

Myrtia, n° 33 (2018), 199-234

**El fenómeno del canibalismo en las fuentes literarias grecorromanas:
su mención en la historiografía**

[Cannibalism in Latin-Greek literary sources: its references in historiography]

Domingo F. Sanz*

I.E.S. El Sur – Lepe (Huelva)

Resumen: En este artículo, continuación de otro anterior, se pretende analizar y comentar un importante número de menciones al fenómeno del canibalismo existentes en la tradición literaria grecolatina. En este caso me centraré principalmente en las fuentes historiográficas y se podrá comprobar cómo sirven para ilustrar los modernos estudios sobre dicho fenómeno.

Abstract: This article, a continuation of the previous one, tries to analyze and comment an important number of references regarding the phenomenon of cannibalism that exists in Greek and Latin literary tradition. In this case, the main focus will be on historiographical sources. The results of the analysis will show how they serve to illustrate the modern studies on this phenomenon.

Palabras clave: Canibalismo; literatura grecolatina; historiografía; Salustio; Heródoto.

Keywords: Cannibalism; Latin-Greek literature; historiography; Salustius; Herodotus .

Recepción: 27/03/2018

Aceptación: 14/06/2018

Tiende habitualmente el estudioso a delimitar en un entramado comprensible la materia de su interés y a ordenar esquemáticamente en categorías su campo de estudio, como puede ser, por ejemplo, un fenómeno tan fascinante para la imaginación humana como el del canibalismo. Y esa es la razón y el objetivo de este trabajo que me ocupa, tal como ya lo fue el de mi primer artículo. En él se señalaba que las referencias de la literatura grecorromana a dicho fenómeno¹, se podían dividir en cuatro categorías

* **Dirección para correspondencia:** Dpto. de Clásicas. I.E.S. El Sur. Avda. de Andalucía s/n. Lepe 21440. Huelva (España). E-mail: domingo.f.sanz.edu@juntadeandalucia.es

Este artículo se ha realizado con el apoyo del grupo de investigación «Nicolaus Heinsius» (HUM 261) de la Universidad de Huelva. Agradezco a mis anónimos revisores las valiosas sugerencias aportadas; en la medida que he podido las he incorporado a mi trabajo.

¹ F. SANZ, 2013, p. 113 n. 2.

(filosófico, exótico, mítico y político), tal como teorizaba McGowan², y que coincidían en gran medida con la división que yo mismo había realizado. En dicho artículo se recogían ejemplos de la primera y tercera categorías, que nos trasladaban a un tiempo mítico y lejano en el que reinaban el caos o la barbarie; en el que ahora me ocupa, los textos encajan más con las otras dos categorías: el canibalismo político y el exótico. El político se relaciona en general con un grupo de sujetos, cuyas acciones rituales pueden conllevar el consumo de carne humana, y al que se relaciona con el submundo de la delincuencia y la clandestinidad, considerado como un peligro para la sociedad, siendo su motivación principal la ambición por el poder; mientras, un grupo rival extiende los rumores sobre tales rituales con el objetivo de estigmatizarlo; en otros casos, la explicación sobre dicho consumo hace referencia a la mera supervivencia en contextos de escasez alimentaria. Por su parte, los ejemplos de canibalismo exótico nos conducen a lejanas y desconocidas tierras, donde la luz de la cultura y la civilización grecorromanas todavía no han despejado las brumas que las envuelven.

1. Mucho y largamente se ha discutido la veracidad de los sacrificios humanos en los diferentes cultos de la Grecia antigua³, cuyo colofón, en determinadas casos, lo constituirían posibles casos de antropofagia ritual, pues los testimonios literarios, epigráficos y arqueológicos⁴ no permiten establecer de manera rotunda la historicidad

² MCGOWAN, 1994, pp. 423-433. Del mismo modo, me ha sido útil la triple división programática de REEVES SANDAY (1987, pp. 10-11): la hipótesis hermenéutica, según la cual, el canibalismo forma parte de la lógica cultural más amplia de la vida, la muerte y la reproducción; la hipótesis psicogénica, por la que el canibalismo satisface determinadas necesidades psicosexuales; y, por último, la hipótesis materialista: los actos de canibalismo son consecuencia de las adaptaciones al hambre o a la insuficiencia de proteínas.

³ Sobre el tema es fundamental el artículo de SCHORN, 2009, pp. 11-47. Son sobradamente conocidos, por ejemplo, los sacrificios humanos celebrados durante los funerales de Patroclo (Hom. *Il.* XXIII 171-2).

⁴ Así lo señala HUGHES en relación, por ejemplo, a los restos humanos con marcas de cortes en los huesos encontrados en tumbas cretenses de la época del bronce (2003 (= 1991), pp. 18-24); véanse también sus conclusiones, que muestran su escepticismo sobre el fenómeno en general del sacrificio humano: nombrado en numerosas ocasiones en la literatura griega, constituye un potente material dramático en la tragedia y con efectos melodramáticos en la novela griega, pero sin una base segura en los testimonios arqueológicos (pp. 185-193). STEEL (1997, pp. 26-27) por su parte, que pasa por alto el tema del canibalismo ritual, se suma al escepticismo de Hughes, aunque da como seguros la realización de sacrificios humanos en Cartago, que constituirían una especie de acción de gracias a los dioses, o los sacrificios humanos que formarían parte de ceremonias funerarias de individuos de alto estatus, lo que le lleva a rechazar la afirmación de que los sacrificios humanos rituales estaban restringidos a sociedades primitivas o que eran “a characteristic of the decadent and barbaric Orient”.

de este tipo de sacrificios; por ende, no existe ninguna posibilidad de saber a ciencia cierta que alguno de ellos concluyera con el consumo de carne humana, es decir, el canibalismo ritual que episódicamente se pudo dar en determinados sacrificios a los dioses no está suficientemente atestiguado, y mucho menos que existiera en Grecia una sistematización del sacrificio humano y el posterior consumo de carne⁵.

Sin embargo, los griegos no negaban la existencia en el pasado de dichos sacrificios en su propia tierra. Teofrasto, por ejemplo, en su tratado *Sobre la piedad* (fr. 584 A, 276-288 FHS&G = Porph., *Abst.* II 27. 1) parece decirnos que los hombres, que en un principio eran vegetarianos, se vieron forzados, ante la escasez de frutos que ofrecer a los dioses, a sacrificar a sus propios hijos; al abandonar la piedad que caracterizaba a los primeros hombres, Teofrasto da a entender que los hombres, llevados por el hambre, practicaron el canibalismo:

Desde un principio, pues, los sacrificios a los dioses se hicieron con los frutos de las cosechas. Pero con el tiempo nos desentendimos de la santidad y, porque también las cosechas resultaron escasas, ante la falta de un alimento normal, los hombres se lanzaron a comerse entre sí. Entonces suplicaron a la divinidad con abundantes plegarias y ofrendaron, a los dioses, en primer lugar, sacrificios de ellos mismos, consagrándoles no solo lo más hermoso que había en ellos, sino también añadiéndoles en la ofrenda lo que, de su especie, distaba de ser lo más hermoso (trad. PERIAGO LORENTE, 1984).

Su insaciabilidad empujaba a los hombres a probarlo todo (fr. 584 A, 289-291 FHS&G = Porph., *Abst.* II 27. 3-4), y sólo más tarde esos sacrificios humanos fueron sustituidos por los de animales (fr. 584 A, 295-302 FHS&G = Porph., *Abst.* II 27. 6)⁶. Esto, en principio, igualaba a los griegos con los bárbaros, pero sí encontraron su marca diferenciadora en que ellos consiguieron abandonarlos y sustituir las víctimas humanas por las animales⁷.

⁵ Y es que no se daban las condiciones de agotamiento del ecosistema que sí se produjeron, por ejemplo, en Mesoamérica. Como afirma Harris, fue un estudioso de los sacrificios aztecas, Harner, quien explicó la finalidad de los sacrificios masivos de seres humanos que los conquistadores españoles describían en sus narraciones: compensar la falta de proteína y grasa de animales domesticados en la dieta de los aztecas, distribuyendo la carne humana entre las clases dirigentes, soldados y acólitos. Este hecho no se dio nunca en la Europa de la Antigüedad por la disponibilidad de especies animales domesticadas (HARRIS, 1989, pp. 153-155 y 167-168). Por su parte, ARENS, 1975, pp. 72-77, se muestra bastante escéptico con estas afirmaciones.

⁶ Véase SCHORN, 2009, pp. 22-29.

⁷ A esta conclusión lleva el trabajo de BONNECHÈRE, 1994, especialmente pp. 311-313.

Más o menos esta idea coincide con la que tuvieron en su momento algunos estudiosos del tema: no está muy claro dónde o cuándo hubo sacrificios humanos, pero hay completa seguridad de que se produjeron (y si no hay testimonios directos, la mención de violentos episodios míticos y rituales más puede ser tenida por recordatorio de tempranos sacrificios humanos), hasta que, gradualmente, fueron desapareciendo “as the culture emerged from its primitive past to theen lightened and refined religion of the Classical Age”⁸. De todos modos, la falta de pruebas contundentes a favor o en contra hace que la controversia continúe.

Sea como fuere, la relación de prácticas de inmolación humana que concluirían en episodios de canibalismo es muy escasa. Destaca el sacrificio que se celebraba en honor de Zeus Liceo⁹. Platón, en su *República*, es el primero en mencionarlo:

*Se dice que el que comía entrañas humanas, mezcladas con las de otras víctimas, se convertía en lobo*¹⁰.

Pausanias afirma que fue Licaón (frente al sacrificio incruento instaurado por Cécrope en honor de Zeus Hipto) el primero que sacrificó en el altar de Zeus Liceo a un niño recién nacido; la sangre libada sobre el altar convirtió al propio Licaón en lobo¹¹. Sigue diciendo Pausanias¹² que esta metamorfosis afectaba a un hombre cada vez que se volvía a celebrar un sacrificio en el altar de Zeus Liceo, pero que no era definitiva, pues el hombre lobo podía nuevamente regresar a su anterior estado si en el curso de diez años no volvía a probar la carne humana; en caso de hacerlo seguiría siendo una bestia para siempre¹³. Bonnechère, siguiendo su tesis, afirma que en esta ceremonia iniciática probablemente se hacía comer a los iniciados las vísceras cocidas. Persuadidos de haber probado la carne humana supuestamente mezclada con otras carnes, los jóvenes eran inducidos “à s’écarter de leur cadre de vie habituel et à faire

⁸ HUGHES, 2003, pp. 185-186, especialmente nn. 2, 3 y 4.

⁹ Véase BURKERT 1983, pp. 84-93.

¹⁰ R. VIII 16 (565d-e); con posterioridad Pausanias (VIII 2. 3) visitaría el lugar y vería el altar del sacrificio, dándole carta de verosimilitud a la leyenda (καὶ ἐμέ γε ὁ λόγος οὔτως πείθει).

¹¹ Paus. VIII 2, 3.

¹² Paus. VIII 2, 6.

¹³ Referencias también al período de abstinencia de carne en PlinSen. *Nat.* VIII 34 y Aug. *Ciu.*, XVIII 17. Sin embargo, en otro pasaje (VI 8, 2), Pausanias se muestra escéptico con respecto a la veracidad de que un boxeador arcadio llamado Damarco hubiera sufrido esta metamorfosis tras celebrar un sacrificio en honor de Zeus Liceo.

les loups”¹⁴. Es importante señalar que este ritual estaría relacionado con el célebre banquete caníbal de Licaón, al que Zeus castigó por su impiedad transformándolo en lobo¹⁵. Del mismo modo, el ritual olímpico recordaba el anteriormente citado banquete ofrecido por Tántalo en el que daba a comer a los dioses a su propio hijo Pélope¹⁶. Sin embargo, dicho ritual, mucho mejor conocido que el que se celebraba en Arcadia, estaba libre de los rumores de posible canibalismo¹⁷.

Si estoy en lo cierto en la interpretación¹⁸, una comunidad que ha prestado un juramento está unida en el “sacred shiver”, el sagrado estremecimiento del temor y el entusiasmo, un sentimiento de fuerza y predisposición, que necesita de un “acto” para liberarse, a saber, un sacrificio ritual que proporcione la ocasión para la muerte y el derramamiento de sangre. Este sacrificio es indispensable para cualquier tipo de acuerdo, contrato o alianza, ya sea en Israel, Grecia o Roma. Quienes hacían el juramento habían de tocar la sangre de la víctima, incluso pisar sus testículos una vez castrada, probar su carne o, por lo menos, sus vísceras. Lo mismo, por tanto, es de esperar en rituales iniciáticos que buscan la integración del individuo no en una comunidad que los acoge y que busca su aportación positiva, sino en un grupúsculo con intenciones más siniestras, como eran los miembros de una conspiración. El más conocido es el mencionado por Salustio¹⁹:

Hubo en aquel tiempo quienes afirmaron que, después del discurso, al invitar al juramento a los cómplices de su crimen, Catilina hizo circular en copas sangre humana mezclada con vino; que una vez que todos hubieron bebido de ella después del juramento y la maldición, como acostumbra a hacerse en los sacrificios solemnes, desveló su plan, y que obró así para estrechar los lazos de fidelidad entre ellos al hacer partícipes a unos y otros de tamaña felonía. Algunos estimaban que éstas y muchas cosas más habían sido inventadas

¹⁴ BONNECHÈRE, 1994, p. 90; véase asimismo BURKERT, 1983, p. 90.

