

# El sacrificio humano: víctimas en el monte Liceo

M<sup>a</sup> Cruz CARDETE DEL OLMO

Contratada Juan de la Cierva del MEC. Departamento de Historia Antigua. Universidad Complutense  
mcardete@ghis.ucm.es

## RESUMEN

El sacrificio humano es una imagen frecuente en las religiones antiguas, concretamente en la griega, y su estudio ha levantado numerosos enfrentamientos entre corrientes historiográficas distintas. Uno de los casos más sobresalientes es del culto a Zeus en el Monte Liceo, que aquí analizamos. Las fuentes literarias reflejan la creencia de los griegos en estos sacrificios humanos, así que podemos decir que los sacrificios fueron reales porque fueron usados para construir paisaje y, por lo tanto, realidad.

**Palabras clave:** Sacrificio humano. Monte Liceo. Arcadia

## Human Sacrifices: Victims in Mount Lykaion

### ABSTRACT

The human sacrifice is a very frequent image in Ancient Religions, concretely in the Ancient Greek Religion, and its study has created many discussions between different historiographic trends. Answering the question about if Humans were or not sacrificed in Mount Lykaion, literary sources seem to tell that Greeks believed it and, therefore, sacrifices are real. They, sacrifices, are used as a way of building a landscape so as a way of building reality.

**Key words:** Human sacrifice. Mount Lykaion. Arcadia.

FECHA DE RECEPCIÓN: 15 DE DICIEMBRE DE 2005

FECHA DE ACEPTACIÓN: 13 DE MARZO DE 2006

La inmolación de víctimas humanas en honor de los dioses es una constante en las religiones antiguas cuyos ecos continúan escuchándose y que salpican también a las religiones monoteístas de nuestro tiempo<sup>1</sup>. El debate sobre la existencia de los sacrificios humanos en la religión griega no ha dejado indiferente a nadie. Historiadores, filósofos, teólogos, sociólogos... la lista de especialistas que se han acercado a la religión griega con la intención de averiguar la verdad sobre el sacrificio humano en la Grecia antigua es inmensa. El propio Dennis Hughes comenzó su conocida tesis<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Tras el famoso accidente de un avión uruguayo que se estrelló en los Andes en 1972, los 16 supervivientes quedaron a merced de los elementos durante 72 días. Dadas las extremas condiciones de vida se vieron obligados a practicar el canibalismo para no morir de hambre. Adujeron que, dado que eran devotos católicos, aceptaron, aunque de forma renuente, la dieta canibal porque pensaron en ella como en la sangre y el cuerpo de Cristo reencarnado. La Iglesia Católica sancionó la práctica de la antropofagia *in extremis* pero rehusó cualquier comparación entre el canibalismo y la Sagrada comunión. (Henrichs 1981, 231).

<sup>2</sup> *Human sacrifice in Ancient Greece: the literary and archaeological evidence*, London, 1991 es una edición corregida y revisada de la tesis del mismo nombre, leída por Hughes en 1986 y publicada por el Dissertation Information Service.

sobre los sacrificios humanos en Grecia con el objetivo expreso de descubrir su veracidad. ¿Realmente los griegos sacrificaron a sus semejantes a los dioses o la proliferación de este tema en los mitos sobre todo, pero también en la iconografía<sup>3</sup>, no tiene una relación directa con sus prácticas culturales sino, más bien, con la estructura interna del mito?

La pregunta y las posibles respuestas (negativa en el caso de Hughes) no son nuevas. Los historiadores del s. XIX y principios del XX alternaron el sí y el no dependiendo de qué era más importante para ellos. Unos optaron por horrorizarse ante la posibilidad de que los griegos, la cuna de nuestra cultura occidental, los seres superiores de la Antigüedad, hubiesen sido capaces de cometer tamaño sacrilegio contra la racionalidad que sus herederos esgrimían como bandera. Es el caso de G. Murray, que abanderó la negación del sacrificio humano en *The rise of the Greek epic*, defendiendo la imposibilidad de que los griegos hubiesen practicado tal aberración<sup>4</sup>. De hecho, era el helenismo el que nos había liberado de esas y otras prácticas fatales (Murray 1934, 130-132; Schwenn 1931). A otros, por el contrario, les era más caro conservar y alimentar el tópico del «buen salvaje», de unos griegos primitivos y arcaizantes que sacrificaban a sus semejantes para paliar la furia de sus dioses o la de la naturaleza desatada, corriente esta que interesó mucho, entre otros, a Sir J. Frazer (Frazer 1913, 386 y 1989; Wilamowitz 1931; Nilsson 1941, 23, 133 y 400). Posteriormente, los griegos racionalizarían sus actuaciones y su pasado, de ahí que ellos mismos repudiaran el sacrificio humano y lo diluyeran en prácticas más “inocentes”. En el caso, por ejemplo, del Liceo, Jeanmaire 1939, 560, consideraba que la licantrópía era una atenuación simbólica de prácticas más primitivas de agresión directa o canibalismo, es decir, de sacrificio humano.

El interés, muy vivo, condujo incluso a una diferenciación conceptual de los diferentes sacrificios humanos. Para unos hay que distinguir entre el sacrificio humano propiamente dicho, en el que un hombre o una mujer son ofrecidos a una divinidad, y lo que podría calificarse como «muerte ritual», sin la implicación de un destinatario divino o heroico (por ejemplo, los sacrificios de enemigos antes de las batallas o después de las victorias<sup>5</sup>) (Brelich 1969, 200). Las últimas investigaciones matizan la utilidad de esta diferenciación, manteniéndola (Hughes 1986, 10) o, directamente, negándola, pues consideran que sacrificio humano es todo lo que implique la muerte de un ser humano en un contexto ritual (Bonnechere 1994, 13; Georgoudi 1999, 64).

