

# El mito del hombre lobo en la antigüedad

## The myth of the werewolf in the antiquity

Aitor FREÁN CAMPO

*Universidade de Santiago de Compostela*

Departamento de Historia

aitor.frean.campo@gmail.com

### *Resumen*

El mito del hombre lobo, convertido hoy en leyenda, es posiblemente una de las tradiciones que más interés ha despertado dentro de ámbitos como el de la historia, la antropología o la psicología. En este trabajo se propone un análisis exhaustivo del significado y la evolución del mito a lo largo de la antigüedad. Para ello, se prestará atención a las principales fuentes textuales conservadas y se propondrá una interpretación ligada al concepto de alteridad.

### *Abstract*

The myth of the werewolf, now a legend, is possibly one of the traditions that have aroused most interest in areas such as history, anthropology and psychology. In this work, we propose an exhaustive analysis of the meaning and evolution of myth throughout antiquity. To this aim, we will pay attention to the main textual sources preserved and we will propose an interpretation connected to the concept of otherness.

*Palabras clave:* Licantropía, Mitología, Hechicería, Sacrificio humano, Alteridad

*Key words:* Lycanthropy, Mythology, Witchcraft, Human sacrifice, Alterity.

### 1. *Introducción*

En la actualidad, la creencia en hombres lobo es tan universal, como antigua resulta su tradición. Así, es posible documentar su existencia en contextos paleo-babilónicos, cuando en la epopeya de Gilgamesh (III 62) se menciona como Ishtar habría transformado en lobo a uno de sus amantes. Como suele ocurrir en este tipo de mitos, las teorías que se han dado acerca de su significado u origen han sido tan numerosas como heterogéneas. Con todo, es posible establecer cinco perspectivas o enfoques interpretativos diferenciados.

En primer lugar, tendríamos aquellos autores que consideran que el licántropo representa la persistencia y conservación de antiguas creencias que sitúan a este como una figura análoga al chamán y al lobo como un elemento totémico. Ejemplos de ellos los tenemos en el siglo XIX en Bourquelot (1848), a inicios del XX con MacCulloch (1922) y, más recientemente, en Wagner (1989), Camarena (1989), Garrosa (2009), Gómez (2009) o Pérez López (2010). En algunos casos, estas teorías, amparadas por comparaciones de naturaleza antropológica, han dado lugar también a caracterizaciones animistas de ciertas religiones o a una asociación entre hombres lobo y ritos de iniciación propias de cofradías de sociedades guerreras.

Otro enfoque destacado es el que equipara la licantropía a una enfermedad, concepción, como veremos, presente ya en la antigüedad. Tratadistas de los siglos XVI y XVII, como Champier, Cassini, Vitoria, Pompanazzi, Ponzinibio, Weyer, Scot, von Spee o Gifford, entre otros<sup>1</sup>, defendieron que los hombres lobo, frente a las creencias más generalizadas de su época, no constituían una manifestación diabólica, sino el resultado de una perturbación mental. Con el paso del tiempo, sus postulados se fueron enriqueciendo con aportaciones como las de Feijoo (1785), Roscher (1896 y 1898) o Baring-Gould (2004), en cuya obra pretendía demostrar que la licantropía consistía en “un deseo insaciable de sangre implantado en ciertas naturalezas, reprimida en circunstancias normales, pero que aflora ocasionalmente, acompañado de alucinaciones, y que conduce en muchos casos al canibalismo” (p. 32)<sup>2</sup>. A medida en que se desarrolla el conocimiento en el área de la medicina y la psicología, la licantropía también será analizada con mayor exhaustividad a través de autores como Eisler (1951), Illis (1964),

1. Una visión más exhaustiva de estos autores en Fondebrider 2004, pp. 131-146.

2. El mismo autor también aportará la idea de licantropía como resultado de la creencia en las doctrinas de la metempsicosis (2004, pp. 121-129) o de la asimilación de ciertos fenómenos meteorológicos por parte de una comunidad (2004, pp. 129-136).

Piccaluga (1968), Pérez Hervada (1973), Gerhardt (1977), Gernet (1980), Otten (1986), Steiger (1989 y 1999), Bremmer (1989), Mariño (2007), Sconduto (2008) o Buxton (2013). La importancia de esta concepción ha sido tan relevante que en regiones como en Italia aún hoy en día se denomina a la epilepsia bajo el nombre de *lupo manaro*, recogiendo así una tradición procedente de la Edad Media en la que varias enfermedades se englobaban bajo los términos patológicos *insania lupina* o *rabia lupina*.

Una tercera perspectiva es la que hace hincapié en relacionar la licantropía con actos de brujería o satanismo. Constituye el resultado directo de la labor de demonización y apropiación simbólica de ciertas creencias que caracterizó el avance del cristianismo a lo largo de la Edad Media y, sobre todo, a partir del siglo XV y la instauración de la Inquisición. Como resultado de este proceso, la existencia de hombres lobo fue asociándose cada vez más con la actuación de brujas y hechiceros que, a través de ungüentos, maldiciones o engaños atribuidos al diablo transformaban o ayudaban a convertirse en lobos a otras personas. En este sentido, se podría incluir dentro de este grupo aquellas tradiciones que asocian la licantropía con castigos divinos, como se puede apreciar en tierras irlandesas y el caso de san Patricio (Fondebrider 2004, pp. 86-86) o en Galicia a través, por ejemplo, de la leyenda protagonizada por san Pedro y Cristo en Labrada (Abadín) (Carnero *et al.*, 2004, p. 107). Junto a la numerosa nómina de tratadistas de época moderna que podríamos aludir y entre los que destacamos a Porta (1558) o Nynauld (1615), este tipo de teorías continuarán vigentes en el siglo XX de la mano de autores como Summers (1933), en cierta medida, el ya citado Eisler (1951) o Masters y Lea (1963).

Estrechamente relacionado con lo anterior, existe una vía alternativa de carácter más popular y, por ello, tachada desde el ámbito académico de supersticiosa, que entiende la licantropía como un fenómeno sobrenatural, de carácter involuntario y carente de mediación humana. Son los casos, por ejemplo, de los *lobishomes* gallegos (Llinares 2014) originados por nacimientos ocurridos en condiciones extraordinarias: fechas señaladas del calendario litúrgico<sup>3</sup> o ser el séptimo o noveno hijo del mismo sexo que los anteriores, tradición esta última presente también en regiones como la Baja Sajonia o Rusia y que han dado lugar a legislaciones vigentes en la actualidad como la del Padrinazgo Presidencial de Argentina (Flores 1972).

3. La versión más extendida señala los días de nochebuena y de viernes santo como los más proclives a originar el nacimiento de un *lobishome*. En este sentido, es necesario tener en cuenta que la tradición gallega también destina otros días del año para el surgimiento de curanderos. Detrás de esta concepción se esconde una idea de predestinación relacionada con el nacimiento y la creencia en que esta determina tanto las características como los atributos de las personas.