¹⁵ Así, por ejemplo, en Eratosth. *Cat.* VIII, Apollod. III 8, 1, donde Zeus fulmina a Licaón, Hyg. *Fab.* CLXXVI o Nonn. *D.* XVIII 20-24, donde los hijos de Licaón son los responsables de la impiedad; sin embargo, Higino en otro lugar (*Astr.* II 4) hace responsable al propio Licaón, como Ou. *Met.* I 162-243. Véase BURKERT, 1983, p. 86 y HUGHES, 2003, pp. 96-107.

¹⁶ BURKERT, 1983, pp. 93-103.

¹⁷ BURKERT, 1983, pp. 92-93.

¹⁸ BURKERT, 1983, pp. 35-37. Tristemente son noticia en los periódicos de nuestros días las famosas “maras”, pandillas de jóvenes en las que los candidatos a formar parte de ellas han de realizar determinados actos muy violentos que, incluso, pueden incluir el asesinato.

¹⁹ *Cat.* XXII 1.

*por quienes creían mitigar la impopularidad que más tarde se originó contra Cicerón con la atrocidad del crimen de quienes habían sido castigados por éste. Para mí este asunto no está suficientemente documentado para la gravedad que reviste*²⁰. (trad. SEGURA RAMOS, 1997).

Floro menciona también el juramento²¹:

Se añadió, como prenda de la conjuración, sangre humana que bebieron en copas pasadas de mano en mano: sacrilegio supremo, si no hubiera sido más grave aquel por el que bebieron.

Sin embargo, a partir de Plutarco, se añade explícitamente el detalle de que la sangre procede de un hombre que ha sido víctima de un sacrificio y que además devoran su carne²²:

Así pues, estos cobardes lo nombraron cabecilla y se juraron fidelidad unos a otros, y tras sacrificar a un hombre consumieron su carne.

Lo mismo leemos en Dión Casio, quien, además, añade que la víctima es un joven²³:

Y a los primeros de ellos y más poderosos (entre los que se hallaba también el cónsul Antonio) les obligó a pronunciar juramentos criminales: pues tras sacrificar a un muchacho y efectuar los juramentos sobre sus entrañas, luego, las consumió en compañía de los demás.

Ambos agravan su relato con la mención a sacrificios humanos y prácticas de canibalismo²⁴. Otra fuente, más tardía, la del apologista cristiano Minucio Félix (*Oct.*,

²⁰ La *formula diffidentiae* que aplica Salustio se relaciona con la polémica entre su obra y el *De consiliis suis* ciceroniano, según GARBURGINO 1998, p. 187, citando a Heurgon (HEURGON, J., 1949, «Salluste et le serment sacrificiel de Catilina», en *Mélanges C. Picard*, Paris, pp. 438-447). Para Garburgino, con este rumor se relaciona la mención de Cicerón (*Catil. I 16*) a un puñal consagrado (*sica*) en una ceremonia iniciática: *Quotiens iam tibi extorta est sica de manibus, quotiens excidit casu aliquo et elapsa est! Tamen ea carere diutius non potes. Quae quidem quibus abs te initiata sacris ac devota sit nescio, quo deam necesse putas esse in consulis corpore defigere.*

²¹ II 12. 4.

²² Cic. X 4.

²³ XXXVII 30. 3.

²⁴ Para GARBURGINO, 1991, pp. 588-590, está claro que la narración de Plutarco procede de una fuente diferente a la de Salustio, tal vez una obra escrita en griego por el propio Cicerón sobre su consulado; más problemática es la procedencia de las fuentes en las que se basó Dión

XXX 5), menciona la inspiración de dioses paganos como Saturno o Belona en el sangriento ritual de Catilina y los demás conjurados²⁵.

Como leemos, Catilina y sus partidarios cierran su solemne juramento (*sicut in sollemnibus sacris fieri posset*, dice Salustio, XXII 2) con un pacto de sangre, en este caso bebiendo, mezclada con vino, la sangre de un hombre, e incluso, según algunas fuentes, con el consumo de carne humana. Una impía superstición tendría completamente convencidos a los juramentados de la fuerza “mágica” que emanaría de esa sangre y que serviría para cerrar una alianza completamente ilegal, lejos de cualquier autorización jurídico-religiosa de la colectividad²⁶. La propaganda de los *optimates*,

Casio: Livio, Suetonio o el propio Plutarco. Por su parte, Floro, como también Livio, y probablemente Tertuliano, parece que se inspiró en Salustio. La referencia que hace Tertuliano (*Apol. IX*) es bastante sucinta, pero indicativa: *nescio quid et sub Catilina degustatum est*.

²⁵ *Ipsum [Saturnum] credo docuisse sanguinis foedere coniurare Catilinam, et Bellonam sacrum suum haustu humani cruoris imbuere, et comitalem morbum hominis morte, id est morbo graviore, sanare*. Sobre la conexión del ritual de Catilina con el culto a la diosa Mâ-Bellona, procedente de Capadocia, véase MANNI, 1946, pp. 55-67 y CONTINI, 1991, pp. 57-100; sobre otras consideraciones interesantes también en GARBURGINO, 1998, pp. 595-597.

²⁶ Según MOLES, 2007, p. 161, “this incredible accusation makes Catiline’s conspiracy like some barbarous oriental cult”. Es en Heródoto (RAMSEY, 2007, p. 126), donde encontramos pasajes que atribuyen la práctica de ratificar un juramento probando sangre de una víctima humana (o de los mismos juramentados) a pueblos bárbaros y primitivos, así por ejemplo los medos (I 74) o los escitas (IV 70); en este último pasaje Heródoto dice que los escitas concluían sus juramentos mezclando en una gran copa de cerámica la propia sangre de los juramentados con vino y bebiendo dicha mezcla; tanto el origen de la sangre como la forma de usarse diferían del ritual griego, donde la mezcla de vino y sangre de un animal acababa en una libación (HARTOG, 1988, pp. 116). En III 8, 1 los árabes se hacen incisiones en la palma de la mano y con la sangre mojan siete piedras com si fueran testigos del juramento (ASHERI, 2007, p. 135). Por su parte, en III 11 leemos un episodio que mezcla el juramento sellado con sangre y el asesinato de inocentes para vengar una traición: los mercenarios griegos y carios del ejército griego reprochaban al egipcio Fates que formara parte del ejército invasor persa de Cambises. Para mortificarle, degüellan a los hijos del propio Fates, que residían en Egipto, y se beben su sangre mezclada con agua y vino en una cratera. De este modo, aunque Heródoto no lo deja muy claro, parece que realizan también un rito propiciatorio para el combate. Es el único episodio transmitido por Heródoto en el que unos griegos beben sangre humana. Un rito semejante encontramos en Tac. *An.* XII 47, donde los armenios, para sellar una alianza, se hacen un breve corte en los pulgares y se lamen mutuamente la sangre. Esta forma de alianza la consideraban “algo misterioso y como consagrado por la sangre mutua” (*id foedus arcanum habetur quasi mutuo cruore sacratum*). Según RAMSEY, 2007, p. 127, “possibly such rites were imported to Rome by various foreign religions as these words suggest, and this supplied the ingredients for the rumor about Catiline. Much misconception and exaggeration, however, surrounded these foreign cults since their rituals were shrouded in secrecy”.

enemigos de Catilina, desde siempre muy preocupados por el doble aspecto religioso-político del asociacionismo romano, insistiría en la impiedad de una *coniuratio* sancionada con sangre humana, convirtiéndola en un acto subversivo²⁷. Para Salustio, los partidarios de Cicerón hicieron ésta y otras graves acusaciones contra Catilina y sus secuaces en un intento de calmar el odio (*invidiam* ¿impopularidad?) suscitado contra éste por ajusticiar a los conjurados sin concederles el derecho a la *provocatio ad populum*²⁸.

Hay que nombrar también a Apolodoro, tirano de Casandría (279-276 a.C.). Era célebre por su crueldad, hasta el punto de provocar la antropofagia entre sus compañeros de conjura, para asegurarse su fidelidad. Así lo cuenta Polieno (VI 7. 2): Apolodoro mató a un muchacho llamado Calímeles y se lo entregó a un cocinero llamado Leontomenes. Después de cocinarlo, sirvió sus entrañas a los conjurados, que le ayudarían a alcanzar la tiranía, en un banquete y bebieron la sangre mezclada con vino. Como dice el propio Polieno, una vez que devoraron la carne del muchacho, Apolodoro les enseñó el cuerpo, de modo que afianzó su lealtad aún más, pues ya habían participado de la mancha de un crimen²⁹. Para un moralista como Plutarco esta acción, tildada de sacrílega entre otras más, no necesita siquiera un castigo humano o divino, pues su propia naturaleza maligna hace que sus protagonistas vivan una vida enteramente destruida y arruinada (*Moralia* 556d).

En Plutarco hallamos otra posible mención al canibalismo en un juramento sobre una conjura de los enviados por Tarquinio con los miembros de las familias de los Aquilios y los Vitelios para luchar contra el senado³⁰:

Así pues, cuando se ganaron a los muchachos y llegaron a conversaciones con los Aquilios, todos estuvieron de acuerdo en realizar un gran y terrible juramento, y tras degollar a un hombre, vertieron su sangre en libación y tocaron sus entrañas. Para ello se reunieron en la casa de los Aquilios.

De nuevo podemos comprobar la tendencia a crear cierto desasosiego en el lector por parte de Plutarco, toda vez que este terrible detalle no lo encontramos en

²⁷ GARBURGINO, 1991, pp. 594 y 598-599. En esa preocupación por el juramento común se basaba el *senatus consultum* en contra de las Bacanales (186 a.C.).

²⁸ GARBURGINO, 1998, p. 188.

²⁹ Véase también D. S. XXII 5. 6. Las fuentes antiguas lo mencionan como uno de los más crueles tiranos de la historia (Pol. VII 7; Sen. *De ira* II 5; *Ben.* VII 9).

³⁰ *Publ.* IV 1.

los otros autores que refieren la reunión³¹. Además, el historiador beocio insiste en el tenebroso episodio describiendo la casa de los Aquilios como “solitaria y sombría”.

En el asesinato de Calígula, Dión Casio (LIX 29) refería que, los conjurados “saborean su carne”. Tal vez la explicación se hallara en un estallido de ira ante la insoportable tensión que los conjurados debían de haber soportado esperando el momento de asestar el golpe, de manera que, aun siendo ya cadáver, el cuerpo del emperador seguía recibiendo heridas³².

Tertuliano se quejaba amargamente de que la fama acusara a los cristianos de realizar sacrificios de niños y de beber su sangre, además de practicar el incesto (*Apol.* VIII; cf. también *Nat.* I 7.23)³³. No sería extraño que cualquier colectivo al que la sociedad en general consideraba una amenaza, como podían ser unos amotinados contra el régimen romano o los representantes de una nueva y cada vez más expandida religión, sufriese tendenciosas acusaciones de asesinato o canibalismo. De la misma manera que hemos señalado que la acusación contra Catilina y sus secuaces se agravaba al hacerlos además partícipes de un macabro ritual sangriento que sancionaba su *coniuratio* contraria al orden político y religioso del estado, MCGOWAN (1994, pp. 439-440) hace notar que los cristianos pudieron sufrir algo parecido, aunque irónicamente los casos más numerosos de denuncias contra éstos se dieron durante la época de los Antoninos, período históricamente considerado estable y próspero, lo

³¹ Liu. II 4. 5; D.H. V 7. 2.

³² καὶ αὐτοῦ πεσόοντος [sc. Calígula] οὐδεὶς τῶν παρόντων ἀπέσχετο, ἀλλὰ καὶ νεκρὸν αὐτὸν ὄντα ὡμῶς ἐτίτρωσκον· καὶ τινες καὶ τῶν σαρκῶν αὐτοῦ ἐγέυσαντο.

³³ Como leemos en los apologéticos, desde el principio, los cristianos fueron acusados de estos terribles crímenes de manera velada (*Tert. Nat.* I 3. 2), si no a las claras (*Iust.Phil. Apol.* I 26; II 12; *Tert. Apol.* II 5; *Minuc. Oct.* IX; véase también BENKO, 1986, pp. 60-63). No de otra manera hay que interpretar las palabras de la carta que dirigió Plinio el Joven a Trajano en su época como gobernador de Ponto-Bitinia (*Ep.* X 96. 2: *nomen ipsum* [sc. *Christianum*], *si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur*) y la respuesta de este (*Ep.* X 97. 1: *Conquirendi* [sc. *Christiani*] *non sunt; si deferantur et arguantur, puniendi sunt...*). Además, el propio Plinio reconocía que, en contra de los rumores que circulaban, en los banquetes que celebraban los cristianos los alimentos eran corrientes e inocentes (*Ep.* X 96. 7: *rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium*). A su vez, Minucio Félix (*Oct.* XXX) y Tertuliano (*Apol.* IX) se defendían de esas acusaciones poniendo ejemplos de prácticas impías entre los paganos en la mitología, como Saturno o Tiestes; en la historia, como Catilina y sus conjurados; en la geografía, al hablar de los escitas; en los cultos místéricos, como por ejemplo los que se consagraban a Belona; o, en fin, en la medicina, al hablar de determinados remedios para enfermos de epilepsia (véase MCGOWAN, 1994, pp. 420-421). Sobre otros padres de la Iglesia que rechazaban expresamente las acusaciones de canibalismo, véase BENKO, 1986, pp. 70-71.

que podría sugerir una cierta inseguridad social: estos cristianos, probablemente cada vez más numerosos dentro de las altas capas de la sociedad y que ostentaban además responsabilidades seculares, pudieron constituir una mayor amenaza, pues rechazaban participar en el culto imperial, cuya observancia estaba asociada a la lealtad y a la estabilidad social³⁴. A ello se sumarían los ataques de la intelectualidad pagana por ver con malos ojos que los cristianos “made doctrinal statements concerning divine matters”, tachándolos de arrogantes e irresponsables por declararse convencidos de estar en posesión de la verdad (BENKO, 1986, p. 58-59).