<sup>3</sup> La más temprana representación completa de un sacrificio humano en el arte es un vaso datado a mediados del s. VI en el que Polixena es decapitada por Neoptólemo, un tema poco común en el arte griego (Walters 1898, 283-286 y pl. 15; Touchefeu-Meynier 1994 (I), 433-434 y (2) 347, fig. 26).

<sup>4</sup> Acepta que el sacrificio humano pudo practicarse en Grecia, pero en periodos tan arcaicos (habla de «primitivos») que eran ya lejanos para Homero o bien pudo ser practicado por poblaciones pre-helenas o de tradición fenicia (Murray 1934, 131-132).

<sup>5</sup> Plut. *Arist.* IX, 1; *Tem.* XIII, 3; Hom. *Il.* XXIII 179-193.

La preocupación por el tema decayó tras la II Guerra Mundial hasta los 80. La actitud ante el problema cambió, sobre todo a raíz de la publicación de *Le sacrifice dans l'Antiquité* (1981), editado por J. Rudhardt y O. Reverdin, en el que destaca el estudio de A. Henrichs, otro de los defensores de la "irrealidad" del sacrificio. Desde la II Guerra Mundial la historiografía griega había obviado o minimizado el papel de los sacrificios humanos en las prácticas culturales griegas mientras lo ensalzaba en las cartaginesas, pero a partir de los 80 el problema comenzó a estudiarse con detenimiento también en Grecia.

Fruto de este nuevo interés son dos obras capitales sobre el tema, *Human sacrifice in ancient Greece* (1991) de D. Hughes, y *Le sacrifice humain en Grèce ancienne* (1994) de P. Bonnechere que, sin embargo, continúan interpretándolos como imágenes de muerte simbólica, las cuales encajan perfectamente con las ceremonias de paso, que giran en torno a la muerte de la antigua vida para renacer en otra que será distinta (Bonnechere 1994, 165-166; Hughes 1986, 198; Dowden 1989; Brelich 1969). Se admite también que conecten con la necesidad periódica de recuperar los orígenes, de regresar a lo primordial y, por tanto, con una imposición tradicionalista por parte de las elites, que utilizarían estas imágenes como medio de mantener el orden social, ese orden que siempre fue así, desde que los dioses lo escogieron para los humanos. Hughes 1986, 86, llega a defender que las referencias literarias a los sacrificios humanos griegos carecen de un contexto que las dote de historicidad, como ocurre en el mundo cartaginés. Por mi parte, creo que la aceptación de los sacrificios humanos en la cultura púnica debe más al hecho de que nuestros propios tópicos nos permiten concebirlos en ellos a que haya más o menos pruebas para certificarlos. Los cartagineses, como bárbaros que son, pueden hacer determinado tipo de cosas porque nosotros somos capaces de concebir que ellos las hagan. De hecho, uno de los grandes problemas a la hora de estudiar el sacrificio humano es de índole moral, de ahí los intentos de justificaciones de estas prácticas entre los griegos con argumentos del tipo «si llegaron a realizarse, se reservaron para períodos de crisis extremas». Creo que deberíamos evitar los prejuicios culturales que nos hacen concebirlo como una práctica bárbara en vez de como una práctica religiosa, sin consideraciones éticas que antepone a su nombre (Steel 1995).

La arqueología no ha arrojado mucha luz sobre un debate que continúa desarrollándose alrededor de ideas abstractas sobre la religión y su sentido trascendente, pues cuando se han hallado restos arqueológicos que podrían denotar la existencia de sacrificios humanos en contextos funerarios y/o culturales griegos, cretenses y chipriotas han tendido a catalogarse como «bastante ambiguos» (Bonnechere 1993b, 35-40). Los restos más destacados proceden de dos edificios excavados en Creta.

El primero se encuentra en Anemospilia, Arcanes, sobre el monte Yuktas, al sur de Cnoso. Allí, en un edificio sacro, se hallaron tres cuerpos, datados hacia el 1700 a. C., uno de los cuales descansaba sobre unas piedras con forma de altar. Se creyó que había sido sacrificado por un sacerdote y su acólito para poner fin a un seísmo (Bonnechere 1993b, 24-27).

El segundo es bastante más impresionante. En una mansión en Cnosos, muy cercana al Museo Estratigráfico, Peter Warren encontró una habitación repleta de huesos, muchos infantiles, con incisiones. Concretamente se hallaron 387 restos de huesos infantiles (pertenecientes al menos a 4 niños) y 251 de animales en la llamada «Habitación de los huesos de los niños» y más huesos infantiles y adultos en la «Habitación de los frescos» y otras dependencias (Warren 1980-1981; Touchais 1981, 871; Wall 1986). Warren 1981 los interpretó como los indicios de un culto extático del Minoico Tardío I B (1450 a. C.), quizá en relación con Zagreo. Quienes se resisten a aceptar el sacrificio humano aducen que los esqueletos hallados habían sido descarnados hacía tiempo cuando se depositaron (Hughes 1986, 21; Bonnechere 1993b, 28)<sup>6</sup>, lo cual, sin embargo, no demuestra que no hubiesen sido sacrificados, sólo que, en todo caso, no lo hicieron allí. También defienden que las incisiones de los huesos, analizadas por antropólogos y arqueólogos, parece que no corresponden con un contexto de antropofagia (Bonnechere 1993b, 30).