Por último, una quinta hipótesis interpretativa es aquella que define la licantropía como un fenómeno contextual en el que confluyen aspectos económicos, desórdenes sociales, conflictos religiosos, crisis políticas, etc. Todo ello favorecería que determinados individuos fueran señalados como hombres y mujeres lobo en función más de intereses personales que de creencias propiamente dichas. Los autores que participan de estas ideas, entre los que podríamos destacar a Douglas (1993), niegan la existencia de factores simbólicos que den sentido a su creencia.

## 2. *Objetivos y metodología*

Todos estos argumentos hacen hincapié en una documentación procedente, sobre todo, de época moderna, dejando de lado un análisis más exhaustivo del significado que tendría el mito en la antigüedad y, por lo tanto, con anterioridad a su apropiación y demonización por parte del cristianismo. En este sentido, el objetivo principal del presente estudio consiste en esclarecer la concepción que tendría la figura del hombre lobo para griegos y romanos, tratando de averiguar tanto su origen como la función simbólica que ejercería en aquellas comunidades que albergaban y reproducían su creencia.

Para ello, realizaremos un estudio en profundidad de las principales fuentes textuales que abordaron el tema de la licantropía, prestando atención, no solo al tratamiento de esta, sino también de los elementos secundarios con los que se vincula.

El resultado final nos permitirá observar una evolución diacrónica del mito, pero también distinguir unos rasgos generales que dan sentido al mismo. En nuestra opinión, todos ellos pueden constituir un modelo interpretativo alternativo a los expuestos, capaz de profundizar en el significado de la figura del hombre lobo presente en la antigüedad, pero también de aquel que ha pervivido en la tradición oral de muchos pueblos.

## 3. *Licaón, los neuros, una laguna y la melancolía humana*

### 3. 1. EL MITO DE LICAÓN

Las primeras referencias a licántropos en la antigüedad proceden de Hesíodo (*Fr.* 163), aunque su contenido se conoce gracias a tres escritos de Eratóstenes del siglo III a. C. En dos de ellos (*Fr. Vat.* 2 y *Catást.* 8) se recrea el mito de Licaón, una tradición que tendría lugar en los alrededores de la región arcadia de Liceo. Aquí, Zeus seduce a Calisto, hija de Licaón, y, como resultado de ello concibe a Árcade. Licaón, fingiendo ignorar lo sucedido, invita a Zeus a hospe-

darse en su hogar y como parte del banquete le ofrece el cuerpo descuartizado de Árcade. El dios se percató de lo ocurrido, vuelca la mesa (dando lugar al origen del nombre de la ciudad de Trapezunte), destruye la casa de Licaón y transforma a este en lobo. Pasado el tiempo, Árcade, reconstruido por Zeus, regresa a Liceo y se enamora de Calisto, desconociendo que esta, en realidad, era su madre. En un momento indeterminado, los habitantes del lugar se disponen a ofrecerlos en sacrificio de acuerdo con las costumbres de la zona, pero son salvados por Zeus que, por el parentesco que los unía, los eleva al firmamento convirtiéndolos en constelación.

El mismo Eratóstenes (*Catast.* 1) recoge otra versión a través de Hesíodo en la que se profundiza en los detalles de la concepción de Árcade. En ella, una de las hijas de Licaón, presumiblemente Calisto, realizaba cacerías en compañía de Ártemis. Un día, Zeus, la observa y, bajo la apariencia de Ártemis, la seduce sin que la diosa se dé cuenta de lo sucedido. Sin embargo, estando a punto de dar a luz y mientras la muchacha se estaba dando un baño, Ártemis descubre los hechos y, vengativa, la transforma en osa. Pasado el tiempo, tanto ella como su hijo son capturados por unos cabreros y entregados al rey de la región: Licaón. Este decide destinarlos a sacrificio conforme a las leyes de su reino, pero, en el momento en que iban a ser inmolados, Zeus, acude a su rescate y los eleva a las estrellas<sup>4</sup>.

En el siglo IV a. C., la tradición de Licaón vuelve a ser abordada por Platón, pero como un artificio literario con el que ilustrar la forma de gobernar de un tirano y en donde el desencadenante de la transformación en lobo vuelve a ser el hecho de sacrificar a seres humanos en beneficio propio:

– *¿Y cuál es el principio de la transformación del jefe en tirano? ¿No es claro que empieza cuando comienza el jefe a hacer aquello de la fábula que se cuenta acerca del templo de Zeus Liceo en Arcadia?*

– *¿Qué fábula? –preguntó.*

– *La de que el que gusta de una entraña humana desmenuzada entre otras de otras víctimas, ése fatalmente ha de convertirse en lobo. ¿No has oído ese relato?*

4. Esta versión en la que se trata de explicar el origen de la constelación de la Osa Mayor sin vinculación aparente con la licantropía volverá a ser abordada, con ciertas alteraciones, por Pausanias (VIII 2. 6-7). En él, Zeus, enamorado de la hija de Licaón, Calisto, se une a ella, pero es descubierta por Hera, quien transforma en Osa a Calisto y asaetea a Ártemis. Zeus ante los hechos de su vengativa esposa, envía a Hermes para salvar al hijo que había concebido con Calisto y, a esta última, la convierte en constelación.

– Sí.

– *¿Y así, cuando el jefe del pueblo, contando con una multitud totalmente dócil, no perdona la sangre de su raza, sino que acusando injustamente, como suele ocurrir, lleva a los hombres a los tribunales y se mancha, destruyendo sus vidas y gustando de la sangre de sus hermanos con su boca y lengua impuras, y destierra y mata, mientras hace al mismo tiempo insinuaciones sobre rebajas de deudas y repartos de tierra, no es fuerza y fatal destino para tal sujeto el perecer a mano de sus enemigos o hacerse tirano y convertirse en hombre lobo?* (Plat., *Rep.* VIII 16. 565d-566a)<sup>5</sup>.

Ya en época romana, en la transición del siglo I a. C. al I d. C., Licaón es objeto de referencia para autores como Higino, Ovidio o Plinio. El primero de ellos nos traslada la versión de Hesíodo y Eratóstenes, es decir, Júpiter fuerza a la hija de Licaón, Calisto, y del enlace surge el nacimiento de Árcade. Sin embargo, el desarrollo de los acontecimientos posteriores contiene diferencias importantes:

*Se dice que Júpiter llegó para hospedarse en casa de Licaón, hijo de Pelasgo, y que forzó a su hija Calisto. De esta unión nació Árcade, que dio su nombre a esa región. Pero los hijos de Licaón quisieron tentar a Júpiter para ver si era un dios. Mezclaron carne humana con otro tipo de carne y se la sirvieron en un banquete. Cuando Júpiter se percató de ello, airado volcó la mesa, y fulminó a los hijos de Licaón. En ese lugar más tarde Árcade fortificó una ciudad que es denominada “Trapezunte”. Júpiter transformó a su padre en figura de lobo* (Hyg., *Fab.* 176)<sup>6</sup>.

Aquí, quienes ofenden al Zeus romano son los hijos de Licaón y no este, y el carácter vengativo que se intuye en la tradición griega parece transformarse en una prueba con la que unos humanos pretenden comprobar la presencia real de un dios a través del sacrificio y el consumo de carne humana. La impiedad hacia Júpiter, el carácter bárbaro y salvaje con el que se recibe al huésped divino y, en definitiva, la ruptura de la *pax deorum* que realizan los hijos de Licaón se traduce en su destrucción y en la transformación en lobo de este último. La razón de esta metamorfosis no se hace de forma implícita, pero hemos de suponer que responde al hecho de haber inculcado a sus hijos unos valores más propios de animales salvajes que de seres civilizados.