La práctica habitual de acusar a las demás sociedades de actos que pueden considerarse abominables, como los sacrificios humanos o el canibalismo sirve para aislar y separar a una comunidad de otras. Siguiendo a Arens, el gran escéptico del fenómeno caníbal, Cueva afirma que el canibalismo “is merely one society labeling and stigmatizing another”³⁵. Como sostiene Kilgour³⁶, “as ‘you are what you eat’, eating is a means of asserting and controlling individual and also cultural identity; one nation will refer derogatively to another in terms of an habit of eating that it itself is repelled by”. La definición del Otro como caníbal justifica “its oppression, extermination, and cultural cannibalism (otherwise known as imperialism) by the role ‘eat or be eaten’”³⁷. O sea, estamos hablando de pura xenofobia.

Obviamente el colectivo judío sufrió, por su parte, acusaciones de prácticas caníbales que buscaban estigmatizarlos: en Flavio Josefo (*Ap. II 8*) se denuncia la

³⁴ Frente a la sugerente tesis defendida por McGowan, básicamente semejante a la de Garburgino en lo referido a Catilina y sus seguidores, WAGEMAKERS, 2010, pp. 343-345, especialmente n. 17, insiste en que las acusaciones de canibalismo tendrían también su origen en una sociedad ignorante que malinterpretaba el rito eucarístico cristiano, así como en el comportamiento “extremo” mostrado por ciertos grupúsculos cristianos y denunciado por algunos padres de la Iglesia como Ireneo (*Ad. haer.* I 6. 3; 13. 3) y Epifanio (*Pan.* XXVI 5. 4-6). Este último pasaje, por ejemplo, hace referencia a un grupo libertino enmarcado en la doctrina gnóstica, cuyos miembros, entre otras prácticas repulsivas, comían fetos humanos, aderezándolos con miel, pimienta y otras especias para evitar las náuseas (ἐγκαταμίξαντες μέλι και πέπερι, και ἄλλα τινὰ ἀρώματα, και μύρα, πρὸς τὸ μὴ ναυτιᾶν αὐτοῦς), y que BENKO (1986, pp. 63-71) identifica con los fibionitas; además, este estudioso no considera que las prácticas denunciadas por Epifanio fueran exageradas o falsas, sino que podrían ser rituales que formaban parte de una experiencia religiosa, y que tal vez las extrañas ideas de estos fibionitas, como las de otras herejías, fueran consecuencia de “an overemphasis on certain orthodox and legitime aspects of Christianity”, diluidas por el paso del tiempo y la influencia de elementos paganos.

³⁵ CUEVA, 2001, p. 106.

³⁶ KILGOUR, 1990, p. 6.

³⁷ KILGOUR, 1990, p. 148.

acusación que se hacía a los judíos de engordar a una víctima humana para luego sacrificarla, tras lo cual se comían sus entrañas al mismo tiempo que juraban mantener su enemistad con los griegos; algo parecido encontramos en un relato de Dión Casio, cuando menciona las revueltas que los judíos de la Cirenaica, Egipto y Chipre llevaron a cabo al final del gobierno de Trajano (116 d. C.) y que segaron, en palabras del historiador, la vida de cientos de miles de griegos y romanos; el historiador se detiene en detallarnos cómo, además de cometer otros actos crueles, los judíos perpetraron actos de canibalismo, se adornaron con las entrañas de sus víctimas o se embadurnaron con su sangre³⁸:

Mientras tanto, los judíos de Cirene, que habían puesto al frente de ellos a un tal Andreas, se pusieron a matar a romanos y griegos, y se comían las carnes de estos, se ataban sus entrañas, se untaban con su sangre y se vestían con sus pellejos, y a muchos los cortaban por la mitad desde la cabeza para abajo. A otros los echaron a las fieras, mientras que a otros los obligaron a pelear en solitario. De este modo murieron en total 220.000 personas. En Egipto hicieron muchas cosas del mismo estilo, así como en Chipre, siendo su líder un tal Artemión. Y allí murieron 240.000 personas.

Ese mismo sentimiento lo hallamos también en Dión Casio, cuando menciona el juramento que realizaron los *boukoloí*³⁹, probablemente grupos de forajidos asentados en el bajo Egipto, y que alrededor de 172 a.C. protagonizarían una serie de revueltas civiles, conocidas también como Guerra Bucólica, al rebelarse tal vez contra los elevados impuestos que aplicaban las autoridades romanas en sus transacciones⁴⁰. Tras matar a un centurión, los conjurados se juramentan sacrificando (*καταθύσαντες*) a un compañero de aquél y devorando (*κατέφαγον*) sus entrañas. Tal vez dichos conjurados estaban utilizando técnicas de terror para amedrentar a los romanos:

³⁸ LXVIII 32. 1. Estas pavorosas cifras son con toda probabilidad una exageración que justificaría propagandísticamente la represión antijudía de Trajano. Hasta tal punto llegó el odio por los hechos ocurridos, que ningún judío podía poner el pie en la isla de Chipre, pues corría el riesgo de ser inmediatamente ejecutado. Curiosamente, Orígenes (*Cels.* VI 27) acusaba, a su vez, a los judíos de propagar rumores sobre la existencia de canibalismo y prácticas sexuales en los ritos de los cristianos.

³⁹ LXXII 4.

⁴⁰ Además de la mención en Dión Casio, solo encontramos otras breves referencias en la *Historia Augusta* a unos *Bucolici Milites* (*Marc. Ant.* XXI 2; *Avid. Cass.* VI 7) aplastados por Cayo Avidio Casio, desde 170 a.C. *rector totius Orientis*, es decir, con autoridad sobre todas las provincias del Este incluyendo Egipto (MARTÍNEZ-PINNA Et AL., 1989 “Avidio [1]”).

Y los llamados Bukoloi, que se sublevaron en Egipto y que se separaron de los demás egipcios gracias a un sacerdote llamado Isidoro, en primer lugar vestidos con ropajes de mujer engañaron al centurión romano, haciéndole creer que eran las mujeres de los Bukoloi y que venían a entregarle en nombre de sus esposos el correspondiente impuesto en oro, y al dirigirse a ellos, lo mataron y, tras sacrificar al que lo acompañaba, hicieron un juramento sobre sus entrañas y se las comieron.

Este terrible episodio sustentaría aún más el estereotipo del egipcio salvaje que realiza sacrificios humanos y llega a practicar el canibalismo, pues son llamativos los elementos comunes que ilustran también algunas escenas de las novelas griegas, como la de Aquiles Tacio o el famoso fragmento de las *Fenicias* de Loliano. Según Aquiles Tacio, Clitofonte contempla impotente cómo la heroína Leucipa es sacrificada por unos bandidos egipcios. Además, le abren el vientre de un tajo, le extraen las entrañas, las depositan sobre un altar, donde las asan, y las trinchan y devoran⁴¹. Posteriormente, Clitofonte alcanza el lugar donde los bandidos han abandonado el ataúd que contiene los restos de su amada. Allí se lamenta del destino de ella con referencias algo escatológicas:

Tu cuerpo yace ahí, pero ¿dónde tus entrañas? Si el fuego las hubiese consumido, la desgracia habría sido menor. Pero ahora tu sepulcro está en los bandidos que las han devorado⁴². ¡Malditas teas de ese hogar! ¡Ritos con un festín jamás visto! (trad. BRIOSO SÁNCHEZ, 1997)⁴³

Sin embargo, Clitofonte es informado más tarde por sus amigos Menelao y Sático de que todo ha sido un engaño urdido por el propio Menelao para poder burlar al grupo de bandidos al que pertenecía, pues Leucipa llevaba ajustada una especie de bolsa llena de sangre y tripas de animales, y han utilizado una espada trucada⁴⁴. Aquí es donde encontramos el elemento más interesante: una ceremonia iniciática, explicada por un oráculo, que le permita ingresar en la banda y, además, recuperar a Sático como su esclavo. La ceremonia consiste en ofrendar (*καταθῆσαι*) a una joven y devorar (*ἀπογεύσασθαι*) un trozo de su hígado tras haberla sacrificado. Además, los

⁴¹ III 15. 4-7.

⁴² Cf. *Ou. Met.* VI 665: *seque vocat bustum miserabile nati*; *Sen. Thy.* 1090-1092: *si natos / humare et igni tradere extremo volo, / ego sum cremandus.*

⁴³ III 16. 4.

⁴⁴ Sobre el motivo de la *Scheintod* o “muerte aparente”, véase WINKLER, 1980, pp. 173-175.

iniciados pretendían que las fuerzas armadas que los perseguían, al pasar por el lugar donde iban a realizar el sacrificio antropófago, se vieran afectadas, aun siendo un actor ajeno, por una especie de energía negativa que emanaría de dicha acción, mientras que los responsables se beneficiarían⁴⁵.

Nuevamente el ritual de iniciación consistiría en un juramento seguido de la práctica caníbal, pero la naturaleza de la víctima no deja lugar a dudas de que esta ceremonia tiene como finalidad ingresar en una banda de delincuentes, de personas fuera de la ley, pues cumplir el horrible designio del oráculo probaría el arrojo (τολμηρόν) y el compromiso requeridos para futuras acciones delictivas.

Según Brioso, es probable que Aquiles Tacio, como la mayor parte de los estudiosos opinan, tuviese presente para caracterizar a estos brutales bandidos, que representarían la peor estampa del bárbaro tanto física como culturalmente, a los protagonistas del episodio que conocemos por Dión Casio en LXXII 4, incluido “el ritual sangriento que se lee en el historiador, con el que se conjuran los rebeldes”. Y es probable también que tenga una base real la comunión caníbal de estos *boukoloi*, alimentada por el carácter más social que nacionalista “con una fuerte dosis de fanatismo religioso” de su rebelión. El acto de canibalismo que se lee en Dión Casio, y que también introduce en su novela Aquiles Tacio, se dio probablemente en “un momento de exacerbación de sentimientos y quién sabe si de retorno a hábitos más que primitivos, sobre todo en el contexto del ínfimo nivel social y cultural de estos pobladores del Delta”. Es cierto que Dión Casio busca el dramatismo en su relato, pero ello no quiere decir que no sea válido en su esencia⁴⁶.

En uno de los fragmentos conservados de las *Fenicias* de Loliano, el B. 1, encontramos también una detallada descripción de lo que podría considerarse una fiesta donde un chico o un esclavo (παῖς) es sacrificado en una especie de asesinato ritual para luego cocinar y devorar su corazón (τῆς καρδίας τοῦ παιδὸς), no sin antes

⁴⁵ III 19, 2-3: *Cuando naufragamos y me arrojaron luego las olas a las costas de Egipto, fui atrapado en compañía de Sátiro por los bandoleros que vigilaban por allí. Conducido ante su cabecilla, al punto algunos de los bandidos reconociéndome me desatan, me dan ánimos y me invitan a compartir su oficio, como se puede hacer con un amigo. Entonces les reclamé a Sátiro, como si fuera de mi propiedad, y ellos me replicaron: «Pero demuéstranos primero que eres valiente.» En esto que reciben un oráculo: que sacrifiquen a una joven y purifiquen su banda y coman un trozo de su hígado tras haberla sacrificado; que a continuación dejen el cuerpo en un ataúd y se retiren, para que el ejército enemigo pase sobre el lugar del sacrificio.* (trad. BRIOSO SÁNCHEZ, 1997).

⁴⁶ BRIOSO, 1992, pp. 207-209.

haber formulado un juramento; posteriormente se produce una copulación colectiva (ταῖς γυναιξὶ συνήεσα[ν]). No parece probable que Loliano, al mencionar el sacrificio caníbal⁴⁷, reprodujese algún tipo de ritual religioso con base real; su intención más bien sería la de construir “an eclectic horror tableau from various and sundry taboos”. Además, este ritual de iniciación no lo sería en un culto místico, como ya hemos comentado al hablar de la novela de Aquiles Tacio, sino en un “resistance group”⁴⁸.

Seguimos en Egipto: al hablar de esta visión xenófoba enriquecida por el elemento caníbal es inevitable no mencionar un episodio (Iuu. XV 35-92) que mezcla incultura y fanatismo religioso, y donde el poeta narra el enfrentamiento, durante el

⁴⁷ BRIOSO, 1992, p. 208, n. 43.