Aparte de los ejemplos cretenses, existen otros en Chipre y Grecia que comparten un escenario similar: esqueletos hallados en *dromoi* o en habitaciones en posición extraña y en contextos poco claros, interpretados en ocasiones como inmoluciones de siervos con sus señores difuntos, así como restos de huesos humanos mezclados con otros restos de sacrificio, por ejemplo, en el *Artemision* de Éfeso (Bammer 1998, 40). Ninguno de los ejemplos es claro, pero hay que tener en cuenta que se les ha sometido a más análisis y contraanálisis que a la gran mayoría de los datos arqueológicos, llevados por las implicaciones morales del problema. Si en vez de restos humanos se hubiesen hallado huesos animales en Yuktas o en la necrópolis de Castros, en Chipre<sup>7</sup>, es muy poco probable que se hubiese puesto en entredicho el carácter sacrificial del yacimiento.

Creo que es posible dejar atrás el estéril debate entre la «veracidad» y la «irrealidad» de los sacrificios humanos. Como criticaba Bonnechere a Hughes 1994, 10, preguntarse por la veracidad de los sacrificios conduce al examen, una por una, de todas las fuentes para juzgar si creemos o no lo que cuentan, reduciendo el proceso a considerar el grado de confianza que nos merece una fuente, un proceso fuertemente personal. Es preferible estudiar la función que tuvo el sacrificio humano en el pensamiento y la civilización griegas, como valor y/o como contravalor. Mientras que Hughes puso el acento en la historicidad, él lo pone en el sentido. Su punto de

<sup>6</sup> Hughes 1986, 21, considera que los huesos estaban siendo preparados para la inhumación, de ahí el almacenamiento, mientras que Bonnechere 1994, 29, considera que pertenecían a un contexto funerario similar al del cementerio de Manika, en Eubea.

<sup>7</sup> En la tumba 422 de la necrópolis de Castros, en Chipre, se encontraron restos de cerámica y algunos esqueletos recubiertos por una capa de tierra del Chipriogeométrico I. La tumba fue reutilizada en el Chipriogeométrico III. La posición de los cuerpos, algunos parcialmente mutilados, y el modo en el que parece que murieron (uno de los cadáveres está atado de pies y manos) ha llevado a algunos historiadores reacios a admitir el sacrificio humano a aceptar que, en este caso, debió haber algún tipo de muerte sacrificial (Hughes 1986, 25), mientras que otros continúan negándolo (Bonnechere 1993b, 35-37).

partida, más acorde con mis planteamientos, es la que pretendo seguir en este análisis, con el que intento reflexionar sobre un sacrificio concreto, el del Monte Liceo, preguntándome por la razón que llevó a los parrasios a necesitar construir una realidad en la que era necesario incluir el sacrificio humano<sup>8</sup>.

La primera mención explícita a sacrificios humanos en el Liceo es bastante tardía. Platón en la *República* se refiere a la «fábula (μῦθος) del tiempo de Zeus Liceo en Arcadia», según la cual «quien ha probado entrañas humanas mezcladas con las de otras víctimas, necesariamente se convierte en lobo»<sup>9</sup>. La palabra que utiliza Platón para calificar esta historia es la de *mythos*, lo que ha supuesto para algunos la prueba evidente de que Platón mismo no creía que los sacrificios del Liceo fueran otra cosa que leyenda<sup>10</sup>. Aparte de hablar del sacrificio humano, este texto de Platón introduce otro concepto aún más “aberrante” para la mentalidad griega: el canibalismo. Los participantes en el rito del Zeus *Lykaios* no sólo matan a un semejante sino que, además, se lo comen. Mientras que el sacrificio humano es más que frecuente en las fuentes, el canibalismo no lo es tanto, aunque tampoco carecemos de ejemplos similares como los de Tereo, que devora, sin saberlo, a su hijo Itis<sup>11</sup> o Tántalo, el rey eleo al que se asocia la fundación de los Juegos Olímpicos y que sacrificó a su propio hijo, Pélope, a los dioses. En este caso el canibalismo también afecta a los dioses, puesto que Deméter se comió el hombro del niño antes de que Zeus interrumpiera la atrocidad, resucitara a Pélope y le sustituyera el hombro devorado por una prótesis de marfil<sup>12</sup>.

Las siguientes referencias hablan de los sacrificios del Liceo como algo contemporáneo a ellas. El *Minos* pseudoplatónico se indigna ante el hecho de que aquellos que se llaman a sí mismos griegos practiquen tales aberraciones, propias de bárbaros<sup>13</sup>, y Teofrasto, en un fragmento conservado por Porfirio, los compara con los sacrificios cartagineses<sup>14</sup>. Como ambas utilizan la imagen cartaginesa para definir lo que ocurría en el Liceo se ha propuesto que una copiara a la otra y que la fuente de ambas fuera la *República*. La función del rumor es muy importante cuando de expandir noticias terribles se trata. Pausanias, por ejemplo, comenta, un tanto ambiguamente, que sobre el altar de Zeus Liceo se continuaban realizando sacrificios y añade que «no era agradable para mí preguntar indiscretamente sobre este sacrificio.

<sup>8</sup> A pesar del escepticismo con que se observan las prácticas de sacrificios humanos, no son pocos los historiadores y estudiosos que han creído en la “realidad” de los sacrificios del Liceo. Valga como muestra: Bodson 1978, 129; Bonnechere 1998, 193; Cook 1914, vol. I, 70-81; Gernet 1980, 136-150; Jeanmaire 1939, 562; Jost 1985, 98-100 y 2002; Piccaluga 1968, 52-64, Schwenn 1931, 948-956, etc.

<sup>9</sup> Plat. *Rep.* 565 D.