Ovidio, en cambio, nos traslada a un nuevo escenario más detallado, de nuevo, con sutiles diferencias, pero con un objetivo muy definido y anun-

5. Traducción de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos (1969).

6. Traducción de J. del Hoyo y J. M. García Ruiz, Gredos (2009).

ciado por él mismo al inicio del relato: equiparar la figura de Licaón con los asesinos de César y la del Júpiter vengativo y restaurador del orden con la de Augusto:

*“¡Oh, dioses! ¿Creéis acaso que van a estar tranquilos ellos, cuando a mí [Júpiter], que tengo el rayo, que os tengo a vosotros y os gobierno, me ha puesto asechanzas Licaón, conocido por su fiereza?”. Todos rugen de ira y, con gran apasionamiento, exigen castigo para quien se ha atrevido a tales acciones. Del mismo modo, cuando un puñado de hombres impíos buscó con saña borrar el nombre de Roma con la sangre de César, el género humano quedó atónito por el terror de la súbita catástrofe, y el universo entero se horrorizó. Y no es menos grato el amor de los tuyos para ti, Augusto, de lo que fue aquél para Júpiter. Al reprimir este los murmullos con la palabra y con el gesto, todos guardaron silencio. Cuando cesó el griterío, aplacado por la dignidad del soberano, Júpiter rompió de nuevo el silencio con estas palabras: “Licaón ya ha sufrido la pena, dejad de preocuparos. Os diré cuál ha sido su crimen, cuál ha sido el castigo. La mala fama de la época había llegado a mis oídos; con el deseo de que sea falsa, desciendo de la cumbre del Olimpo y, siendo un dios, recorro la tierra bajo aspecto humano. Sería muy largo enumerar todo el mal que encontré por todas partes; la mala fama era sin duda inferior a la realidad. Había atravesado el Ménalo erizado de guardias de fieras, y los pinares del helado Liceo, y el Cilene; entro en la sede y el inhóspito techo del tirano arcadio cuando el crepúsculo vespertino trae consigo la noche. Di señales de que había llegado un dios, y la gente se puso a rezar. Al principio Licaón se ríe de las súplicas piadosas; luego dice: “Comprobaré si es un dios o un mortal con una prueba evidente, y la verdad no ofrecerá dudas”. Se dispone a acabar conmigo durante la noche con una muerte por sorpresa, mientras estoy entumecido por el sueño: ¡eso es lo que él considera una comprobación de la verdad! Y no se contenta con eso; con su puñal corta la garganta de un rehén enviado por el pueblo Moloso, cuece en agua hirviendo una parte de sus miembros aún palpitantes, y asa el resto colocándolo sobre el fuego. Tan pronto como lo sirvió en la mesa, yo, con la llama vengadora, derribé la casa sobre los Penates dignos de su dueño. Él huye aterrorizado, y al llegar a un paraje silencioso empieza a aullar e intenta hablar en vano; la rabia de su carácter se acumula en sus fauces y emplea contra los rebaños sus habituales ansias de matar, y también ahora disfruta con la sangre. Sus ropas se transforman en pellejo, sus brazos en patas; se convierte en un lobo, pero conserva huellas de su antigua imagen. Las mismas canas, la misma expresión violenta, los ojos brillan igual, su aspecto es igualmente fiero. Una sola casa ha sido destruida, pero no era la única que merecía perecer; por todos los lugares de la tierra reina la salvaje Erinis; diríase que se han juramentado para el crimen. Que*

*todos (ésa es mi sentencia firme) paguen pronto el castigo que han merecido sufrir” (Ov., Met. I 195-251)<sup>7</sup>.*

Tal como se puede apreciar, las referencias a Calisto y a su enlace con Júpiter han desaparecido, de tal manera que el mito parece haber perdido su contexto y justificación cósmica para adaptarse a unas nuevas necesidades acordes a las creencias y necesidades simbólicas romanas. En él, Júpiter decide presentarse ante Licaón tras las noticias de su impiedad y su comportamiento incívico, por lo que su manifestación ya no forma parte de ninguna iniciativa humana. Además, según Ovidio, el que ofende a Júpiter, negando realizar súplicas ante sus señales y tratando de verificar su presencia, vuelve a ser el propio Licaón, quien no solo le ofrece carne humana en el banquete, sino que previamente trata de asesinar al dios a traición, tal como haría cualquier ser carente de valores cívicos. Con todo, tal vez, lo más destacable de esta fuente sea el detalle que nos ofrece acerca de la transformación de Licaón. Este se convierte en lobo, en un animal salvaje, razón por la cual intenta comportarse como una persona hablando, pero ya no es capaz de hacerlo. De igual modo, su ropa, aspecto que distingue a las personas de los animales, desaparece y, en definitiva, acaba actuando como la bestia sanguinaria que ya era antes de su metamorfosis en lo que constituye una clara alegoría ética y moral. Por último, hay otro elemento que se conserva aparte de su comportamiento: sus rasgos físicos definitorios y que serán los que permitan identificar su origen y condena, algo que estará presente en el desarrollo de las tradiciones medievales, modernas y contemporáneas.

Plinio *el Viejo*, en cambio, nos ofrece dos posibles orígenes acerca de la capacidad de los hombres de convertirse en lobos para regresar, más tarde, a su apariencia humana original en lo que constituye, según él, una creencia muy arraigada en su tiempo (Plin., *Nat.* VIII 34. 80). La primera será tratada más adelante, pero la segunda vuelve a incidir de manera indirecta en el mito de Licaón:

*No hay mentira, por descarada que sea, que carezca de garante. Igualmente Escopas, que escribió Olimpionicas, cuenta que el parrasio Demeneto, en el sacrificio con vidas humanas que los árcades hacían a Júpiter Liceo aún entonces, probó las entrañas de un niño inmolado y se convirtió en lobo y que, vuelto en sí a los diez años, se ejercitó en el atletismo y regresó de Olimpia vencedor en el pugilato (Plin., Nat. VIII 34. 82)<sup>8</sup>.*

7. Traducción de J. C. Fernández Corte y J. Cantó Llorca, Gredos (2008).

8. Traducción de I. García Arribas, Gredos (2003).



Aquí, la tradición aparece totalmente desdibujada. Se alude a los sacrificios que tendrían lugar en el territorio gobernado por Licaón en los tiempos en los que se enfrentaría a Zeus, al igual que las consecuencias que, según la versión, tuvo para Licaón o sus hijos el hecho de sacrificar y consumir carne humana. No obstante, sus protagonistas se omiten y sus hechos se presentan bajo la actuación de un atleta que se serviría del castigo divino que sufrieron los primeros para alcanzar un entrenamiento capaz de hacerle ganar las olimpiadas.

