, *XVII-XVIII*, 71 (2014), pp. 157-175.
- ZIKA, Charles, *The Appearance of Witchcraft: Print and Visual Culture in Sixteenth-Century Europe*, Londres, Routledge, 2007.
- \_\_\_\_\_, “Cannibalism and Witchcraft in Early Modern Europe: Reading the Visual Images”, *History Workshop Journal*, 44/1 (1997), pp. 77-105.

\_\_\_\_\_, “Les parties du corps., Saturne et le cannibalisme : représentations visuelles des assemblées des sorcières au XVIe siècle”, en Nicole Jacques-Chaquin y Maxime Préaud (eds.), *Le sabbat des sorciers, XVe-XVIIIe siècles. Colloque international E.N.S Fontenay-Saint-Cloud (4-7 novembre 1992)*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993, pp. 389-418.