<sup>10</sup> Hughes 1986, 191, por el contrario, defiende que no hay razones suficientes para asegurar que el uso de *mythos* por Platón en este contexto signifique necesariamente que el autor dudaba de la veracidad de lo que narraba. Sócrates se limita a declarar que le parece poco probable que los hombres se transformaran en lobos, pero no hace extensiva tal duda al sacrificio en sí.

<sup>11</sup> Ov. *Met.* VI.

<sup>12</sup> Eur. *Itig. Táur.* 366-388; Non. *D.* XVIII 25-35.

<sup>13</sup> Pse. Plat. *Min.* 315 C.

<sup>14</sup> Porf. *De abst.* II 27, 2.

Sea como es y como lo fue desde el principio»<sup>15</sup>. No obstante, es probable que Pausanias no llegara a presenciar nada, puesto que para el s. II d. C. el Liceo había perdido la mayor parte de su peso cultural.

Las fuentes están plagadas de referencias en las que los sacrificios humanos son directamente ordenados por la divinidad como única fórmula de que los humanos paguen la afrenta que se les ha ocasionado y libren al pueblo de una desgracia tan terrible (λοιμός) que sería capaz de acabar con toda la comunidad<sup>16</sup>. Ante una amenaza tan extrema, se entrega al dios lo más valioso, una vida humana, para intentar evitar la pérdida de todas.

Jugamos aquí con una ambigüedad característica del pensamiento religioso. Los dioses detestan los sacrificios humanos y, cuando los hombres se los ofrendan, como fue el caso de Licaón, los dioses se encolerizan y castigan al sacrilego. Sin embargo, en momentos de furia son esos mismos dioses los que exigen sangre para aplacarse y los hombres, que por principio reaccionan contra la idea de matar a un ser humano, corren presurosos a ofrendarle uno a sus deidades, entendiendo la muerte en el altar no como un asesinato, sino como un trámite religioso. Es el caso, por ejemplo, de Córeso, a quien el oráculo de Dodona indicó que sacrificara a su amada Calíroo o alguna víctima dispuesta a ello a Dioniso, que exigía tamaña ofrenda para aplacar su cólera<sup>17</sup>. Por su parte, aunque no medie una petición divina, lo primero que hacen Diomedes y Ulises después de haber asesinado al traidor Dolón es ofrecerle a la diosa Atenea su manto de lobo, su arco y su zamarra, pensando que de ese modo la agradaban<sup>18</sup>; incluso los héroes como Aquiles se arrojan el derecho de exigirles a los hombres sacrificios de sangre<sup>19</sup>.

La expulsión de la víctima propiciatoria para apaciguar a los dioses e intentar solucionar los desastres en una época de estrés, hambrunas, guerras o plagas es uno de los rituales tipo del mundo antiguo. Esta víctima suele ser un animal, aunque en Grecia no es raro que los *pharmakoi*<sup>20</sup> sean seres humanos e incluso que, en ocasiones, al menos en el mito, su expulsión sea definitiva, pues se les sacrificaba a los dioses (Bonnechere 1994, 293). La evidencia más completa y antigua sobre el sacrificio humano del *pharmakós* procede del relato de Hiponacte de Colofón, de mediados del s. VI<sup>21</sup>, en el que relaciona el sacrificio de víctimas humanas propiciatorias con las Targelias, una fiesta típica de los jonios. La víctima, después de ser alimentada con queso, pan de cebada e higos secos<sup>22</sup>, era perseguida y golpeada en los genitales con

<sup>15</sup> Paus. VIII 38, 7.

<sup>16</sup> Licur. *Leocr.* 99; Plut. *Mor.* 163 A-C.

<sup>17</sup> Paus. VII 21, 1-5.

<sup>18</sup> Hom. *Il.* X 460-464.

<sup>19</sup> Eur. *Hec.* 107-109.

<sup>20</sup> La etimología del término *pharmakós* es dudosa: se supone que procedería de *pharmakón*, a la vez veneno y remedio o también filtro mágico (Bonnechere 1994, 302).

<sup>21</sup> Hiponax frg. 5-11.

<sup>22</sup> Dado que su misión era salvar a la comunidad entregando para ello su vida, el *pharmakós* era tratado con todos los honores, como vemos también en Masalia o Abdera (Bremmer 1983, 305-306).

escilas (una planta a la que se le suponían poderes mágicos y apotropaicos<sup>23</sup>) y otras plantas “salvajes”, para acabar finalmente siendo quemada viva con madera “salvaje”<sup>24</sup> y sus cenizas arrojadas al mar. De este modo, cargaba con los pecados de todos y, con su muerte, la comunidad quedaba purificada. Las Targelias, celebradas en Atenas entre el 6 y el 7 del mes Targelión como forma de celebrar el año nuevo y el comienzo de la primavera, tenían como base la purificación de la ciudad (y también la potenciación de su fertilidad) con el patrocinio de Apolo (Simon 1983, 76-79). De ellas también se dice que eran el momento en el que se expulsaba a dos *pharmakoi*, uno para las mujeres y otro para los hombres, de extracción baja<sup>25</sup>, ambos con higos atados al cuello<sup>26</sup>.

Estrabón, por su parte, narra cómo en el pasado los habitantes de Léucade seguían un antiguo ritual dedicado a Apolo por el que arrojaban desde un promontorio, como víctima expiatoria y apotropaica, a un hombre condenado por la justicia. La caída no tenía por qué ser mortal y, de hecho, para amortiguarla se le rodeaba de una “armadura” de plumas. Si no moría en el salto, una barca le recogía y transportaba fuera de las fronteras, pues lo importante es que los males que portaba salieran de la comunidad y esta se viera libre de manchas<sup>27</sup>. La expulsión de un miembro de la comunidad reforzaba, por tanto, la unión del resto y era el punto álgido del rito. Muriese físicamente o no, el *pharmakós*, al ser expulsado, estaba muerto para la comunidad y, por tanto, el sacrificio tenía entidad y significado o, lo que es lo mismo, existencia<sup>28</sup>.