Unos años más tarde, entre la transición del siglo I al II d. C, Apolodoro, después de describir los orígenes genealógicos de Licaón y de enumerar alguno de sus cincuenta hijos, afirma lo siguiente:

*Estos [los hijos de Licaón] superaban a todos los hombres en arrogancia e impiedad. Zeus, deseoso de comprobar su impiedad, se presentó ante ellos bajo la apariencia de un jornalero. Ellos le invitaron a su casa para hospedarlo y, habiendo degollado un niño de los nativos y mezclado sus entrañas con los sacrificios, se lo ofrecieron siguiendo el consejo del hermano mayor, Ménalo. Zeus, asqueado, abandonó la mesa en el lugar actualmente llamado Trapezunte y fulminó a Licaón y a sus hijos a excepción de Níctimo, el más joven, pues Gea, apresurándose a agarrar la mano a Zeus, hizo cesar su cólera. Cuando Níctimo ocupaba el trono ocurrió el diluvio de Deucalión. Algunos dijeron que el diluvio se produjo por la impiedad de los hijos de Licaón (Apolod., III 8. 1)<sup>9</sup>.*

Se incide, por lo tanto, en la versión presentada ya por Ovidio de un Zeus que acude a Arcadia para comprobar la veracidad de unos rumores que sitúan a los hijos de Licaón como seres impíos y arrogantes. Ante la llegada del dios se suceden los hechos también conocidos: ofrecimiento de carne humana, condena del dios y muerte de los responsables. Con todo, existen varios matices. Apolodoro exculpa por completo a Licaón, haciendo responsable de los actos a su primogénito Ménalo y, lo más importante, aquí no tenemos transformación en lobo, simplemente, la destrucción de Licaón y de toda su estirpe con la excepción del hijo menor, Níctimo.

En pleno siglo II d. C. contamos con una nueva alusión al mito de Licaón, en este caso, de la mano de Pausanias. Este, tras enumerar ciertas acciones protagonizadas por Licaón, señala los siguientes hechos:

*Yo creo que Cécrope, rey de los atenienses, y Licaón eran contemporáneos, pero no tenían la misma sabiduría en los asuntos divinos. Cécrope, en efecto, fue el primero que llamó a Zeus Hípato y consideró justo no sacrificar nada*

9. Traducción de J. García Moreno, Alianza (1993).

*de lo que tuviese vida, sino que ofreció sobre el altar tortas locales que todavía en nuestro tiempo los atenienses llaman pélanoi. Pero Licaón, por su parte, llevó al altar de Zeus Liceo a un niño recién nacido, lo sacrificó y derramó como libación su sangre sobre el altar, y dicen que él inmediatamente después del sacrificio se convirtió en lobo. Yo, al menos, creo en esta leyenda que los arcadios cuentan desde antiguo y posee verosimilitud. En efecto, los hombres de entonces por su justicia y su piedad eran huéspedes y compañeros de mesa de los dioses y, cuando eran buenos, los dioses manifestamente los honraban, y de la misma manera, cuando pecaban, caía su ira sobre ellos. [...] En todos los tiempos, muchas cosas que sucedieron antiguamente y otras que todavía están sucediendo los que han construido mentiras sobre las verdades las han hecho increíbles para la mayoría de la gente. Por ejemplo, dicen que después de Licaón se convertía siempre un hombre en lobo en el sacrificio de Zeus Liceo, pero que no era para toda su vida, pues si, cuando era lobo, se mantenía alejado de la carne humana, después, a los diez años, se convertía de nuevo en hombre, pero si la probaba, permanecía para siempre fiera salvaje (Paus., VIII 2. 2-6)<sup>10</sup>.*

Esta nueva versión resulta de gran interés, ya que Licaón aparece inmerso en un discurso en el que se contrapone con un monarca, según Pausanias, contemporáneo, pero opuesto en lo relativo a los “asuntos divinos”. En efecto, frente a los rituales acordes con los ideales de toda religión considerada cívica, Licaón habría instaurado otros de naturaleza aberrante a ojos, tanto de griegos como de romanos. Como resultado de ello, el propio Licaón acabó transformado en lobo, al igual que todos aquellos que participaran en los rituales instaurados por él, pero con la diferencia de que, al cabo de diez años, el mismo período señalado por Plinio, y siempre y cuando se hubiera abstenido de comer carne humana, podría volver a recuperar su apariencia humana.

Finalmente, podemos indicar el testimonio de san Agustín quien, siguiendo los postulados de Varrón, reproduce las dos tradiciones que según Plinio podían desembocar en la capacidad de ciertas personas para transformarse en lobo. En la relativa al mito de Licaón afirma lo siguiente:

*[Varrón] cita por su nombre a un tal Demeneto, que, habiendo gustado del sacrificio de un niño que los arcades solían hacer a su dios Liceo, se trocó en lobo, y a los diez años, tornado hombre, se ejercitó en el pugilato y fue campeón en el certamen olímpico. Cree ese historiador que el motivo de que en Arcadia se diera el nombre de Liceo a Pan y a Júpiter es ése, el trans-*

10. Traducción de M. C. Herrero Ingelmo, Gredos (1994).

*formar los hombres en lobos, cosa que, según él, exige una potencia divina. Porque en griego, lobo se dice líkos, y de ahí parece derivarse el nombre de Liceo. Agrega que los lupercos de Roma traen también su origen de esta semilla misteriosa (August., C. D. XVIII 17)<sup>11</sup>.*

En relación con lo visto hasta el momento, la innovación del texto consiste en el significado que le otorga, tanto a los términos *Liceo* como *Lupercos*, estrechamente vinculados con la existencia de hombres lobo en sus entornos inmediatos<sup>12</sup>.

A pesar de las diferencias vistas en cada una de las versiones del mito de Licaón que se han conservado de la antigüedad, en todas ellas, la base del mismo gira en torno al sacrificio humano y al consumo de su carne. Así, se pasa de un mito con el que se pretende asimilar la existencia de una constelación a uno de carácter ejemplificante y pedagógico que muestra aquellos valores que deben ser rechazados sino se quieren repetir los mismos errores que las estirpes predecesoras, fulminadas por los dioses por su impiedad y salvajismo. Y es que Licaón, bien directamente o bien a través de sus hijos, es, ante todo, el paradigma de la bestialidad humana, una desviación de las normas cívicas, remarcadas, no solo en los rituales ofrecidos a los dioses, sino también en su atentado a las leyes de la hospitalidad y, en general, las encargadas de mantener la *pax deorum*.