⁴⁸ WINKLER, 1980, p. 172. De este modo Winkler no sólo se desmarca de la tesis del primer editor de las *Fenicias*, HENRICHS (1972, *Die Phoinikaka des Lollianos*, Pap. Texte u. Abh. XIV, Bonn), que veía en el asesinato ritual descrito por Loliano la representación, más o menos directa, del culto practicado por los *Boukoloï* egipcios, sino que también da una valiosa información sobre la estructura de antiguos rituales místicos (p. 78 n. 6, tomo la cita del trabajo de Winkler, p. 155). En un trabajo posterior, donde se edita nuevamente la obra, Stephens y el propio Winkler siguen manteniendo su argumentación; así, por ejemplo, cuando Loliano dice que se reparte el corazón de la víctima a “los iniciados” (τοῖς μυσουμένοις), este término no implica necesariamente (al menos en la época de composición de la obra) “a religious initiation or shared religious beliefs of the participants”, como por el contrario sí defiende Henrichs (STEPHENS-WINKLER, 1995, p. 351, comentario a la línea 14). De todos modos, es difícil discernir qué sería realidad y qué ficción en la compleja relación de elementos históricos y reales con los ficticios y literarios que conforman tanto el relato de Dión Casio como las novelas de Aquiles Tacio y Loliano. Una aportación interesante, pero en la que no voy a profundizar, es el testimonio en escritos demóticos de unos “vaqueros” enfrentados a la autoridad egipcia y que podrían haber sido fuente de inspiración para la novela griega, así como para los *Boukoloï* que se rebelaron contra los romanos en 172 d. C. (RUTHERFORD, 2000, pp. 113-116, esp. n. 39). Además de estos ejemplos, hallamos otro más, adornado con todos los elementos folletinescos de la novela de aventuras griega, donde el héroe y la heroína protagonistas han de enfrentarse a malvados bandidos dispuestos a comérselos (CUEVA, 2001, p. 112). En el resumen que Focio hace de la novela *Babiloniacas* de Jámblico, y que se halla en su obra *Biblioteca*, hacia la segunda mitad del siglo II d. C., se puede leer (74b31): “[Sinónide y Ródanes] llegan a la casa de un bandido que salteaba a los transeúntes y los devoraba sentado a la mesa. Unos soldados enviados por Damas, luego de haber apresado al bandido, prenden fuego a la casa. Se ven rodeados por el fuego, y apenas escapan a la muerte degollando a los asnos y colocándolos sobre el fuego para abrirse camino.” Este ejemplo, en mi opinión, suma por un lado el componente de los cuentos de brujas u ogros con su característico apetito por la carne humana, especialmente la de los niños, que tanto éxito tendrán siglos después en la cuentística europea; por otro, el giro melodramático de la fortuna que representa la llegada de los soldados que persiguen a los protagonistas.

gobierno de Adriano, de dos ciudades vecinas, Ombos y Téntira, en el Alto Egipto, enemistadas por cuestiones religiosas⁴⁹. Este relato, dice Brioso⁵⁰, sería un “morboso compendio” que demostraría el desprecio de Juvenal hacia los egipcios. Se produce un violento enfrentamiento entre bandos de las dos ciudades que concluye con el descuartizamiento de uno de los combatientes. Sus enemigos lo devoran entero crudo⁵¹. Juvenal insiste en la idea de que no utilizaron el fuego para cocinarlo y se alegra de ello, pues es un elemento civilizador donado por Prometeo al hombre, que no ha de mancillarse con un crimen tan extremo. A continuación (93-131), el poeta compara este espeluznante episodio con los actos de antropofagia que los vascos protagonizaron en Calagurris, capital de la Tarraconense, en 72 a.C., durante el asedio de Sertorio, así como los habitantes de Sagunto⁵², hechos totalmente disculpables por las circunstancias excepcionales en que se produjeron (una adversa fortuna en la guerra, una situación desesperada, el hambre atroz de un prolongado asedio), y porque los vascos y sus vecinos los cántabros no conocían aún la civilización grecorromana⁵³. Para los egipcios no hay excusa que valga, pues sus tendencias caníbales no se ven forzadas por motivo o necesidad algunos. Juvenal ve a

⁴⁹ Es posible que este episodio pudiera ser en realidad algún tipo de sacrificio caníbal ritual que Juvenal no supo interpretar, sobre ello véase POWELL, 1979, pp. 185-192.

⁵⁰ BRIOSO, 1992, p. 215.

⁵¹ Cf. el pasaje al que alude Mayor en su comentario a Juvenal (HENDERSON, 2007, p. 377) y que se haya en Filón de Alejandría (*Legatio ad Gaium* XIX): una muchedumbre arrastra a unos judíos por el mercado de Alejandría y luego los descuartiza. Una interpretación muy sugerente la leemos en SINGLETON, 1983, pp. 198-207.

⁵² Juvenal se refiere al asedio puesto por Aníbal en 219 a.C. Los mss. difieren en la lectura del pasaje entre *saguntos* o *saguntus* por un lado y *zacynthos*, *zaghuntus* o *sacynthos* por otro. El pasaje es discutible, pues parece improbable que Juvenal no supiera que en el sitio de Sagunto no se dio el canibalismo (las fuentes históricas, al menos, no lo recogen: Pol. III 17; Liu. XXI 7-16). Como dice COURTNEY, 1980, p. 606, “the historians do not record any cannibalism at the siege of Saguntum by Hannibal”. Sin embargo, SenReth. *Con.* IX 4.5 y Petr. *Sat.* CXLI 9-11 dan por seguro que esto sucedió en Sagunto; en el mismo pasaje, Petronio menciona que la ciudad de Petelia, al norte de Crotona, recurrió al canibalismo cuando sufría también el asedio de Aníbal; tampoco Liu. XXIII 30 menciona el fenómeno en esta última.

⁵³ No es el único error que comete Juvenal en este pasaje, pues en los siguientes versos da a entender que los estoicos eran contrarios al canibalismo (106-109): “Mejor nos instruyen / los preceptos de Zenon, y algunos opinan que no todo / hay que hacerlo para salvar la vida, Pero, ¿dónde se ha visto / un cántabro estoico, sobre todo en tiempos del viejo Metelo?” (trad. SEGURA RAMOS, 1996). Metelo es Q. Cecilio Metelo Pío, procónsul en el 79 a.C., enviado a reprimir el levantamiento de Sertorio (MARTÍNEZ-PINNA ET AL., 1989 “Cecilio Metelo [8]”).

los caníbales no como seres humanos, ni siquiera como animales, pues, al menos, éstos respetan a los de su misma especie (159-171)⁵⁴.

Para concluir este primer punto, sería conveniente considerar la opinión de la antropología ante el hecho del canibalismo enmarcado en determinadas ceremonias. “El canibalismo ritual forma parte de un sistema de símbolos que afirma la conciencia social e individual mediante la transformación de la energía potencial en canales sociales mediante el mecanismo de la identificación [...] Los símbolos rituales de base somática del canibalismo sellan el orden psíquico y social en actos rituales que transforman la energía psíquica potencial, formulan la conciencia de sí y la conciencia social y, en algunos casos, transmiten esencia vital a categorías sociales [...] Habitualmente, los rituales están motivados por preocupaciones en torno al reemplazo de personas o se refieren a la transmisión de sustancias psicobiológicas de los muertos a los vivos o de los humanos a los dioses”⁵⁵. Visto lo visto hasta ahora, los casos de canibalismo (si es que se dieron) que hemos clasificado como ritual podrían de algún modo identificarse con estas definiciones. Los conjurados deberían hacer promesa solemne de su compromiso para la causa en una ceremonia; el hacerlo con sangre humana multiplicaría el valor de esa promesa y, de algún modo, sellaría el vínculo de manera más permanente. Además, la sangre humana iniciaba su compromiso, pero también lo cerraba y sellaba, pues derramar la sangre de otros era la más clara prueba de su determinación. Sea cierta o no la ceremonia que celebró Catilina, es posible que algo parecido hubiera sucedido con anterioridad, algo que retrotrayera a antiguos cultos que buscaban la identificación de un grupo mediante la sangre humana, pero no sólo con su derramamiento, sino con su consumo. La atmósfera del lugar, la tensión del instante, el probable terror que manifestaría la víctima influirían en la sugestión de los individuos. Esa sugestión alimentaría la conciencia de pertenencia a un grupo destinado a un reto tan enorme que sería inalcanzable para un solo individuo.

2. Pasamos ahora a estudiar pasajes que documentan episodios de antropofagia provocados por periodos continuados de falta de alimento. En época de Justiniano, el historiador Procopio refiere una hambruna que asoló la región de

⁵⁴ Esa terrible fama acompañaba ya de antes a los egipcios, como queda claro en Suetonio (*Nero* XXXVII 4), a quien leemos que Nerón utilizaba a un egipcio de presunto apetito antropófago para hacer padecer a sus enemigos: *creditur etiam polyphago cuidam Aegypti generis crudam carnem et quidquid daretur mandare asueto, concupisse vivos homines laniandos absumendosque obicere*.

⁵⁵ REEVES SANDAY, 1987, pp. 10-11.

Piceno entre los años 538-539 y que acabó con la vida de unas cincuenta mil personas. Procopio (*Goth.* II 20. 22) describe vívidamente las secuelas físicas que el hambre provocó en la población pues, según él, fue testigo directo de los hechos (ὁποῖοι δὲ τὸ εἶδος ἐγίνοντο καὶ ὅτῳ τρόπῳ ἔθνησκον αὐτὸς θεασάμενος ἐρῶν ἔρχομαι). Cuando el hambre se recrudeció, comenzaron los episodios de canibalismo, como el de dos mujeres de la región que asesinaron a diecisiete viajeros a los que alojaban en su casa. El decimotercero se salvó por poco y acabó con la vida de ambas mujeres⁵⁶.

Pero donde sí encontramos una mayor documentación sobre episodios de canibalismo es en el ámbito de las guerras y de los asedios a ciudades. Ante una extrema necesidad, los actos de antropofagia son excusados: pues mientras que en el resto de casos la antropofagia es la encarnación de un crimen contra la naturaleza, en este “the cannibal is the very man of nature, and as such is governed by the laws of nature”⁵⁷. Los asedios prolongados pueden llevar a un desorden social en el que las reglas se transgreden⁵⁸.

Heródoto (III 25) nos narra un caso extremo de canibalismo ocurrido en las filas de la expedición de Cambises contra los etíopes. Según el historiador de Halicarnaso, Cambises, encolerizado por la orgullosa respuesta de los etíopes, organizó una campaña de castigo a todas luces sin el suficiente acopio de víveres. Pasado el tiempo, los soldados supervivientes, que habían acabado con los suministros y los animales de carga, sobrevivieron alimentándose de hierba; sin embargo, al llegar a una zona desértica, y no tener ya nada que comer, idearon un terrible sorteo: en grupos de diez echaban a suertes a quién le tocaba ser asesinado por sus compañeros y devorado por ellos. Cuando Cambises se enteró, lleno de temor, abandonó su intentona⁵⁹.

⁵⁶ *Goth.* II 20. 27-29.

⁵⁷ AVRAMESCU, 2009, p. 20.

⁵⁸ Ya encontramos ejemplos de ello en el Antiguo Testamento: Dios condena a los desobedientes a comer durante los asedios el fruto de sus entrañas (Dt. XXVIII 52-53; Lv. XXVI 27-29); en 2Sam. VI 26-29, se cuenta el relato de las dos madres que, durante el asedio de Samaria, se comieron al hijo de una de ellas. En Lam. IV 8-10, se hace referencia a que las madres devoraron a sus propios hijos en el sitio de Jerusalén de 587 a.C. puesto por Nabucodonosor: “(8) Más oscuro en su semblante que el hollín, / ya no se les reconoce por las calles. / Su piel está pegada a sus huesos, / seca como madera. (9) / Más dichosos fueron los muertos a cuchillo / que los muertos de hambre, / que extenuados sucumben, / por falta de los frutos de los campos. / (10) Las mismas manos de tiernas mujeres / cocieron a sus hijos: / triste alimento fueron para ellas, / en la ruina de la hija de mi pueblo.” (trad. REVUELTA, 1976). En Ezequiel (V 10) vuelve nuevamente a mencionarse este castigo en contra de una Jerusalén pecaminosa.

⁵⁹ Hdt. III 25

Por su parte, Diodoro Sículo (XVII 81) nos habla de otra expedición persa que sufrió parecidas penalidades. En ella Diodoro cuenta el motivo por el que los Evergetas (algo así como los “benefactores”) recibieron tal nombre: Ciro el Grande y su ejército se vieron sin ningún tipo de suministro en un territorio desértico. Ante la escasez de alimento llegaron incluso a practicar la antropofagia (διὰ τὴν ἔνδειαν τῆς τροφῆς ἀναγκαζομένων τῶν στρατιωτῶν ἀλλήλους σαρκοφαγεῖν). De manera inesperada, los Evergetas les suministraron treinta mil carros llenos de trigo. Gracias a este enorme convoy los persas lograron sobrevivir, y Ciro en agradecimiento les colmó de regalos y les dio un nuevo nombre que recordara su buena acción para con él y los suyos.

Cuando Aníbal preparaba el asalto a Italia (Pol. IX 24. 6-8; v. también Porph., *Abst.* II 57. 2), se debatió en consejo cómo solucionar los problemas de avituallamiento; uno de los participantes, llamado también Aníbal, propuso como “único medio” para alcanzar Italia que el ejército aprendiera a comer carne humana (τοῦ δ’ Ἀννίβου λέγειν κελεύσαντος, διδάξαι δεῖν ἔφη τὰς δυνάμεις ἀνθρωποφαγεῖν καὶ τούτῳ ποιῆσαι συνήθεις). Aníbal no dio muestras de oponerse en principio a lo que le debió parecer desde un principio una *boutade*, pues nunca se lo tomó en serio (Ἀννίβας δὲ πρὸς μὲν τὸ τόλμημα καὶ τὸ πρακτικὸν τῆς ἐπινοίας οὐδὲν ἀντειπεῖν ἐδυνήθη, τοῦδὲ πράγματος λαβεῖν ἔννοιαν οὔθ’ αὐτὸν οὔτε τοὺς φίλους ἐδύνατο πεῖσαι. τούτου δὲ τάνδρὸς εἶναι φασιν ἔργα καὶ τὰ κατὰ τὴν Ἰταλίαν εἰς Ἀννίβαν ἀναφερόμενα περὶ τῆς ὠμότητος, οὐχ ἦττον δὲ καὶ τῶν περιστάσεων). Cabría preguntarse si este Aníbal consideraba realmente factible semejante propuesta, y, si era así, de dónde tomaría la carne: ¿de los cadáveres de sus propios soldados muertos durante la expedición? ¿De los prisioneros romanos que capturaran en los distintos combates? ¿De la población autóctona que se fuera encontrando por el camino?