En ocasiones los dioses se mantienen al margen del sacrificio, aunque lo reciben, una vez les es ofrecido, gustosos. Es el caso, por ejemplo, de los sacrificios de prisioneros de guerra, un tipo común de sacrificio sangriento pre-batalla que entra

<sup>23</sup> Suda v. Σκίλλα. Aristóteles (*HN* 522 A) recoge una curiosa práctica de los pastores de la región de Oeta. Cuando las cabras no eran fecundadas, les frotaban las mamas con escilas. El contacto es doloroso y el animal sangraba, pero después producía una leche de igual calidad que la de las cabras apareadas.

<sup>24</sup> La insistencia en el lado salvaje de la naturaleza, que es el que participa en el ritual, es significativo de la esfera religiosa a la que pertenece, así como de la actitud del narrador.

<sup>25</sup> En los rituales que se presentan como históricos las víctimas solían ser de extracción baja, esclavos, presos o personas con deficiencias físicas, como vemos en Strb. X 2, 9; Aristof. *Cab.* 1121-1140. No obstante, a un nivel mítico también se habla de mujeres jóvenes (Paus. IX 17, 1) e incluso de reyes (Ferécides *FGrHist* 3 F 154; Helánico *FGrHist* 323a F 23). Por unas u otras razones, se trata siempre de personajes situados en los márgenes de la comunidad (Bremmer 1983, 303).

<sup>26</sup> Harpocr. v. φαρμακός. Otro ritual jonio situado en un tiempo mítico es descrito por Istros *FGrHist* 334 F 50: Aquiles y sus compañeros lapidaron a un hombre llamado precisamente Pharmakos por robar las copas sagradas de Apolo.

<sup>27</sup> Strb. X 2, 9; Eli. *HN* XI 8.

<sup>28</sup> Una relación interesante entre el *pharmakós* y los lobos es sugerida por Gernet 1980, 150 basándose en la leyenda del héroe de Temesa. Este héroe/villano vestía una piel de lobo. Acabó siendo lapidado y la lapidación es uno de los modos frecuentes de acabar con los *pharmakoi*. Además, el héroe terminó lanzándose al mar, de donde había venido, para escapar del castigo. El agua le alejaba de la comunidad, llevándose las miasmas, como el caso del chivo expiatorio de Léucade. Sobre la dimensión política y mítica del héroe de Temesa y su papel en el imaginario de Sibaris, Crotona y la Lócride ver Domínguez Monedero 1989.

dentro del tipo denominado τὰ σφάγια (sacrificios en los que la víctima es destruida, no consumida, dedicados generalmente a deidades ctónicas, héroes o muertos o como acto purificador). Se caracterizan, generalmente, por el tipo de oficiante, que no suele ser un sacerdote sino un vidente; por la carencia, con alguna notable excepción, de receptor divino; por la importancia concedida a la sangre de la víctima, que se recogía, en detrimento de la carne, que no se consumía, y por su finalidad, que era obtener un presagio favorable para la batalla, bien fuera por la consistencia de la sangre de la víctima o por la intensidad del fuego en el que se quemaba la bilis y la sangre (Henrichs 1981, 213).

Cuando Temístocles estaba preparado para ofrendar a los dioses antes de la batalla de Salamina, un signo celeste mostró al adivino Eufrántides que Dioniso Omadios<sup>29</sup> agradecería el sacrificio de los hijos de Sándace, hermana del rey persa, y Artauctes<sup>30</sup>. Las víctimas (humanas) demandadas por Eufrántides, por ejemplo, duplican el proceso ritual de los σφάγια. Mientras que la sustitución de las víctimas humanas por animales era un patrón establecido en el mito griego (el mito de Ifigenia es paradigmático), lo contrario es anormal y carece prácticamente de paralelos míticos si exceptuamos el caso de Neoptólemo en Delfos (Henrichs 1981, 213-214). La personalidad del dios que acaba recibiendo este sacrificio, el Dioniso «que come carne cruda», encaja con la “bestialidad” del sacrificio<sup>31</sup>. Es un Dioniso alejado del mundo cívico, sumergido en un mundo salvaje que no cocina la carne. De la misma forma, la otra deidad relacionada con sacrificios en el campo de batalla, la Ártemis Agrótera, a la que los espartanos del período clásico sacrificaban jóvenes cabras antes de la batalla<sup>32</sup>, entra también dentro de la órbita del salvajismo opuesto a las personalidades canónicas de los dioses políados (Henrichs 1981, 219-220).

Para la mentalidad griega, que teóricamente rechazaba el sacrificio humano, sólo los bárbaros lo ofrendaban de forma periódica, institucionalizada y ritualizada, sin atender a las circunstancias extremas que a ellos les empujaban a una decisión tan radical, demostrando así su absoluta falta de civilización y su inferioridad moral<sup>33</sup>. De la misma forma, sólo los bárbaros ofrendaban sacrificios por motivos personales, crueles y sin beneficio alguno para el conjunto ciudadano, como Aetes de Cólquide, que sacrificaba a todos los extranjeros que llegaban a sus tierras<sup>34</sup>. Sin embargo, el

<sup>29</sup> Porfirio vincula al Dioniso Omadios, entroncado con el área cultural de Lesbos, con el sacrificio humano en Quíos (Porfi. *Abst.* II 55, 3).