### 3. 2. LOS NEUROS Y LA HECHICERÍA

Un segundo contexto al que las fuentes clásicas apuntan a la hora de tratar el tema de la licantropía tiene que ver con la descripción de ciertas poblaciones situadas en la órbita de la civilización grecorromana, en concreto, la tribu de los neuros. De este modo, Heródoto, en el siglo V a. C. afirmaba lo siguiente acerca de esta comunidad centroeuropea:

*Los neuros, sin embargo, tienen costumbres escitas [...]. Estos individuos, al parecer, son hechiceros, pues, según los escitas y los griegos que están establecidos en Escitia, una vez al año todo neuro se convierte en lobo durante unos pocos días y luego vuelve a recobrar su forma primitiva. Estas afirmaciones a mí, sin embargo, no me convencen, a pesar de que insisten en ellas e incluso las refrendan con juramentos (Hdt., IV 105. 1-2)<sup>13</sup>.*

11. Traducción de J. Moran, Biblioteca de Autores Cristianos (1958).

12. Un desarrollo más exhaustivo de estas asociaciones puede verse en Wagner 1989, pp. 85-86.

13. Traducción de C. Schrader, Gredos (1979).

El escepticismo de Heródoto ante la existencia de unos hechiceros capaces de transformarse en lobos para recobrar al poco tiempo su apariencia humana, es retomada en el siglo I d. C. por Mela:

[...] *cada uno de los neuros tiene un momento determinado en el que, si quieren, pueden convertirse en lobos y luego en los que antes eran. Marte es el dios de todos, a él en lugar de estatuas le consagran espadas y tahalies, y sacrifican hombres en vez de animales [...]* (Mela II 14-15)<sup>14</sup>.

A la noticia de Heródoto, Mela añade un componente bélico evidente y, lo más importante, su costumbre de sacrificar hombres en lugar de animales. De este modo, la tradición de los licántropos neuros, aparentemente desvinculada del sacrificio humano, aparece en época romana ligada a esta realidad, tal vez, como consecuencia de la evolución y la relevancia del mito de Licaón, previamente comentado.

Sin embargo, detrás de este discurso etnográfico subyace también otra idea estrechamente ligada a la licantrópía en la antigüedad: la magia y la hechicería. En efecto, mitos como el de la hechicera Circe, capaz de transformar a hombres en animales, entre los que se hallaban los lobos, constituirá una tradición que continuará vigente en la romana a través de autores como Virgilio u Ovidio<sup>15</sup>. El primero, en su *Eneida* (VII 10-17) se inspira en la descripción realizada por Homero (*Od.* X 210-245) para situar en la isla de Circe personas que, hechizadas, habían adoptado el cuerpo de leones, verracos, osos y lobos. No obstante, resulta de mayor interés la noticia legada en sus *Bucólicas*:

*Estas hierbas y estos venenos cogidos en el Ponto me los dio a mí Meris en persona (nacén muchos en el Ponto); por medio de ellos he visto yo convertirse a Meris, con frecuencia, en lobo y esconderse dentro de las selvas, evocar muchas veces los espíritus del fondo del sepulcro y trasladar a otro campo los sembrados* (Verg., *Buc.* VIII 95-99)<sup>16</sup>.

Ovidio, por su parte, recupera también la figura maliciosa de Circe para presentar un relato en el que Glauco, enamorado de Escila, ve sus pretensiones frustradas en el momento en que la hechicera transforma a la muchacha en lobo

14. Traducción de C. Guzmán Arias, Universidad de Murcia (1989).

15. La capacidad de Circe de transformar hombres en bestias estará vigente también en Varrón, a través de san Agustín (*C. D.* XVIII 17) y en autores medievales como san Isidoro (*Etym.* XI 4. 1).

16. Traducción de T. de la Ascensión Recio García, Gredos (1990).

a través de sus ungüentos y conjuros (Ov., *Met.* XIV 50-70). En otra narración, protagonizada en este caso por Medea y en un contexto en el que se está elaborando un bebedizo de naturaleza oscura e infernal, como así lo demuestra el sacrificio previo de una oveja negra, se indica lo siguiente:

*[...] añade escarchas recogidas en noche de luna llena, y siniestras alas de lechuga con trozos de carne, y entrañas de dúplice lobo, que acostumbra a transformar en hombre sus rasgos de fiera (Ov., Met. VII 268-270)<sup>17</sup>.*

Más allá del recurso literario que demuestran ambos autores al desarrollar un tema tratado por Homero y que insieren como parte integrante de una escenografía con la que se pretende remarcar la naturaleza oscura del pasaje y las acciones descritas, sus testimonios no dejan de ser interesantes por dos realidades a las que aluden de manera secundaria. En primer lugar, Virgilio nos habla de una posible asociación entre los licántropos y el mundo de los muertos, al citar su costumbre de evocar a los espíritus de los sepulcros. Por otro lado, Ovidio señala otro elemento que será fundamental en el desarrollo posterior del mito: la luna llena.

A pesar de que la relación entre magia y licantropía pueda parecer de poca relevancia, hemos de tener en cuenta que, por la naturaleza erudita y elitista de las fuentes que conservamos, constituye un tema problemático, al inserirse en lo que ya por aquel entonces se concebía como propio de supersticiones y de la ignorancia popular. En este sentido, el relato de Petronio resulta más que elocuente. En él, el liberto Nicerote, animado por Trimalción, narra la siguiente historia, manifestando el temor a relatarlo por su naturaleza vulgar y supersticiosa:

*[...] tengo cierto miedo a que estos intelectuales se rían a cuenta mía. Allá ellos; con todo, voy a contar mi historia; pues ¿qué me quitan con reírse de mí? Es mejor hacer reír que salir burlado. [...] Cuando yo era todavía esclavo, vivíamos en la Calle Angosta, en la actual casa de Gavilla. Quisieron los dioses que allí me enamorara de la mujer de Terencio, el tabernero. La conocíais: era Melisa la Tarentina, una preciosidad, una alhaja de mujer. [...] Por suerte, mi amo había ido a Capua a liquidar unos enseres inútiles. Aprovechando la ocasión, convenzo a un huésped que teníamos para que me acompañara hasta el quinto miliario. Era un soldado valiente como el diablo. Salimos de noche, al primer canto del gallo; había tal claro de luna que parecía pleno día. Llegamos a la zona de las tumbas: mi hombre tiró*

17. Traducción de J. C. Fernández Corte y J. Cantó Llorca, Gredos (2012).

*por entre las estelas funerarias; yo me siento tarareando una melodía y contando dichas estelas. Luego, volviéndome hacia mi compañero, veo que se había desnudado y había dejado toda su ropa al borde de la calzada. Solo me quedaba un leve aliento en la punta de la nariz; permanecí inmóvil como un muerto. En esto, él, formó un círculo de orina alrededor de su ropa y al instante se convirtió en lobo. No os creáis que os gasto una broma; yo no diría una mentira por todo el oro del mundo. Pero, volviendo a mi relato, cuando se hubo transformado en lobo, empezó a aullar y desapareció en el bosque. Yo, en un principio, me sentí desorientado; luego, me acerqué a recoger sus ropas: pero se habían petrificado. Si los sustos mataran a la gente, yo ya no estaría con vida. Eché mano no obstante a mi espada y seguí mi camino dando sablazos a las sombras hasta que me vi en casa de mi amiga. Mi aspecto, al entrar, era de un fantasma; estuve a punto de sufrir un colapso; me caía el sudor por el entrecejo, mis ojos estaban muertos; me costó trabajo reponerme. Mi querida Melisa empezó por sorprenderse de que me hubiera puesto en ruta tan a deshora; luego añade: “Si hubieras llegado antes, nos hubieras al menos echado una mano; pues entró en la granja un lobo y desangró todos nuestros animales como si fuera un carnicero. Sin embargo, no salió del todo con la suya, aunque logró escapar; uno de nuestros esclavos le atravesó el cuello de una lanzada”. Al oír esto, ya no puede seguir cerrando los ojos ante la evidencia; al clarear el día salí corriendo a casa de nuestro común patrón Gayo, como un cantinero desplumado; al llegar al sitio aquel donde se había quedado petrificada la ropa, me encontré únicamente con sangre y nada más. Cuando llegué a casa, mi soldado estaba en cama, resollando como un toro; un médico le estaba vendando el cuello. Comprendí que era un duende y ya no pude en adelante comer un bocado de pan en su compañía: antes me hubiera dejado matar. Cada cual que piense lo que le plazca sobre este asunto; si es mentira lo que digo, caiga sobre mí la ira de nuestros Genios Tutelares (Petr., 61-62)<sup>18</sup>.*