Por su parte, Tucídides es el primero en referir un episodio de antropofagia en un asedio⁶⁰. En los primeros años de la Guerra del Peloponeso, la ciudad de Potidea sufrió un prolongado asedio de dos años y medio por parte de Atenas. Cuando en 429 a.C., los potideatas habían agotado sus reservas de alimentos y no soportaron más el hambre que les obligaba a comer carne humana, pactaron su rendición con los generales atenienses.

Porfirio recuerda que tras la derrota cartaginesa en la primera guerra púnica, los fenicios y libios del ejército de Amílcar desertaron. Este marchó contra ellos en

⁶⁰ II 70. 1.

una expedición de castigo, los sitió y tras un largo período de asedio, los desertores se vieron obligados a comerse primero a los muertos, luego a los prisioneros y a los criados y, finalmente, se lanzaron los camaradas de armas los unos contra los otros, mediante un sorteo. Amílcar, no admitiendo estos actos de antropofagia, aplastó a los supervivientes con sus elefantes⁶¹.

Diodoro Sículo hace referencia al extremo al que llegaron los esclavos mandados por Euno y que sufrían el asedio romano en Tauromenio (132 a.C.):

...hasta que el general romano Rupilio recobró Tauromenio para los romanos, tras un duro asedio y tras reducir a los rebeldes a la necesidad y el hambre, de modo que, comenzando por alimentarse de sus hijos y siguiendo por sus esposas, no escatimaron el hecho de devorarse a sí mismos por completo⁶².

Hubieron de pasar más de tres siglos desde Potidea para documentar un nuevo episodio de canibalismo durante un asedio en suelo griego. Sucedió en el cerco que Sila impuso a la ciudad de Atenas en 87-86 a.C. Plutarco⁶³ solo menciona los remedios desesperados que los habitantes utilizaban para adquirir las proteínas necesarias, como alimentarse de plantas y cocer sus calzados y odres para comérselos. Sin embargo, al referir el mismo episodio, Floro se lamenta de que tan noble y famosa ciudad haya caído tan bajo como para conocer la antropofagia dentro de sus murallas⁶⁴:

Lucio Sila, hombre excelente para la guerra, se apresura y al enemigo, que con una violencia parecida se precipitaba hacia delante, lo rechazó casi con una mano. Y en primer lugar, a la ciudad de Atenas -¿quién podría creerlo?-, la que había engendrado la virtud, la empujó a comer carne humana por el asedio y el hambre.

En la campaña que Licinio Lúculo llevó a cabo contra Mitrídates VI, rey del Ponto (74 a.C.), también hallamos un episodio de canibalismo entre las tropas de Mitrídates que asediaban Cízico. O sea, en este caso son los que asedian una ciudad los que pasan un hambre extrema⁶⁵:

⁶¹ Porph. *Abst.* II 57. 1.

⁶² XXXIV 2. 20.

⁶³ *Sull.* XIII 3.

⁶⁴ I 40.10 (III 5).

⁶⁵ Plu. *Luc.* XI 1-4.

A Mitrídates, en tanto en cuanto, engañado por sus generales, ignoraba el hambre que pasaba el campamento, le afligían los cicicenos que resistían el asedio. Rápidamente su deseo de gloria y victoria desapareció al percatarse de las penalidades que sufrían sus soldados y de los actos de canibalismo, puesto que Lúculo no combatía de manera teatral y pomposa, sino, como suele decirse, “atacaba al estómago”, y se esforzaba con la intención de quitarles el alimento. Por ello, mientras éste asediaba la fortaleza, Mitrídates se apresuró en aprovechar una oportunidad y envió a Bitinia a casi todos los jinetes junto con las acémilas y a los soldados de infantería más inútiles.

César alude a la arenga del noble galo Critognato durante el sitio de Alesia (52 a.C.), quien recordaba cómo sus antepasados recurrieron al canibalismo durante las guerras contra los cimbrós y los teutones, y no cree que sea deshonoroso volver a hacerlo para continuar enfrentándose a los romanos, todo lo contrario: constituiría un hermosísimo ejemplo de libertad para la posteridad⁶⁶. Sin embargo, los galos asediados rechazan acudir a la decisión extrema de la antropofagia como les proponía Critognato⁶⁷ y, en una maniobra desesperada, deciden deshacerse de quienes consideran inútiles para la guerra enviándoselos a César a negociar un pedazo de pan por su libertad. César, por su parte, fría pero inteligentemente los deja abandonados en tierra de nadie.

De igual modo, Flavio Josefo⁶⁸ menciona el caso –calificado por él como el portento jamás escuchado entre griegos y bárbaros– de una madre que se come a su bebé de pecho, además de describir el hambre extrema que sufren los asediados de Jerusalén. Flavio Josefo habla de una locura o furor que arde más que el hambre, de ira y necesidad que lleva a esta mujer a actuar contra la naturaleza. Quiere convertir a su hijo en un espíritu vengador para los sediciosos, como en la tragedia griega. Se

⁶⁶ BG VII 77. 12-14.

⁶⁷ BG VII 78. 1. Cf. sin embargo las prácticas antropófagas y violaciones masivas de 280 a.C. en la localidad de Calio en Etolia por parte los galos invasores (Paus. X 22. 3-4). Pausanias reconoce que la información sobre un crimen tan absolutamente inhumano le ha llegado de manera indirecta, pero le da total credibilidad (ἀνοσιώτατά τε ὦν ἀκοῆ ἐπιστάμεθα καὶ οὐδὲν τοῖς ἀνθρώπων τολμήμασιν ὅμοια). De nuevo se incide en los detalles morbosos: las únicas víctimas del ansia culinaria de estos salvajes eran los bebés de pecho (τὰ νήπια ἐπὶ τῶν μητέρων τοῖς μαστοῖς ἐφρονεῦετο: τοῦτων δὲ καὶ τὰ ὑπὸ τοῦ γάλακτος πλιότερα ἀποκτείνοντες ἔπινόν τε οἱ Γαλάται τοῦ αἵματος καὶ ἤπτοντο τῶν σαρκῶν).

⁶⁸ BJ VI 201-219.

describe cómo mata, asa y se come la mitad de su hijo. Como en otros relatos, la madre guarda una parte. Los sediciosos acuden al olor de la carne asada, pero en cuanto se enteran de su procedencia, les invade el espanto y estupor. La noticia se extiende y los hambrientos prefieren morir de hambre que cometer tamañas acciones. La reacción de los romanos bascula entre la negación del hecho, la compasión por la madre y, en su mayor parte, el odio hacia los judíos. Este hecho excepcional le proporcionaba a Tito una justificación ante la divinidad para continuar con la destrucción de Jerusalén, ciudad que ha albergado tamaño acto de canibalismo.

También durante el asedio a Bizancio por parte del emperador Severo los habitantes de la ciudad dieron muestras de un arrojo y un heroísmo impresionantes, así como de una resistencia sobrehumana, hasta el punto de alimentarse de cuerpos humanos⁶⁹. No es el único ejemplo que hallamos en la literatura bizantina, aunque en este caso para hablar de la capital del imperio occidental: durante el asedio de Roma por parte de Alarico (408), la hambruna de los habitantes de la ciudad era tan grande que a punto estuvieron de recurrir al canibalismo; para evitarlo, mandaron una delegación negociadora⁷⁰. Dos años después (410), el bloqueo de los puertos de Libia por parte de Heracliano, leal al emperador Honorio frente a Átalo, títere de Alarico, provocó una escasez y un hambre tan grande en Roma que se llegó a plantear el consumo de carne humana. Cuando la población se reunía en el circo se oía: “*pretium inpone carni humanae*”⁷¹. En el asedio por parte de los romanos a la ciudad mesopotámica de Amida, en manos de los persas, (alrededor del 504 d. C.) se produjeron también episodios de antropofagia: los persas se negaron a repartir su comida con los romanos que vivían en la ciudad, así que estos⁷²:

recurrieron a comidas inusuales y hasta echaron mano de todo lo ilícito para, al final, llegar a devorarse unos a otros (trad. GARCÍA ROMERO, 2000).

⁶⁹ Zon. XII 8: ὡς δὲ καὶ πᾶν αὐτοὺς ἐπέλιπε νενομισμένον ἐδώδιμον, βύρσας διαβρέχοντες ἡσθίον. Καὶ τούτων δὲ ἀναλωθεισῶν, καὶ ἐπ’ ἀλλήλους ἐτράποντο, καὶ σαρκῶν ἀνθρωπειῶν ἐγεύοντο.

⁷⁰ Zos. *HN* V 40. 1: “Habiendo alcanzado las penalidades un punto extremo, como, tras probar cuantas cosas tienen los hombres por impuras, corrían incluso el peligro de devorarse entre sí...” (trad. CANDAU MORÓN, 1992).

⁷¹ Zos. *HN* VI 11. 1-2 (el mismo detalle en Soz. *HE* IX 8. 7-11).

⁷² Procop. *Pers.* I 9, 22.

Es en Hispania donde las fuentes grecolatinas encuentran los más famosos ejemplos de canibalismo entre los asediados de Numancia y Calagurris. Por ejemplo, Apiano cuenta cómo los numantinos (133 a.C.), una vez que se comieron animales, trigo y hierba, comenzaron a lamer pieles cocidas. Cuando también acabaron con eso, empezaron a comer cocida la carne de los cadáveres, luego, despreciando a los enfermos, los más fuertes devoraron a los más débiles⁷³. Este comportamiento los volvió semejantes a animales salvajes, a lo que contribuía el desaliño de su largo cabello⁷⁴. Sin embargo, Apiano cierra la narración mencionando que los supervivientes tenían conciencia de haber cometido actos de canibalismo, lo que aumentaba su dolor⁷⁵.

Asimismo Valerio Máximo hace referencia a este episodio, del que no obvia algunos detalles escabrosos, como cuando dice que, una vez tomada la ciudad, se hallaron muchos que llevaban bajo sus vestidos trozos y miembros enteros de cuerpos muertos⁷⁶. Si Apiano admiraba el amor por la libertad y el valor que demostró la pequeña plaza numantina⁷⁷, Valerio Máximo no encuentra razón alguna para llegar a tal nivel de abominación y critica por ello a los numantinos⁷⁸.

También es proverbial el canibalismo que se produjo en la fanática resistencia de *Calagurris Nasica* (72 a.C.). Los calagurritanos sobrevivieron gracias, en palabras de Salustio⁷⁹, al nefando alimento. Como ya hemos leído en algún que otro pasaje, los habitantes de la ciudad se preocupaban de conservar la carne sobrante en salmuera: *parte consumpta reliqua cadaverum ad diuturnitatis usum sallerent*⁸⁰.

⁷³ *Hisp.* 96.

⁷⁴ *Hisp.* 97.

⁷⁵ *Hisp.* 97.

⁷⁶ V. Max. VII 6 ext. 2. En Petr. CXLI 11 leemos que los romanos, tras tomar la ciudad, se encontraron a madres con hijos a medio devorar en su regazo.

⁷⁷ *Hisp.* 97: τοσόσδε ἔρωσ ἐλευθερίας καὶ ἀνδραγαθίας ἦν ἐν πόλει βαρβάρω τε καὶ μικροῦ.

⁷⁸ V. Max. VII 6 ext. 2: *nulla est in his necessitas excusatio; nam quibus mori licuit, sic vivere necesse non fuit* “para estos la necesidad no es ninguna excusa, pues si tenían libertad para morir, no tenían necesidad de sobrevivir de este modo.” Véase la idea contraria en SenRhet., *Contr.* IX 4. 5, al mencionar el asedio a Sagunto por parte de los cartagienses: *Necessitas magnum humanae inbecillitatis patrociniū est: haec excusat Saguntinos, quamvis non ceciderint patres sed occiderint.*

⁷⁹ Sal. *Hist.* III 82 (Prisc. *G.L.* III 46. 1): *ubi multa nefanda esca super ausi atque passi* (véase MCGUSHIN, 1992). Otras referencias las encontramos en Str. III 4. 10; Flor. *Epit.* II 10. 9 (III 22) (*in fame nihil non experta Calagurris*); Oros. *Hist.* V 23. 14 (*Calagurrim...iugi obsidione confectam atque ad infames escas miseranda inopia coactam...*) [Pompeyo]... sometiendo a Calagurris a un largo asedio y obligándola, a causa de una lamentable escasez, a comidas infames,...”); Exuper. VIII 24.

⁸⁰ Sal. *Hist.* III 83 (Prisc. *G.L.* II 546. 12).

Más extenso es el pasaje que leemos en Valerio Máximo:

En similares circunstancias, la feroz obstinación de estos (sc. los numantinos) fue superada por la execrable impiedad de los calagurritanos. Estos, para mostrar de forma más perseverante su fidelidad a las cenizas de Sertorio ya muerto, frustrando el asedio de Cn. Pompeyo, como ya no quedaba ningún otro animal en su ciudad (cf. Iuu. XV 99), convirtieron a sus esposas e hijos en abominable manjar; asimismo la juventud armada para alimentar por más tiempo sus vientres con sus propias entrañas no dudó en salar los miserables restos de los cadáveres. ¡Ay qué podría exhortar uno a acudir a la línea de batalla para combatir valerosamente por la salvación de sus esposas e hijos! En efecto, de un enemigo así un general tan grande había de buscar más el castigo que la victoria, ya que una vez vencido habría conseguido más gloria con su venganza, como quiera que en comparación superaba en ferocidad a toda la raza de las serpientes y las fieras (cf. Iuu. XV 159 ss.), pues lo que para ellas son dulces presentes de la vida más amadas que su propio aliento, para los calagurritanos se convirtieron en almuerzo y cena (cf. Iuu. XV 170-171)⁸¹.