<sup>30</sup> Plut. *Arist.* IX, 1; *Tem.* XIII, 3.

<sup>31</sup> Sobre los conceptos de crudo y cocido y sus implicaciones culturales es indispensable consultar los títulos de Lévi- Strauss 1978 y Detienne 1979.

<sup>32</sup> Jen. *Hel.* IV 2, 20.

<sup>33</sup> Pse-Plat. *Minos* 315 C; Hdt. IV 103. Los escritores cristianos harán otro tanto con los paganos, acusándoles continuamente de sacrificios humanos para demostrar su bajeza y ruindad (Clem. Alej. *Protr.* III 42; Euseb. *Prep. evang.* IV 16, 12).

<sup>34</sup> Diod. IV 47, 2. Un sacrificio humano griego (concretamente el de un niño) a medio camino entre la “barbarie” orgiástica de los “bárbaros” y “paganos” y la esfera ritual de los misterios y/o las iniciaciones es el que se describe en la novela de Loliano, *Phoinikika* (Jones 1980; Winkler 1980).



sacrificio del griego Licaón cumple ambas pruebas de barbarie. Por un lado, la continuidad del sacrificio a través de una fiesta periódica, uno de los elementos más característicos de los cultos del Liceo que llevó a M. Jost 1985, 263, a calificar estos ritos como un *unicum* cuyos únicos paralelos relativos se encontrarían en la fiesta de las Cronia en Rodas, donde se sacrificaba un reo sobre el altar de Ártemis Aristobule, y en Chipre, en el culto al Zeus de Salamina. Por otro lado, el sacrificio fue motivado por una decisión personal de Licaón, ajena a la comunidad. No obstante, las fuentes lo tratan con cierta complacencia.

Diversos autores hablan del sacrificio de Licaón como un sacrilegio horrendo, pero emplean las palabras comunes para referirse al sacrificio tipo (θύειν<sup>35</sup>, σφάττειν<sup>36</sup>, σφαγιάζεσθαι<sup>37</sup>). Licaón sabe muy bien cómo realizar el sacrificio y, con esa práctica, demuestra su habitual piedad, su reverencia por el poder de los dioses (Detienne 1977, 211). El propio Pausanias, a pesar de referirnos el sacrilegio, no desprecia a Licaón como un rey indigno ni remarca sus defectos, como sí hace con los reyes de Trapezunte<sup>38</sup>. Apolodoro, por su parte, disculpa a Licaón derivando la decisión del sacrificio hacia su hijo mayor, Ménalo. Además, el acto de Licaón, aunque se tache de sacrilego, se constituye como el inicio de un rito y, por lo tanto, como algo grato a los dioses, digno de preservarse en el tiempo aunque sea en forma de recuerdo (Piccaluga 1968, 43).

Walter Burkert, sugiere que quizá el sacrificio y el canibalismo en el Liceo no fueron físicamente reales, pero sí imaginariamente reales; es decir, que los jóvenes de la comunidad, instruidos desde niños en unas creencias específicas y ansiosos por el ritual en el que iban a participar, por esa nueva vida que iba a sustituir a la vieja, creyeran realmente, como les habían enseñado, que lo que comían era carne humana, carne hermanada con la suya (Burkert 1983, 90). ¿Cuál era la víctima?<sup>39</sup>. El mito difiere en este aspecto dependiendo de los autores que nos los transmiten. Mientras Apolodoro y Pausanias hablan de un niño<sup>40</sup>, Servio lo hace de un huésped de Licaón<sup>41</sup> y Ovidio de un moloso<sup>42</sup>. Generalmente, los mitos del sacrificio humano presentan a víctimas preciadas, jóvenes (variando el sexo) o incluso niños, muy queridos por sus padres y por una sociedad que ve en ellos a sus descendientes<sup>43</sup>.

<sup>35</sup> Paus. VIII 2, 3 y 38, 7; *Suda* v. Λυκάων.

<sup>36</sup> Apolod. III 8, 1.

<sup>37</sup> Clem. Alej. *Protr.* II 31.

<sup>38</sup> Paus. IV 17, 2-6 y 22, 7 y VIII 6, 12.

<sup>39</sup> Ov. *Met.* I 226-227.

<sup>40</sup> Paus. VIII 2, 3. Non. D. XVIII 21 especifica que el niño era Níctimo, hijo de Licaón; Higin. *Astr.* II 4 dice que era el mismísimo Arcas y un escolio a Pind. *Ol.* IX 78 convierte a Azán, hijo de Licaón, en el sacrificado.

<sup>41</sup> Serv. *Comm. Virg. En.* I 731.

<sup>42</sup> Ov. *Met.* I 226-227.

<sup>43</sup> Istros se refiere al sacrificio de niños a Cronos en Creta (*FGrHist* 334 F 48) y Licofrón da a Palemón el epíteto de Brephoktonos o “asesino de recién nacidos” (Licof. *Alex.* 229).