La conversión en lobo del soldado se relaciona con los elementos intuidos en Virgilio y Ovidio: la luna llena y el mundo de los muertos, pues es en este contexto en el que tiene lugar la transformación. Además, se alude a otras realidades que serán importantes en el desarrollo de buena parte de las leyendas que siguen vigentes, tanto en Europa como en América: la realización de rituales previos a su metamorfosis, en este caso, el trazado de un círculo de orina alrededor de su ropa; la importancia de esta última para que el licántropo pueda recuperar su apariencia humana, y la eventual anulación de la conversión a través del sangrado involuntario.

18 Traducción de L. Rubio Fernández, Gredos (1988).

El relato de Petronio, aparte de por la riqueza de su información, es de suma importancia para comprender que, si bien es cierto que la temática derivada de Licaón era mayoritaria entre los intelectuales de Roma por su vinculación con la prestigiosa mitología griega; en el conjunto de la población romana convivía otra tradición mucho más extendida que situaba a los licántropos más allá de Arcadia y en un contexto en donde la magia, la noche y la muerte eran fundamentales. La prueba más evidente de ello la constituirá la omnipresencia del mito en la demonización y condena de las tradiciones populares que llevará a cabo el cristianismo en época medieval y, sobre todo, moderna. No resulta extraño a este respecto que, en los momentos en los que aparece asentado el cristianismo sean en los que mayor número de casos de licantropía tengamos documentado, en especial, tras la instauración de la Inquisición. Aunque no es el momento de detenernos en este punto, basta para ilustrar lo dicho el ejemplo de Francia. Aquí, entre el siglo XVI y XVII, se procesaron más de 30.000 casos de licantropía, mientras que, en la centuria siguiente, las historias de hombres lobo disminuyeron de forma más que significativa (Fondebrider 2004, p. 161).

En relación con la nocturnidad del fenómeno, debemos centrarnos en un elemento que en la actualidad resulta indisociable de la licantropía: la luna. Para ello, el testimonio de Apuleyo del siglo II d. C. resulta más que interesante:

*Sobre la hora del primer relevo nocturno me despertó una súbita pesadilla: veo el disco de la luna llena, que en aquel instante salía del seno de las olas irradiando un vivo resplandor. Me sentí al amparo de la sombra, del silencio y del recogimiento nocturnos; creí además en la augusta diosa y en su soberano poder; me convencí de que su providencia rige a su albedrío los destinos humanos y que, tanto los animales domésticos como las fieras indómitas y hasta la misma naturaleza inanimada, todo subsiste por la divina influencia de su luz y de su bendito beneplácito; pensé que en la tierra, en el cielo o en el mar, los seres vivos se desarrollan con la luna creciente y pierden vitalidad en su menguante; por último, dado que el destino ya estaba satisfecho con tantos y tan graves desastres como me había infligido y que, aunque tarde, me ofrecía una esperanza de salvación, decidí implorar la venerada imagen de la diosa que tenía a la vista. Me sacudo en seguida de encima el sopor y la pereza; me levanto alegre y decidido; con ansias de purificarme inmediatamente, me tiro al mar, hundo la cabeza bajo el agua por siete veces, ya que ese número es el más adecuado a cualquier rito, según el divino Pitágoras. Luego, con lágrimas en los ojos dirijo a la diosa omnipotente la siguiente súplica: [...] Despójame de esta maldita figura de cuadrúpedo; devuélveme a mi familia, devuélveme mi personalidad de Lucio, y si alguna divinidad ofendida me persigue con*

*su implacable cólera, séame al menos lícito morir, ya que no me es lícito vivir (Apul., Met. XI 1-2)*<sup>19</sup>.

En su intento de retomar su apariencia humana, Lucio acude a la luna, aspecto celeste de la Hécate triforme y considerada en la antigüedad como patrona y protectora de los magos, así como la veladora de las metamorfosis y de las crisis de melancolía (Wagner 1989, p. 88), tan relacionadas, como veremos, con la licantropía. Al igual que el lobo, la luna y Hécate se asociaban también con el mundo subterráneo y el de los muertos, de ahí su inserción natural en la configuración del mito del hombre lobo.

### 3. 3. LA LAGUNA

En el anterior relato de Apuleyo, Lucio se introducía en el agua, sumergía su cabeza en ella en siete ocasiones y, acto seguido imploraba su súplica a la luna. Si bien el suyo no era un caso de licantropía, la tradición romana incluía también un origen del hombre lobo estrechamente relacionada con la presencia de una laguna. Plinio constituye su principal exponente:

*Evantes, que merece crédito entre los autores de Grecia, escribe que los árcades cuentan que un miembro de la familia de un tal Anto, elegido a suertes de entre su pueblo, es llevado a una laguna de la región y que, tras colgar sus vestidos de una encina, se echa a nadar y se dirige a unos parajes solitarios y se transforma en lobo, uniéndose con otros de la misma especie durante nueve años. Y añaden que, siempre que se haya mantenido alejado de los hombres, vuelve a la misma laguna y, tras cruzarla a nado, recobra su forma, habiéndose añadido a su anterior aspecto el envejecimiento de nueve años; e incluso que recupera la misma ropa. ¡Es pasmoso hasta donde llega la credulidad griega! (Plin., Nat. VIII 34. 81)*<sup>20</sup>.

La noticia, presente también en Varrón a través de san Agustín (*C. D.* XVIII 17) y en época medieval en san Isidoro (*Etym.* XI 4. 1-2), retoma ciertas características vistas hasta el momento: la temporalidad de la metamorfosis (nueve años en lugar de los diez que el propio Plinio, Varrón y san Agustín atribuían a Demeneto o los señalados por Pausanias), la importancia de la ropa para recobrar la apariencia humana y la abstención de carne humana como requisito para que

19. Traducción de L. Rubio Fernández, Gredos (1978).

20. Traducción de I. García Arribas, Gredos (2003).



esto ocurra. La novedad consiste en que el sacrificio humano que estaba detrás del mito de Licaón no se hace implícito y queda sustituido por una elección azarosa. Por otro lado, el mecanismo que activa la conversión no es una maldición o la pena ante un acto de impiedad, sino el nadar a través de una laguna que simboliza el paso del orden humano o civilizado al salvaje o bárbaro.