Es interesante observar que el autor considera que esa resistencia se debería a una perseverante fidelidad al líder ya muerto, una fe tan ciega que se lleva por delante esposas e hijos. Es por eso que para Valerio Máximo la execrable impiedad de los calagurritanos⁸² superó la feroz obstinación de los numantinos. Asimismo, Valerio Máximo incide en el detalle de que salaron la carne sobrante.

Es también Salustio quien refiere que en la Hispania ulterior corrían rumores de que entre las fuerzas de Sertorio estaban incluido un cuerpo de alrededor de quinientos caníbales:

Y por toda la provincia corrían exagerados y horribles rumores, cada uno alimentado por su propio terror, que afirmaban que había quinientos o más de mil enemigos, de extraño y salvaje aspecto, procedentes de los confines del Océano, devoradores de hombres⁸³.

⁸¹ V. Max. VII 6 ext. 3. Cf. lo contrario: en Casilino, sitiada por Aníbal, Frontino (Str. IV 5. 20) nos cuenta la anécdota de un hombre que vendió un roedor por una enorme suma de dinero, así que, parece ser, prefirió morir de hambre pero rico. Además, por lo visto, durante este asedio no se llegó a plantear el canibalismo como vía de supervivencia.

⁸² Cf. Iuu. XV 93-106, donde el poeta excusa de algún modo el comportamiento de los calagurritanos, empujados por la necesidad.

⁸³ *Hist.* I 107 (I 98 McGushin) (5.1.107 (Schol. Veron. Aen. IV 178; Cod. P. Vindob. Lat. 117 (A)): *Ac per omnem provinciam magnae atque atroces famae erant*), *cum ex suo quisque*

Según MCGUSHIN (1992, p. 171), este sería el contingente de jinetes moros⁸⁴ que, a las órdenes de Sertorio, luchó contra Fufidio, gobernador de la Hispania Ulterior. McGushin opina que era un rumor exagerado alimentado por los propios soldados que habrían sufrido una inesperada derrota. Estos serían los soldados de M. Domicio Calvino, derrotado por Hirtuleyo, general de Sertorio, probablemente a orillas del río Gadiana (80 o 79 a.C.). También alimentaría esta visión la velocidad de movimientos de dicha caballería y su entusiasmo por la matanza. El terror que despertaría esta caballería se debería a su color y conducta, además de su salvaje método de lucha. Es evidente, como así lo deja claro Salustio, que eran rumores sin base alguna⁸⁵.

Siglos más tarde el obispo Hidacio (ca. 410-411) describe con pesadumbre cómo en Hispania coinciden la invasión de los bárbaros, una epidemia de peste y el empobrecimiento de las ciudades debido a la presión recaudatoria que arrambla con los bienes que luego la soldadesca agota. Los hombres ante la presión del hambre se alimentan de carne humana, también las madres se nutren de los cuerpos de sus hijos a los que han matado o hecho cocer. Los actos de canibalismo derivados de la terrible hambruna son otro indicio, tal vez el más horrible, del fin del mundo asolado por aquélla junto con las otras tres plagas, cual Jinetes del Apocalipsis (la guerra, la peste y los animales salvajes que campan por doquier):

Mientras los bárbaros se mueven con furia a lo largo y ancho de Hispania y se recrudece la peste, el tiránico recaudador se apodera de los recursos y bienes existentes en las ciudades y el soldado los agota. La cruel hambre se extiende hasta tal punto que la carne humana es devorada por el ser humano debido a la presión que ejerce el hambre: las bestias habituadas a los cadáveres causados por la guerra, el hambre y la peste, matan a los hombres más valerosos cuya carne devoran por doquier hasta casi aniquilar el género humano. Y de este modo, las plagas de la guerra, el hambre, la peste y las bestias se ensañan por todas las tierras del orbe, con los que se da cumplimiento a las predicciones anunciadas por el Señor por medio de sus profetas⁸⁶.

terrore quinquaginta aut amplius hostium milia, novas immanis <formas e finibus> Oceani <ap>puls<as>, corporibus hominum vesci contenderent.

⁸⁴ Es probable que estos acompañaran a Sertorio cuando regresó a la península ibérica tras su campaña en Mauritania, donde derrotó a la guarnición romana al mando de Pacciano enviada por Sila para reforzar la posición de Asacalis, vasallo del rey de Mauritania (MARTÍNEZ-PINNA ET AL., 1989 “Sertorio”).

⁸⁵ Véase MCGUSHIN, 1992, p. 41 y KONRAD, 1994, p. 130.

⁸⁶ *Crónica XLVIII (XVI).*

3. Hasta ahora, los ejemplos de antropofagia nos han llevado a los límites interiores del hombre, a la frontera que separa ser humano de bestia; en adelante, las noticias sobre costumbres caníbales nos trasladarán a las fronteras geográficas propiamente dichas entre civilización y barbarie. En muchas de las fuentes observamos que conceptos como *canibalismo* y *extranjero* o *bárbaro* están completamente relacionados⁸⁷; el salvaje se muestra como intelectualmente inferior y moralmente deleznable. Así, por ejemplo, en su alegato sobre la educación en la ciudad ideal, Aristóteles⁸⁸ opina que el salvajismo de algunos pueblos bárbaros (él menciona en concreto a los aqueos y heníocos⁸⁹, que habitan las regiones cercanas al Ponto), que los lleva incluso a matar y devorar a seres humanos, no demuestra que estén en posesión de un valor superior al de otros pueblos. La marca de identidad de una nación valerosa es conseguir que su juventud disfrute de una educación que equilibre el desarrollo corporal y la disposición atlética. Pero no todos los intelectuales griegos muestran una mentalidad tan etnocentrista como Aristóteles.

Si seguimos guiándonos por el esquema clasificatorio de McGowan y la división programática de Reeves Sanday, es el momento de incorporar las menciones herodoteas al tema del endocanibalismo⁹⁰, cuando trata sobre los pueblos escitas, en

⁸⁷ Es interesante señalar que en *Tiestes* hay pasajes en que Séneca difumina la distinción entre el mundo civilizado y el bárbaro (por ejemplo vv. 627-632).

⁸⁸ *Pol.* VIII 4 (1338b). En *EN* VII 6 (1149a), el propio Aristóteles afirma que el salvajismo de los pueblos bárbaros más remotos es producto de una natural irracionalidad, pues dependen tan sólo de sus sentidos.

⁸⁹ *V. Ex cod. Vatic. 997 bombyc. s. XIII: φασίν ὡς τὸ ἐξ ἀρχῆς Ἡνίοχοι κατῴκουσιν, φίλον ἀνθρωποφάγον καὶ ἐκδειῖρον τοὺς ἀνθρώπους, ἔπειτα Μιλήσιοι. φιλόξενοι δ' εἰσὶν ὥστε τοὺς ναυαγούς ἐφοδιάζειν καὶ τρεῖς μῶνες διδόντας ἀποπλεῖν.* En *PlinSen. Nat.* VI 14, los aqueos ocupan la zona norte del Ponto; los heníocos se asientan más al sur. Unos y otros vivían de la piratería hasta que Eumelo, rey del Bósforo cimerio los sometió a finales del s. IV a.C. (*Str.* XI 2. 10). Estos aqueos no estarían relacionados con los aqueos de Grecia (*PlinSen. Nat.* VI 30). Evidentemente, su fama de despiadados piratas podía haber alimentado una imagen sanguinaria hasta el punto de alcanzar tal vez la fama de caníbales y es posible que esa sea la razón por la que Séneca los nombre expresamente en su tragedia de antropófago contenido (*Thy.* 1049).

⁹⁰ Véase *Petr.* CXLI 2-3, donde Eumolpo, con evidente ironía, pone como condición a sus herederos que trocean su cadáver y lo devoren, imitando la costumbre de ciertos pueblos en los que, según su ley, se les obliga a comer la carne de sus muertos. De este modo, Eumolpo pretendía escapar a la atención de los *captatores*, y, al mismo tiempo, mostraba, según SINGLETON, 1983, p. 200, “the inhumanity of the *captatores*, their desire to feed off the substance of the dead man, is thus to be given physical expression by forcing them to eat carrion”. Otra interesante interpretación del pasaje en KASTER, 2001, p. 159, esp. n. 39. Cf. *PlinSen. Nat.* XXVIII 4-6 donde se hace mención a un tipo de canibalismo con fines curativos al que parece haber asistido

concreto los maságetas, concepto que no es extraño a poblaciones más o menos primitivas, pero que resultaba especialmente repugnante para la mentalidad griega:

*Entre ellos no hay ningún límite de edad, pero cuando uno se hace demasiado viejo todos sus allegados se reúnen y le sacrifican, y con él todo su ganado; cuando han preparado la carne se pegan el gran banquetazo. Y éste es para ellos el final más feliz. Pero si uno muere de enfermedad, no se comen su carne, sino que la entierran bajo tierra, y se considera una gran desgracia que no llegara a ser inmolado*⁹¹. (trad. BALASCH, 1999).

Como vemos, esta variante antropófaga se da entre pueblos muy alejados de la influencia civilizadora de la sociedad griega y, a su vez, responde a la lógica caníbal del acto que busca la afirmación de lazos familiares o grupales. En estos casos de endocanibalismo, canibalismo de parientes, “la carne humana –en palabras de REEVES SANDAY 1997, p. 23 –es un canal físico para comunicar valores sociales y la fertilidad procreadora de una generación a la siguiente, entre un grupo de seres humanos vinculados entre sí en virtud de que comparten determinadas sustancias con antepasados comunes.”

Si los maságetas se limitan a sacrificar a los ancianos y consumir su carne, Heródoto también habla de un pueblo de la India Oriental, los padeos⁹², que matan tanto a hombres como a mujeres que empiezan a debilitarse y se los comen antes de que la enfermedad eche a perder su carne, y lo hacen los que han tenido más trato con ellos (los hombres a los hombres y las mujeres a las mujeres); sólo unos pocos son sacrificados al llegar a la vejez, en el caso de no haberse visto afectados por enfermedad

personalmente el autor: se creía que un enfermo de epilepsia podía curarse si bebía la sangre aún caliente de un gladiador muerto en combate, ya que así sorbía el alma directamente desde la herida, del mismo modo que si comía la médula o el cerebro de un niño. Ahora bien, el grave caballero romano se muestra indignado con este tipo de medicina que hace al hombre perder toda su humanidad al actuar como un animal. Véase asimismo Cels. III 23. 7: *Quidam iugulati gladiatoris calido sanguine epoto tali morbo se liberarunt; apud nos miserum auxilium tolerabile miserius malum fecit*. Todavía en 1747 los médicos ingleses recomendaban beber sangre reciente y caliente para tratar la epilepsia (GORDON-GRUBE, 1988, p. 407).

⁹¹ Hdt. I 216.

⁹² Hdt. III 99 (cf. Tib. IV 1. 114 (III 7. 145) *...impia...saevis celebras convivia mensis (ultima vicinus Phoebos tenet arma Padaeus)* “por donde el que celebra impíos banquetes en crueles mesas, el padeo, vecino de Febo, tiene lejanas armas”). Véase también Thphl.Ant. Autol. III 5: ἔτι δὲ καὶ παρὰ Ἰνδοῖς (Heródoto) μυθεύει κατεσθίεσθαι τοὺς πατέρας ὑπὸ τῶν ἰδίων τέκνων.

alguna. Parecida costumbre documenta entre los isedones⁹³, pero con la diferencia de que estos no matan al anciano, sino que esperan a que muera: el hijo invita a sus parientes a comer la carne del padre fallecido mezclada con la de las ovejas que cada uno aporta. Por su parte, consideran la cabeza del difunto un objeto con valor sagrado una vez la han rapado y la han bañado en oro. Después de mencionar otras costumbres funerarias, Heródoto define a los isedones como “justos” y dice que practican la igualdad entre sexos (Ἄλλως δὲ δίκαιοι καὶ οὗτοι λέγονται εἶναι, ἰσοκρατέες δὲ ὁμοίως αἱ γυναῖκες τοῖσι ἀνδράσι).

Heródoto no nos presenta una visión negativa, no muestra un rechazo sistemático por un pueblo que se caracteriza por sus costumbres antropófagas. Para explicarlo hay que remontarse a un pasaje anterior (III 38), en el que vuelve a hacer referencia a costumbres caníbales, del que podemos concluir que en el padre de la Historia anidaba un cierto relativismo cultural⁹⁴. El historiador cierra el *logos* de Cambises considerando a éste un loco, pues no de otra manera se puede juzgar a quien se burla de lo que es sagrado o acostumbrado entre los hombres. En contraposición presenta la figura de Darío, que discurrió una prueba por así decir “antropológica” con la que quería demostrar cómo cada uno de los pueblos elegiría como los más bellos los usos y costumbres de su propia cultura. Y para esta demostración preguntó a unos griegos que estaban con él si aceptarían por un precio comerse los cadáveres de sus propios padres, cosa que aquéllos rechazaron absolutamente; a continuación, convocó a los calatios⁹⁵, pueblo que practicaba precisamente el endocanibalismo

⁹³ Hdt. IV 26. Heródoto localiza a este pueblo frente a los masagetas, o sea, más allá del Sir Daria (ASHERI, 2007, p. 600).