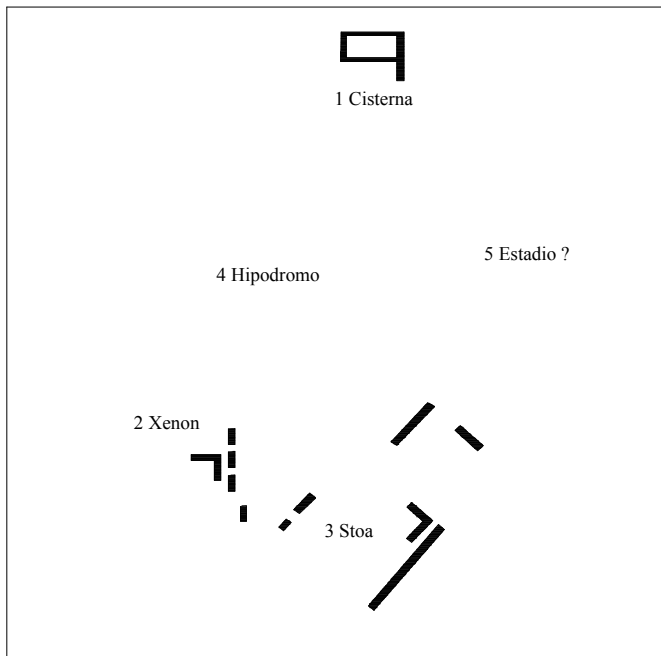
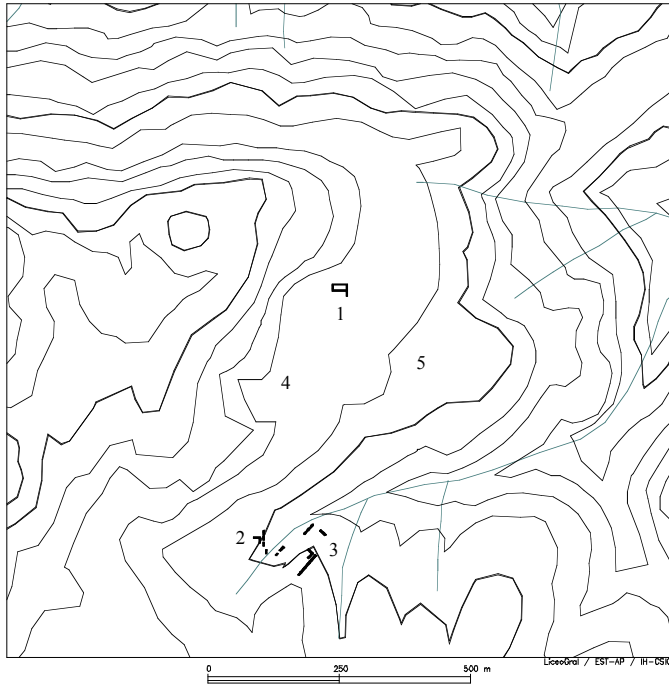


Fig. 1. Área sacra del Monte Liceo.

Además, las víctimas debían ser hermosas y de buena cuna, sin defecto, como los animales sacrificados (Georgoudi 1999, 71-74).

El miedo es un poderoso aliado de la religión y la creación de una atmósfera adecuada, una atmósfera terrible, casi irrespirable de tan pesada, conduce a la cohesión del grupo, a la fijación de la tradición y la costumbre, y consigue que los participantes en el rito y sus familias se sientan en el centro de algo importante que los atañe directamente y con cuyos fundamentos se sienten implicados (Burkert 1979, 51; Bonnechere 1994, 173). De hecho, es frecuente que las noticias de sacrificios humanos conecten con grandes juegos atléticos (como lo fueron las *Lykaia*), herederos de los agones propios de los ritos de iniciación (Bonnechere 1994, 165), en los que los participantes ejecutan el rito “en común”, como dice el propio Teofrasto de los rituales del Liceo<sup>44</sup>. El sacrificio es un acto colectivo que realiza toda la comunidad en beneficio de todos los miembros, máxime cuando la situación es tan precaria que se precisa una víctima humana. Al no tratarse de una práctica institucionalizada, toda la comunidad, que disfrutará de sus beneficios, se ve en la obligación de participar en el sacrificio (Bonnechere 1998). La muerte de Polixena refleja muy bien esta idea, puesto que, dado que es algo anormal e ilegal (*ἀνομος*) se somete a votación (*ψήφος*)<sup>45</sup> y es llevado a cabo por el jefe “natural” del pueblo, al que representa, en este caso, Neoptólemo, hijo de Aquiles, jefe de los aqueos<sup>46</sup>. Algo similar ocurre con el sacrificio de Macaria, necesario para salvaguardar el bienestar de Atenas y conducido por Demofonte<sup>47</sup>.

En el Liceo no ahorraron “barbarie” a la hora de adornar su ritual, avejentándolo y dignificándolo al mismo tiempo. Primero, el enclave de la celebración (fig. 1). Una montaña, un lugar peligroso en esencia, vedado en gran parte al entendimiento de los hombres, ya que pertenece a los dioses. Segundo, la seguridad de que un compañero iba a morir para que el resto pudiese crecer, cambiar de vida, madurar. Tercero, el azar, la suerte incierta que depararía el canibalismo para unos, seguido de su correspondiente castigo, la licantropía, y la sociedad ordenada y reglada para los otros, la conciencia de que unos debían sacrificarse por los otros para recordar el momento en el que Licaón trató de invertir los poderes y hacer que los dioses comiesen sangre humana (Halm-Tisserant 1993, 150). Mantener el sacrificio humano vivo era una forma de vivir la tradición y ralentizar el tiempo social al diluirlo en el ritual.

El mito del Liceo, como puede observarse incluso en una lectura rápida, acoge imágenes muy variadas, personajes cargados de simbolismos y escenarios diversos sobre los que dominan algunas ideas bastante complejas por la multiplicidad de significados que encierran. Todo ello merece un análisis cuidadoso pero, dada la breve naturaleza de este trabajo, voy a centrarme en una parte concreta del ritual de sacri-

<sup>44</sup> Porf. *De abst.* II 27, 2.

<sup>45</sup> Eur. *Hec.* 188-190.

<sup>46</sup> Eur. *Hec.* 223-224.