### 3. 4. LA MELANCOLÍA HUMANA

La última explicación que nos ha legado la antigüedad acerca de la licantrópía tiene que ver con causas patológicas, en concreto, con una afección de melancolía. Así, en época de Adriano, Marcelo de Side, escribía una obra sobre el arte de sanar de la que apenas conservamos unos pocos fragmentos gracias al buen hacer de Aecio. En uno de ellos se afirma lo siguiente:

*Los dominados por la enfermedad llamada cinantropia o licantrópía salen de noche durante el mes de febrero, imitando en todo a lobos o perros, y hasta que se hace de día pasan el tiempo especialmente en torno a los sepulcros, a los que abren. Reconocerás al que la padece por los siguientes síntomas: se encuentran pálidos, tienen la vista debilitada y los ojos secos, sin lágrima alguna. Los verás con los ojos hundidos y la lengua seca, sin gota de saliva. Están sedientos y tienen las piernas con heridas abiertas por sus constantes caídas y los mordiscos de los perros<sup>21</sup>.*

Una descripción similar volverá a aparecer en Galeno (*De Mel. Op. Omnia*. XIX 791). La base de esta concepción de la licantrópía se basa en los fundamentos de la teoría humoral presente ya en Hipócrates en el siglo V a. C. Según esta, la composición del cuerpo humano consistiría en una conjunción de los cuatro elementos que conformaban el cosmos: agua, fuego, aire y tierra. Todos ellos tendrían su equivalente en la materia humana de la siguiente forma: el agua sería la flema; el fuego, la cólera; el aire, la sangre, y la tierra, la melancolía o también conocida como bilis negra. Tanto la personalidad como la salud de las personas estaban condicionadas por la mayor o menor presencia de cada uno de estos cuatro humores, de tal manera que las enfermedades o las conductas inadecuadas eran atribuidas a un desequilibrio de los mismos. Así, los síntomas previamente descritos para los afectados por licantrópía se debían a un exceso de melancolía que los conducía a episodios de alteraciones mentales, alucinaciones, depresiones

21. Cf. Gil 2004, p. 501.

y, en la mayoría de los casos, locura. De ahí, que la melancolía pasara a designar también un estado patológico relacionado con todo aquello considerado como aberrante, es decir, alejado de la norma y del comportamiento cívico humano.

De las características que los médicos romanos atribuían a la licantrópía destaca el hecho de que se asocien sus episodios al mes de febrero, a la nocturnidad y al ámbito de la muerte. Una vez más, las tres realidades están íntimamente relacionadas. Así, el mes de febrero se destinaba en Roma a la purificación, al culto a los muertos y a aplacar las consecuencias negativas que estos pudieran ejercer, al ser un tiempo considerado proclive para su interacción con los vivos. Resulta, por lo tanto, interesante el hecho de que la medicina sitúe este momento para la irrupción de una enfermedad que se vincularía, de esta forma, con el paso del orden cívico y terrenal al melancólico y sobrenatural.

#### 4. *Conclusión: la licantrópía como un mito de alteridad*

En función de lo visto hasta el momento y, tras haber abordado las cuatro concepciones que la antigüedad legó acerca de la licantrópía, nos proponemos señalar una interpretación basada en los criterios que conforman lo que se ha dado en conocer como imaginario de la alteridad. Pero ¿qué entendemos por alteridad? *Grosso modo*, la realidad mediante la cual una comunidad define parte de su esencia y características culturales a través de la descripción de otra considerada como diferente y ajena a sus atributos o elementos constituyentes. Se trata de un principio abordado por la etnografía griega y romana de forma recurrente y con un objetivo ideológico evidente: presentar comunidades limítrofes enemigas o potencialmente conquistables como inferiores desde el punto de vista ético, moral y cultural. Sin embargo, este hecho, apreciable en el caso de los neuros, se manifiesta en el mito del hombre lobo antiguo a través de otros escenarios.

En el mito de Licaón, la tradición más reproducida, observamos como se conjugan varios elementos que se han atribuido, tanto por griegos como por romanos, a poblaciones bárbaras, en especial, el sacrificio humano y el canibalismo. Con respecto al primero, hemos de reconocer que su materialización no era desconocida ni en Grecia ni en Roma (Guerrero 1983 o Cardete 2006). En esta última, por ejemplo, se documenta su realización en el 226 a. C., con motivo de la invasión gala, o en el 216 a. C., tras la derrota de Cannas, momentos en los que se ordena el sacrificio de una pareja de galos y otra de griegos (Liv., XXXII 57. 6; Pol., II 22. 7; Cass. Dio., XXII 57. 6). De hecho, estas prácticas, aunque infrecuentes, no serán condenadas hasta el 97 a. C. (Plin., *Nat.* XXX 12), prohibición ratificada posteriormente en regiones como la Galia o el norte

de África en época imperial (Plin., *Nat.* XXX 4; Suet., *Cl.* 25). Algo similar se podría decir de la ingesta de materia orgánica humana, especialmente, de la sangre, empleada en la medicina para paliar enfermedades como la epilepsia, a pesar de su consideración inmoral (Gil 2004, pp. 345-346). Sin embargo, todas estas acciones se concebían como algo no institucionalizado ni ritualizado, excepcionales, propias de tiempos pretéritos y destinadas a situaciones críticas, extraordinarias y radicales. Por ello, ambas constituirán, junto a otros elementos como el desconocimiento de la agricultura, un tópico etnográfico habitual a la hora de manifestar la barbarie y la impiedad de ciertas poblaciones.

Con todo, en el relato de Licaón existen otras realidades que nos ayudan a concebirlo como un mito estrechamente relacionado con el concepto de alteridad previamente definido. Así, muestra unos valores que todo ciudadano debería rechazar en materia de hospitalidad, de tratamiento de prisioneros de guerra, de gobierno de una comunidad, de piedad hacia los dioses y mantenimiento de la *pax deorum* o de educación paternal. Por esta razón, Platón emplea la figura de Licaón para ejemplificar las consecuencias de la tiranía; Ovidio, para ilustrar la naturaleza de los asesinos de César y presentarlos como la antítesis de Augusto, y, Pausanias, para reflejar la noción del rey impiedoso.

La alteridad vuelve a aflorar si nos trasladamos al resto de versiones. En el caso de la magia y la hechicería, ambas constituyen un medio a través del cual transferir un individuo del ámbito terrenal al sobrenatural, es decir, a lo regido por unas normas desconocidas y ajenas a las establecidas por la comunidad. Quizá, la recreación más ilustrativa de este tránsito lo representa la alegoría de la laguna: un individuo atraviesa a nado sus aguas para pasar a formar parte de un mundo diferente en el que, no solo ve transformada su apariencia, sino también el ámbito y la realidad que lo rodea. La única forma de recuperar sus características y regresar a lo conocido es, precisamente, volver a realizar ese mismo trayecto, pero con la condición de no haber consumido aquello que representa su verdadera esencia: la carne humana.

En lo relativo a la melancolía ocurre algo similar. La persona que la padece entra en un estado en el que pierde su raciocinio y, en definitiva, todos los mecanismos que le permitían regirse y comportarse de acuerdo con las normas y los valores éticos y morales reproducidos por su comunidad, perdiendo así su humanidad y convirtiéndose en un salvaje.