⁹⁴ ASHERI, 2007, p. 435, opina en su comentario a este pasaje que está impregnado del espíritu relativista de la ciencia jónica, y reforzado, al menos así parece, por la más reciente experiencia de la antilogía sofística, que se pueden sacar varias conclusiones: “that all human beliefs and customs belong to the history of civilization; that there is no objective measure for rating the merits and demerits of each culture; that therefore diversity deserves respect; and finally, that although ‘customs’ are very different on a universal level, their authority is absolute and undisputed within each culture.” A ello ayuda que Heródoto (como hace en varios pasajes) vuelve inteligible para su audiencia la costumbre de los isedones, incomprensible para la mentalidad griega, mediante la técnica retórica de la comparación (en este caso, un ejemplo de *similitudo per collationem*), al explicar que el banquete caníbal es una manera de honrar a los padres, del mismo modo que los griegos celebran anualmente el aniversario de todos los difuntos: son ceremonias muy diferentes, pero su función es semejante (HARTOG, 1988, pp. 226-227).

⁹⁵ Estos calatios, según ASHERI, 2007, p. 436, se podrían identificar con una tribu de piel oscura de origen indio que se hallaría en un territorio al sur del imperio nunca conquistado por Darío.

(κατεσθίουσι), y les preguntó si también por un precio consentirían en quemar los cadáveres de sus padres en una pira funeraria. La respuesta negativa fue todavía más contundente ya que los calatios consideraban blasfemia⁹⁶ el simple hecho de hablar de ello. En estos casos, la antropofagia no se considera un acto de violencia o agresión contra el otro, sino más bien un acto de afecto o amor hacia los parientes o allegados.

No sólo el de Halicarnaso transmite estas noticias. Estrabón por ejemplo afirma⁹⁷ que los maságetas devoraban la carne de los suyos, pero no la de los enfermos, la cual consideraban impía y digna solo de ser consumida por las fieras. Incluso pueblos aún más alejados como los indios también muestran esta práctica: Estrabón (XV 1. 56), tomando como fuente a Megástenes, refiere la costumbre de los habitantes del Cáucaso, quienes, además de tener relaciones sexuales con mujeres a la vista de todos, se comen los cuerpos de sus parientes (φησὶ γὰρ τοὺς τὸν Καύκασον οἰκοῦντας ἐν τῷ φανερωῷ γυναιξὶ μίσγεσθαι καὶ σαρκοφαγεῖν τὰ τῶν συγγενῶν σώματα·).

También en Heródoto encontramos una costumbre que serviría para implantar el estatus en las tribus escitas. Se trataría de beber la sangre del primer guerrero abatido en combate (IV 64. 1), rito iniciático⁹⁸ con la evidente intención de asimilar su fuerza. Además, sigue contando, estos guerreros traían las cabezas cortadas de sus enemigos como manifestación fehaciente de su valor⁹⁹ y jerarquía¹⁰⁰. Eran

⁹⁶ Véase BALASCH, 1999, p. 316, n. 48. En este pasaje podemos utilizar el argumento de la retórica de la comparación de Hartog, pero esta vez de modo negativo: tan rechazable es para los griegos comerse la carne de los parientes difuntos, como lo es para los calatios quemar sus cadáveres en una pira.

⁹⁷ Str. XI 8. 6. La misma costumbre nos transmite de los derbices, pueblo asentado en la desembocadura del Oxo, en el mar Caspio, pero con una diferencia: como este pueblo venera a la Madre Tierra, no sacrifica o come lo que es femenino, incluidas las ancianas, que, al llegar a los 70 años, son estranguladas y enterradas; sin embargo, los hombres, cuando sobrepasan esa edad son sacrificados y su carne es consumida por sus familiares más cercanos. Los hombres fallecidos de menos de 70 años son simplemente enterrados (XI 11. 8).

⁹⁸ Véase HARTOG, 1988, pp. 167-168. Pomponio Mela (II 1. 12) refiere también las costumbres más rudas (*ritus asperior*) de los pueblos que habitan más hacia el interior de la región del Ponto, quienes, además de ser muy belicosos, gustan de beber la sangre directamente de la herida del primer enemigo abatido: *Inter ius habitantium ritus asperior et incultior regio est. Bella caedesque amant, mosque est bellantibus cruore meius quem primum inter emerunt ipsis ex vulneribus ebibere.*

⁹⁹ Sobre el diferente concepto de *aristeia* entre escitas y griegos, véase HARTOG, 1988, pp. 163-166, especialmente n. 210.

celebres¹⁰¹ expertos en el proceso de preparación de estas cabezas que despellejaban con pericia para luego utilizar la piel, cuidadosamente trabajada, y convertirla en pañuelos: cada pañuelo sería una señal de triunfo, como hacían los indios norteamericanos, que colgaban en sus cintos las cabelleras de sus enemigos muertos, o los pilotos de los aviones de guerra, que pintaban en el lateral de su avión los aviones abatidos. También se hacían prendas de vestir con las pieles, o cobertores para las aljabas o sus caballos¹⁰².

Platón, que también se refiere a las costumbres de los escitas, menciona que utilizaban los cráneos de sus parientes muertos, una vez los doraban, como copas para beber¹⁰³. Los escitas, según Heródoto (IV 65), hacen lo mismo, pero con las cabezas de sus peores enemigos y con los parientes con los que se han enemistado: sierran el cráneo por debajo de las cejas y ya limpio lo cubren con piel de buey sin curtir; los ricos, además, lo bañan en oro y lo usan como copa para beber¹⁰⁴. Lo mismo ha visto ya entre los isedones (IV 26): bañan en oro el cráneo rapado del padre difunto y lo consideran un objeto sagrado.

Ahora ya podemos incorporar los ejemplos de canibalismo exótico propiamente dicho. Es curioso cómo el elemento más definidor de algunos de estos pueblos es la

¹⁰⁰ Costumbre, por lo demás, muy extendida entre los celtas (véase BONFANTE, 1984, especialmente pp. 535-537), como señalan Diodoro (V 29. 5) y Estrabón (IV 4. 5-6), o entre los tauros, como dicen Heródoto (IV 103) o, más tarde, Amiano Marcelino (XXII 8. 34).

¹⁰¹ Como lo demuestra que dicha costumbre fuese nombrada por los lexicógrafos griegos, como, por ejemplo, Hesiquio (HARTOG, 1988, p. 159): Hsch. s.v. σκυθιστὶ χειρόμακτρον: οἱ Σκύθαι τῶν λαμβανόμενων (πολέμιον) ὧν τὰς κεφαλὰς ἐκδέροντες [ῆσαν] ἀντὶ χειρομάκτρων ἐχρῶντο.

¹⁰² El uso de la piel humana para estos menesteres la atribuye Mela (II 2. 14) a los gelones, Plinio (*Nat.* VII 12) a los antropófagos y Amiano Marcelino (II 14. 22) a los vidinos, gelones y alanos. Véase ASHERI 2007, p. 629.

¹⁰³ *Euthd.* 300a.

¹⁰⁴ Véase también *Dissoiologi* II 13 (90 DK), Str.VII 3. 7, PlinSen. VII 2. 12 y Mela II 2. 13, donde compara esta costumbre con la de los isedones, que utilizan los cráneos de sus parientes. Véase ASHERI, 2007, p. 629. También encontramos la misma costumbre entre los germanos: Tito Livio (XXIII 24) narra cómo 25.000 romanos a las órdenes del cónsul Lucio Póstumo fueron masacrados en la Selva Lítana a manos de los galos. El cráneo de Póstumo fue posteriormente vaciado, lo decoraron con incrustaciones de oro y lo convirtieron en vaso sagrado. Cf. en Theoph. p. 491 (de Boor ed.) lo que hizo Krun, kan de los búlgaros, cuando derrotó a Nicéforo, emperador de Bizancio en 811: μετὰ δὲ ταῦτα λαβῶν αὐτὴν (i.e. τὴν Νικηφόρου κεφαλὴν) καὶ γυμνώσας τὸ ὄστρον, ἀργυρὸν τε ἐνδύσας ἔξωθεν, πίνειν εἰς αὐτὸ τοῦς τῶν Σκλαβίνων ἄρχοντας ἐποίησεν ἐγκαυχώμενος (véase OSTROGORSKY, 1984, p. 203 y CRAMPTON, 2007, p. 24).

dieta; así, por ejemplo, Heródoto¹⁰⁵ da noticia de otro pueblo, el de los andrófagos ‘comehombres’, que no son escitas¹⁰⁶, aunque visten de modo semejante, y que habitan en el curso superior del Borístenes, el actual Dniéper. Esta región en pleno desierto sería la última habitada, más allá no habría más asentamientos humanos. Estos andrófagos no conocían la ley ni el derecho¹⁰⁷ y eran los más salvajes de todos los hombres¹⁰⁸. ¿Qué otra dieta sería más representativa en los confines del mundo?

Plutarco¹⁰⁹ menciona asimismo a los escitas como caníbales en el sueño de Apolodoro, el ya mencionado tirano de Casandría (Potidea) del 279 al 276 a.C., al que desollan y cocinan en un caldero.

Plinio el Viejo habla (*Nat.* IV 88) de unos antropófagos que habitan más allá del nacimiento del río Borístenes, el actual Dniéper, probablemente los mismos escitas antropófagos¹¹⁰ a los que nombra posteriormente en su recorrido por las tierras más alejadas del Este. Igualmente, Mela (II 2. 14) cita a unos antropófagos de los que solo menciona su característica costumbre culinaria: *Apud Anthropophagos ipsae etiam epulae visceribus humanis apparantur.*

De todos modos, Éforo (70 F 42), citado por Estrabón (VII 3. 9), no quiere generalizar: entre los escitas hay pueblos que llegan al canibalismo y otros ni siquiera prueban la carne de otros animales: τὸς μὲν γὰρ εἶναι χαλεπούς, ὥστε καὶ ἀνθρωποφαγεῖν, τὸς δὲ καὶ τῶν ἄλλων ζώων ἀπέχεσθαι. Del mismo modo, Estrabón (IV 5. 4) menciona a los habitantes de la lejana isla de Hibernia, quienes “practican la antropofagia, son herbívoros, y consideran bueno comerse a los padres cuando mueren”; aunque sigue insistiendo en que el canibalismo sólo es propio de los escitas, pues los celtas, íberos y otros pueblos se vieron obligados en circunstancias de

¹⁰⁵ IV 18. 106. Véase asimismo ASHERI, 2007, p. 556.

¹⁰⁶ No obstante, Mela (III 7. 59) hace a este pueblo escita como los sacas: *Scythae sunt Androphagoe et Sacae, distincti regione, quia feris scatet, inhabitabili.* Sobre la localización geográfica de estos andrófagos, véase ASHERI 2007, p. 592.

¹⁰⁷ Cf. los cíclopes, seres sin ley y que no conocen la justicia (Hom. *Od.* IX 106-115).

¹⁰⁸ Sin embargo, cuando la amenaza de una invasión persa se cernía sobre los escitas, los andrófagos no dudaron en reunirse con aquéllos y con otras naciones como los tauros, los agatirsos, los neuros y los melanclenos (Hdt. IV 102) para llegar a un acuerdo defensivo; todas ellas serían limítrofes al norte con los escitas. No obstante, los andrófagos, los agatirsos, los neuros y los melanclenos rechazaron la alianza con los escitas: creían que los persas no invadirían sus territorios (IV 119). Con todo, estas naciones primitivas y salvajes no fueron rival para el ejército de Darío (IV 125).

¹⁰⁹ Plu. *Moralia* 555b.

¹¹⁰ PlinSen. *Nat.* VI 53 y también en VII 9 y VII 11-12.V. *Dissoi Logoi* II 13.

asedio. Por tanto, distingue entre un canibalismo instalado en la mentalidad de un pueblo y aquel al que los hombres se ven forzados por causas mayores: *καίτοι τό γε τῆς ἀνθρωποφαγίας καὶ Σκυθικὸν εἶναι λέγεται καὶ ἐν ἀνάγκαις πολιορκητικαῖς καὶ Κελτοὶ καὶ Ἰβηρες καὶ ἄλλοι πλείους ποιῆσαι τοῦτο λέγονται.*

En su recorrido por Etiopía, Plinio (*Nat.* VI 195) menciona naciones cada vez más extrañas, vuelve a nombrar a unos antropófagos (*Anthrophagi, humana carne vescentes*), que viven más allá del desierto, en tierras fabulosas compartidas con otros pueblos de costumbres culinarias igualmente sorprendentes, como losagriófagos, cuya dieta se basa en la carne de panteras y leones, o los pánfagos, que comen de todo, además de los acostumbrados cinamolgos, con cabeza de perro, o los artabitas, que se desplazan a cuatro patas cual animales salvajes, etc.

Es evidente que todos los ejemplos presentados son referencias no de primera mano, ni siquiera de segunda. Hay que tomarlos con muchas reservas, pues debido a la malinterpretación de ciertas costumbres es fácil caer en la tentación de etiquetar a determinado pueblo como caníbal. Como afirma Arens, “the idea of “others” as cannibals, rather than the act, is the universal phenomenon”¹¹¹. Es más, la existencia de pueblos comedores de hombres “just beyond the pale of civilization is a common ethnographic suggestion”¹¹².

El avance de la ciencia en las últimas décadas está ayudando a comprender determinados hechos. Por ejemplo, el análisis de restos humanos en enterramientos de la Edad de Hierro en las estepas del sur de Siberia ha llevado a los estudiosos a pensar que el descarnamiento y desmembramiento de esos restos no se deberían tanto a prácticas caníbales, como a prácticas de enterramiento secundario: se cortaría el cuerpo en trozos para transportarlo más fácilmente y enterrarlo luego en un cementerio principal. Un observador no muy bien informado podría llegar a una conclusión equivocada¹¹³.

4. Tras el repaso más o menos extenso que he hecho de las fuentes grecolatinas que contienen alguna mención al fenómeno del canibalismo, puedo, a modo de conclusión, exponer algunas ideas interesantes.