Otros elementos asociados al mito, como pueden ser la luna, la noche o el ámbito de los muertos no hacen más que incidir en una ambientación a través de la cual el hombre lobo, mediante su transformación, inicia un viaje al *Otro Mundo*, a una realidad desconocida, ajena a la comunidad y, por ello, al orden y las normas que rigen su comportamiento y sus valores culturales.

Por último, ¿por qué el lobo y no otro animal? Ya desde la antigüedad, el lobo es concebido como un ser cruel, sanguinario, violento, lujurioso, feroz; que atenta contra el ganado, es decir, contra el símbolo de la naturaleza controlada y dominada por el hombre; que realiza su vida de noche, mientras que la cívica transcurre a lo largo del día; vinculado a la muerte, escenario de alteridad por excelencia, al igual que el anterior; que subsiste a costa del esfuerzo o la vida de otros, como los situados al margen de la ley; que habita en el bosque y en ámbitos incultos, por tanto, ajenos al orden y las normas ciudadanas, y, por no ser exhaustivo, que actúa errante y solitario, frente al ser humano que es social por naturaleza. Todos estos aspectos sitúan al lobo como un animal dotado de unos valores idóneos para simbolizar ese paso de lo civilizado a lo incivilizado y de lo racional a lo irracional que se querría transmitir y asimilar bajo el mito del hombre lobo.

En su desarrollo y evolución existen dos hitos fundamentales que permiten comprender las diferencias que podemos apreciar entre el licántropo antiguo y el contemporáneo. Uno tiene que ver con la cristianización, variable en espacio y tiempo. Otro se produce a partir del siglo XV, la fundación de la Inquisición y el inicio de la persecución de actos asociados a brujería y satanismo. La inmensa mayoría de relatos que integran las actuales culturas de tradición oral son consecuencia de esta última etapa. Sin embargo, hoy, al igual que en la antigüedad, hablar de hombres lobo es abordar una alegoría a través de la cual se manifiestan los riesgos que supone el trasgredir el orden y las normas establecidas, traspasando así el límite que separa lo culturalmente aceptado de aquello que debe ser condenado.

### 5. Bibliografía

- S. BARING-GOULD, *El libro de los hombres lobo. Información sobre una superstición terrible*, Madrid, 2004.
- F. BOURQUELOT, *Recherches sur la lycanthropie*, París, 1848.
- J. BREMMER, *Interpretations of Greek mythology*, Pensilvania, 1989.
- R. BUXTON, “Wolves and werewolves in Greek thought”, en R. BUXTON, *Myths and Tragedies in their Ancient Greek Contexts*, Oxford, 2013, 60-79.
- J. CAMARENA, “Mitología del lobo en la Península Ibérica”, en J. P. ETIENVRE (ed.), *La leyenda. Antropología, historia, literatura*, Madrid, 1989, 267-289.
- M. C. CARDETE DEL OLMO, “El sacrificio humano: víctimas en el monte Liceo”, *Ilu* 11 (2006), 93-115.
- M. O. CARNERO VÁZQUEZ, X. R. CUBA RODRÍGUEZ, A. REIGOSA CARREIRAS, M. M. SALVADOR CASTAÑER y A. REQUEIXO, *Da fala dos brañegos: literatura oral do concello de Abadín*, Lugo, 2004.
- A. DOUGLAS, *The Beast Within. A History of the Werewolf*, Londres, 1993.
- R. EISLER, *Man into Wolf. An Anthropological Interpretation of Sadism, Masochism and Lycanthropy*, Londres, 1951.
- B. J. FEIJOO, *Teatro crítico universal. Discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes*, Pamplona, 1785.
- A. FLORES, “De la leyenda al Padrinazgo Presidencial”, *Mundo policial* 71 (1972).
- J. FONDEBRIDER, *Historia de los hombres lobo*, Madrid, 2004.
- J. L. GARROSA GUDE, “Unha inquietante presenza: lobos e lobishomes no imaxinario galego e universal”, *Acta das II Xornadas de Literatura Oral. O mito que fascina: do lobo ao lobishome*, Lugo, 2009, 113-143.
- T. GERHARDT, “Der Werwolf im Groschenroman”, *Kieler Blätter zur Volkskunde* 9 (1977), 41-54.
- L. GERNET, *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, 1980.
- L. GIL FERNÁNDEZ, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, 2004.
- A. GÓMEZ LORENTE, “O lobo na tradición vasca. De animal totémico a animal maldito”, *Acta das II Xornadas de Literatura Oral. O mito que fascina: do lobo ao lobishome*, Lugo, 2009, 25-49.
- V. M. GUERRERO AYUSO, “En torno a los sacrificios humanos en la antigüedad”, *Maina* 7 (1983), 32-37.
- L. ILLIS, “On Porphyria and the Aetiology of Werewolves”, *Proceedings of the Royal Society of Medicine* 57, vol. 1 (1964), 23-26.
- M. M. LLINARES GARCÍA, “Lobishome. Las metamorfosis en lobo en las tradiciones europea y gallega”, *Memoria y civilización* 17 (2014), 123-148.

- J. MACCULLOCH, “Lycanthropy”, en J. HASTINGS (ed.), *Encyclopaedia of religion and ethics* (vol. 8), Edinburgo, 1922, 206-220.
- X. R. MARINÑO FERRO, *Manuela Branco Romasanta, o lobishome asasino*, Vigo, 2007.
- R. MASTERS y E. LEA, *Perverse Crimes in History: Evolving Concepts of Sadism, Lust-Murder, and Necrophilia-From Ancient to Modern Times*, Nueva York, 1963.
- J. NYNAULD, *De la Lycanthropie, transformation et extase des sorciers*, París, 1615.
- CH. OTTEN, *A Lycanthropy Reader. Werewolves in Western Culture*, Syracuse, 1986.
- E. PÉREZ HERVADA, *El hombre-lobo*, Lugo, 1973.
- D. PÉREZ LÓPEZ, *Os foxos de lobo. A caza do lobo na cultura popular*, A Coruña, 2010.
- G. PICCALUGA, *Lykaon, un tema mítico*, Roma, 1968.
- G. PORTA, *Magiae naturalis, sive de miraculis rerum naturalium*, Nápoles, 1558.
- W. H. ROSCHER, *Das Von Der 'Kynanthropie Handelnde Fragment Des Marcellus Von Side*, Leipzig, 1896.
- W. H. ROSCHER, “Die 'Hundekrankheit' (κῶων) der Pandareostöchter und andere mythische Krankheiten”, *Herm.* 53 (1898), 169-204.
- L. SCONDUTO, *Metamorphoses of the Werewolf. A Literary Study from Antiquity through the Renaissance*, Jefferson, 2008.
- B. STEIGER, *Monsters Among Us*, Nueva York, 1989.
- B. STEIGER, *The Werewolf Book. The Encyclopedia of Shape-Shifting Beings*, Detroit, 1999.
- M. SUMMERS, *The Werewolf in lore and legend*, Londres, 1933.
- C. G. WAGNER, “El rol de la licantropía en el contexto de la hechicería clásica”, *Anejos de Gerión* 2 (1989), 83-97.