¹¹¹ ARENS, 1975, p. 139.

¹¹² ARENS, 1975, p. 165.

¹¹³ MURPHY-MALLORY 2000, pp. 388-394 y MURPHY-GOKHMAN-CHISTOV-BARKOVA, 2002, pp. 1-10. Con lo que no estoy en absoluto de acuerdo es con la idea de que Heródoto intentaba deshumanizar a las tribus escitas retratándolos como violentos y belicosos por naturaleza: no capto esa intención en las líneas escritas por el historiador de Halicarnaso.

En primer lugar, no quiero ni -creo yo- debo entrar en las discusiones de los antropólogos sobre la veracidad del hecho, pero soy consciente de la metodología utilizada y por ello me siento más cerca de Arens: tengo mis reservas sobre la mayoría de las noticias aportadas especialmente por la historiografía, pero no voy a negar categóricamente que el fenómeno de canibalismo no haya existido en época antigua.

En segundo lugar, una vez analizados los ejemplos anteriores, las fuentes grecolatinas veían en el canibalismo una prueba de la degeneración humana que tendía hacia el salvajismo y la bestialidad, un tabú que representaba la línea de separación entre la esfera humana y la animal, por lo que todo aquel ser humano que practicara la antropofagia era considerado un ser humano degenerado y, por tanto, inferior. De ahí que la acusación de canibalismo se convirtiera en un arma simple, pero demoledora, utilizada para laminar al Otro.

Como vimos en su momento¹¹⁴, en la epopeya homérica esa línea no se traspasa, como tampoco lo hicieron los griegos de época histórica. Sí lo consideraban como un fenómeno aceptado en determinadas sociedades en tanto en cuanto más alejadas están del civilizado mundo grecorromano, como podían ser los habitantes de la brumosa Hibernia o los escitas que poblaban las infinitas llanuras al norte del Ponto Euxino. Y no sólo sociedades alejadas geográficamente hablando, situadas en los límites del mundo conocido, sino en las fronteras de la sociedad establecida, pues las mismas prácticas las encontramos mencionadas al hablar de los egipcios, los judíos o los propios cristianos, que vivían entre griegos y romanos. Además, y esto es importante, la línea entre percepción y realidad del fenómeno está muy difuminada, y no siempre las fuentes admiten la posibilidad de que dicho fenómeno se base en una simple malinterpretación consciente o no. De ahí que sea difícil discernir qué hay de verdad, qué de casualidad o qué de intención en las referencias a los *boukoloï* egipcios en una obra de carácter histórico como la de Dión Casio o en una novela escapista y de entretenimiento como las de Aquiles Tacio o Loliano.

Como hemos comprobado, es evidente que las sociedades griega y romana no consideraban el fenómeno caníbal una realidad inmediata; así, por ejemplo, hay muchas referencias a actos caníbales en un pasado mítico muy lejano, cuando el orden divino todavía no se ha impuesto en su plenitud, y que podría explicar algunos vestigios rituales arcaicos que habrían sobrevivido en otras épocas, pero cuyo origen era difícil de identificar en época clásica.

¹¹⁴ Véase F. SANZ, 2013, pp. 115-116.

En los escritos filosóficos, se puede comprobar que los estoicos y los cínicos, representados en las figuras de personajes no sólo extraordinarios, sino también excéntricos, muestran comprensión e incluso justifican de algún modo las prácticas caníbales, tal vez buscando llegar a los límites de las convenciones sociales y no tanto distanciarse de la sociedad a la que pertenecen (tesis de McGowan), como de las enseñanzas filosóficas más asentadas (tesis de Kook). También la preocupación de los pitagóricos por la metempsicosis lleva al lado extremo: defender una dieta completamente vegetariana. Asimismo, para otros autores el canibalismo representa un estado primitivo del ser humano, por lo que el abandono de las prácticas antropófagas, a veces facilitado por la labor de un personaje extraordinario, como por ejemplo Orfeo, simbolizaría el progreso¹¹⁵.

Los ritos caníbales (tanto el consumo de carne, como el beber sangre) descritos en las fuentes son ritos con una finalidad podríamos decir mágica, que busca aumentar el valor y el compromiso de los miembros participantes, y con una finalidad subversiva que pretende transformarlos en elementos de una sociedad alternativa al margen del orden social establecido. Por eso no es de extrañar que en las fuentes el “aditivo” caníbal a determinadas asociaciones religiosas o conjuraciones políticas sirviera como justificación definitiva de su destrucción. En otras ocasiones, los escritores moralistas harían uso de esta etiqueta para dibujar comportamientos exageradamente corrompidos, alimentar el patetismo y criticarlos.

La guerra es un escenario idóneo para las prácticas antropófagas. La desesperación de los soldados por una campaña mal planificada puede llevar a ver a sus enemigos y, especialmente, a sus propios compañeros como un último alimento. Sin embargo, es el escenario de una ciudad sitiada en el que con más facilidad se desarrolla la tragedia caníbal. Es lo más cercano que en la templada Europa estaríamos de la antropofagia sistemática que se daría en otros lugares y otros tiempos, y que además de recibir el inevitable rechazo por parte de la mayoría de las fuentes, en otras, sin embargo, es aceptada o más bien comprendida.

En definitiva, no es nada fácil siempre interpretar qué pensarían los autores grecolatinos sobre el fenómeno de la antropofagia cuando nos topamos con afirmaciones como la de Galeno al hablar de las propiedades de la carne de cerdo:

Hay que remarcar que la carne de cerdo es la más parecida a la del hombre, y que algunos que han comido carne humana, en la idea de que era

¹¹⁵ Véase F. SANZ, 2013, pp. 122-126 y 132.

*de cerdo, no habían sospechado nada ni en su sabor ni en su aroma; pues quedó al descubierto que esto había sido llevado a cabo entre otros por posaderos faltos de escrúpulos*¹¹⁶.

La pregunta es obvia: ¿cuál sería el origen de esa carne para que les resultara más barata que la de los animales destinados al consumo humano?

Referencias bibliográficas

- W. E. ARENS, 1975, *The Man-Eating Myth*, Oxford.
 D. ASHERI ET ALII, 2007, *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, Oxford.
 C. AVRAMESCU, 2009, *An intellectual history of cannibalism*, Princeton.
 M. BALASCH (ed.), 1999, *Heródoto Historia*, Madrid.
 S. BENKO, 1986, *Pagan Rome and the early Christians*, Londres.
 P. BONNECHÈRE, 1994, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Atenas-Lieja.
 L. BONFANTE, 1984, "Human Sacrifice on an Etruscan Urn", en *AJA* 88, pp. 531-539.
 M. BRIOSO SÁNCHEZ, 1992, "Egipto en la novela griega antigua", en *Habis* 23, pp. 197-215.
 M. BRIOSO SÁNCHEZ-E. CRESPO GÜEMES (ed.), 1997, *Longo Dafnis y Cloe. Aquiles Tacio Leucipa y Clitofonte. Jámblico Babilónicas*, Madrid.
 W. BURKERT, 1983, *Homo necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myths*, Berkeley.
 J. M. CANDAU MORÓN (ed.), 1992, *Zósimo Nueva Historia*, Madrid.
 M. V. CONTINI, 1991, "I rituali di sanguenel culto di Ma-Bellona", en F. Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia nella teologia medievale*, t. II, Roma, pp. 57-100.
 E. COURTNEY, 1980, *A Commentary on the Satires of Juvenal*, Londres.
 R. J. CRAMPTON, 2007, *Historia de Bulgaria*, Madrid.

¹¹⁶ *De alimentorum facultatibus* III 1: τῆς δ' ὑείας σαρκὸς τὴν πρὸς ἄνθρωπον ὁμοιότητα καταμαθεῖν ἔστι καὶ τοῦ τινος ἐδηδοκότας ἀνθρωπέων κρεῶν ὡς ὑείων οὐδεμίαν ὑπόνοιαν ἐσχηκέναι κατὰ τὴν γεῦσιν αὐτῶν καὶ τὴν ὁσμὴν· ἐφωράθη γὰρ ἤδη πού τοῦ το γεγονὸς ὑπό τε πονηρῶν πανδοχέων καὶ ἄλλων τινῶν.

- E. P. CUEVA, 2001, "Euripides, human sacrifice, cannibalism, humor and the ancient Greek novel", en *CB* 77, pp. 103-114.
- W. W. FORTENBAUGH ET ALII (ed.), 1992, *Teophrastus of Eresus. Sources for his life, writings, thought and influence*, Leiden-Nueva York-Colonia.
- G. GARBURGINO, 1991, "Sallustio e il giuramento sacrificiale di Catilina", en Vattioni, F., *Sangue e antropologia nella teologia medievale*, t. II, Roma, pp. 585-600.
- G. GARBURGINO, 1998, *La congiura di Catilina*, Napoli.
- F. A. GARCÍA ROMERO (ed.), 2000, *Procopio Historias de las guerras. Libros I-II (Guerra persa)*, Madrid.
- K. GORDON-GRUBE, 1988, "Anthropophagy in Post-Renaissance Europe: The Tradition of Medicinal Cannibalism", en *American Anthropologist* 90. 2, pp. 405-409.
- M. HARRIS, 1989, *Caníbales y reyes*, Madrid.
- F. HARTOG, 1988, *The mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of History*, Berkeley-Los Ángeles-Londres.
- J. HENDERSON, 2007, *Mayor's Juvenal: "Thirteen satires"*, t. II, Exeter.
- D. D. HUGHES, 2003 (= 1991), *Human Sacrifice in Ancient Greece*, Londres-Nueva York.
- R. A. KASTER, 2001, "The Dynamics of "Fastidium" and the Ideology of Disgust", en *TAPhA* 131, pp. 143-189.
- M. KILGOUR, 1990, *From Communion to Cannibalism. An Anatomy of Metaphors of Incorporation*, Princeton.
- F. KONRAD, 1994, *Plutarch's Sertorius. A Historical Commentary*, University of North Carolina Press.
- K. LATTE (ed.), 1953-1966, *Hesychius Lexicon*. Vol. I-II, Copenhagen.
- E. MANNI, 1946, "Religione e politica nella congiura di Catilina", en *Athenaeum* 24, pp. 55-67.
- J. MARTÍNEZ-PINNA ET ALII, 1989, *Diccionario de personajes históricos griegos y romanos*, Madrid.
- A. MCGOWAN, 1994, "Eating People: Accusations of Cannibalism against the Christians in the Second Century", en *JECS* 2, pp. 413-442.
- P. MCGUSHIN (ed.), 1992, *Sallust, the Histories*, Oxford.
- J. L. MOLES, 2007, *Plutarch. The Life of Cicero*, Eastbourne.
- E. M. MURPHY-J. P. MALLORY, 2000, "Herodotus and the Cannibals", en *Antiquity* 74, pp. 388-394.

- E. MURPHY-I. GOKHMAN-Y. CHISTOV-L. BARKOVA, 2002, "Prehistoric Old World Scalping: New Cases from the Cemetery of Aymyrlyg, South Siberia", en *AJA* 106, pp. 1-10.
- G. OSTROGORSKY, 1984, *Historia del Estado Bizantino*. Madrid.
- M. PERIAGO LORENTE (ed.), 1984, *Porfirio Sobre la abstinencia*, Madrid.
- B. POWELL, 1979, "What Juvenal saw: Egyptian Religion and Anthropophagy in Satire 15", en *RhM* 122, pp. 185-192.
- J. T. RAMSEY, 2007, *Sallust's Bellum Catilinae*, Oxford.
- P. REEVES SANDAY, 1987, *El Canibalismo como sistema cultural*, Barcelona.
- M. REVUELTA (ed.), 1976, *Biblia de Jerusalén. Lamentaciones*, Bilbao.
- I. RUTHERFORD, 2000, "The Genealogy of the Boukoloï: How Greek Literature Appropriated an Egyptian Narrative-Motif", en *JHS* 120, pp. 106-121.
- D. F. SANZ, 2013, "El fenómeno del canibalismo en las fuentes literarias grecorromanas: su mención en la mitología y la filosofía antigua", en *Emerita* 81, pp. 111-135.
- S. SCHORN, 2009, "On eating meat and human sacrifice. Anthropology in Asclepiades or Cyprus and Theophrastus of Eresus", en P. Van Nuffelen (ed.), *Faces of Hellenism: Studies in the History of the Eastern Mediterranean (4th Century B.C.-5th Century A.D.)*, *Studia Hellenistica* 48, Lovaina, pp. 11-47.
- B. SEGURA RAMOS (ed.), 1996, *Juvenal Sátiras*, Madrid.
- B. SEGURA RAMOS (ed.), 1997, *Salustio Conjunción de Catilina. Guerra de Jugurta. Fragmentos de las «Historias»*, Madrid.
- S. A. STEPHENS-J. J. WINKLER, 1995, *Ancient Greek Novels. The Fragments. Introduction, Text, Translation and Commentary*, Princeton.
- L. STEEL, 1997, "Challenging preconceptions of Oriental 'barbarity' and Greek 'humanity'. Human sacrifice in the ancient world", en N. Spencer (ed.), *Time, Tradition and Society in Greek Archeology: Bringing the Great Divide*, Londres-Nueva York, pp. 18-27.
- D. SINGLETON, 1983, "Juvenal's Fifteenth Satire: A Reading", en *G&R* 30. 2, pp. 198-207.
- B. WAGEMAKERS, 2010, "Incest, Infanticide, and Cannibalism: Anti-Christian Imputations in the Roman Empire", en *G&R* 57, pp. 337-354.
- J. J. WINKLER, 1980, "Lollianus and the Desperadoes", en *JHS* 100, pp. 155-181.