<sup>47</sup> Eur. *Heracli.* 406-409 y 488-491.

ficio humano del Liceo: aquella que relaciona el sacrificio y el canibalismo posterior con la licantropía<sup>48</sup>.

Algunos investigadores sostienen que el Zeus *Lykaios* no es un Zeus lobo (procedente, pues, de la raíz \*λύκος), sino una advocación meteorológica que partiría de la raíz \*λύκη de la que derivan las palabras relacionadas con luz. Quienes aceptan esta hipótesis, defienden que el lobo no es una figura imprescindible en el culto del Zeus del Liceo, sino un elemento secundario. La preponderancia posterior dada al lobo probablemente se debería a una concesión a las creencias populares, que relacionarían falsamente las etimologías e impondrían sobre un culto violento y sangriento las conocidas leyendas de los hombres lobo que circulaban por el mundo antiguo (Cook 1914-1925, vol. I, 63-68 y 255-258; Nilsson 1941, 397-401; Piccaluga 1968, 52-64; Jost 2002, 183).

Concretamente, Cook (1914-1925, vol. I, 63-81) creía que la rama de encina que forma parte del ritual de la fuente Hagno es un elemento central del culto y de toda el área del Liceo, que podría ser un santuario de la encina relacionado con la fecundidad. El sacrificio de Licaón pretendía asegurar la fertilidad pero, en compensación, el Zeus *Lykaios*, como dios de la luz, exigía como víctima al rey responsable de las cosechas y del tiempo, cuya muerte o destierro se simbolizaba a través de la figura de la licantropía. Por su parte, Piccaluga (1968, 68-84, 99-146) defiende que el mito de Licaón gira en torno al agua y se trataría de un mito de creación y reproducción del mundo. El sacrificio acaba con la sequía, de modo que el diluvio no puede considerarse un castigo por la impiedad cometida, sino un reconocimiento divino, casi un premio o, al menos, una oportunidad concedida a los seres humanos, que comienzan su reinado sobre la tierra después de que el diluvio acabe con los seres semi-míticos que la poblaban, encarnados en Licaón, el nexa entre los primeros hombres envueltos en mito (Pelasgo) y los plenamente humanos (Arcas). El lobo, que carece de un papel relevante, se limita a funcionar como alegoría del nacimiento de las especies animales.

La mayoría de los investigadores, sin embargo, a pesar de reconocer que etimológicamente *Lykaios* no procede probablemente de \*λύκος, no dudan de que este Zeus es un dios lobo, puesto que las implicaciones que tiene el lobo en el culto del Liceo son demasiado importantes como para que la relación entre el dios y el animal sea algo secundario (Frazer 1913, 386; Farnell 1977, 42; Gernet 1980, 98), aparte de que, incluso biológicamente hablando, el área del Liceo es un buen hábitat para los lobos (Piccaluga 1968, 56).

No obstante, partiendo del punto común de la importancia del lobo en el culto, existe multitud de teorías. Una teoría simbolista, por ejemplo, convierte al Zeus *Lykaios* en una deidad ctónica que tenía por símbolo al lobo y cuya víctima sacrifi-

---

<sup>48</sup> En Cardete del Olmo 2005, puede encontrarse el análisis cuidado y exhaustivo del que hablo y del que este artículo es un reflejo.



Fig. 2. Altar y temenos del Zeus Lykaios en la cima del monte San Elías (monte Liceo) (Fotografía: M<sup>a</sup> Cruz Cardete del Olmo).

cial representaría al Zeus olímpico, cuyo asesinato y consumo rubricaba el triunfo del Zeus ctónico (Müller 1851, 22-38). Otros mezclan la idea de fecundidad con la del lobo, como Mannhardt (1905, 341-344), para quien las *Lykaia* serían un festival de mediados del verano en el que el lobo sería en realidad el “grano-lobo”, con unos ritos que tendrían por función potenciar el crecimiento del cereal y alejar la infertilidad. Para otros, el lobo era el símbolo del exilio y Zeus *Lykaios* se identificaba con Zeus *Phyxios*, siendo el sacrificio humano un rito propiciatorio para paliar el crimen original de los parrasios (Immerwahr 1891, 22-24).

Por mi parte, creo que estas teorías priman en exceso el componente mitológico del rito y no las implicaciones sociales de las que deriva y por las que se ve influido dicho componente, a las que podemos acercarnos a través del mito. En cambio, otros historiadores han preferido destacar la función comunitaria del mito y del rito y, por ello, encuentro más completas sus hipótesis que, además, son capaces de dar un sentido más pleno a las fuentes con las que contamos. Estos historiadores han visto en los ritos del Liceo una ceremonia de iniciación social. Ya a finales del s. XIX y principios del XX, figuras consagradas de la historia de las religiones y la historia antropológica como Frazer primero y Jeanmaire o Gernet más tarde creyeron percibir en el Liceo algún tipo de sociedad secreta o hermandad de lobos simi-

lar a la de los hombres leopardo africanos o los hombres pantera de África<sup>49</sup> (idea que sigue viva) dejando de lado la teoría psiquiátrica que calificaba la licantrópía como una enfermedad nerviosa (Jeanmaire 1939 55-59; Gernet 1980, 136-150; Frazer 1913, 190; Farnell 1977, 41-42; Burkert 1983, 88-89; Dacosta 1991, 38). Pero fue Walter Burkert (1983, 90-91) quien, a mi juicio, mejor ha explicado y analizado los ritos del Liceo en su contexto social, defendiendo su carácter iniciático como rito de paso necesario para que los adolescentes pudiesen entrar en la edad adulta, al igual que ocurría en las *Krypteia* espartanas<sup>50</sup>. La hipótesis de Burkert esclarece unos ritos que durante siglos se han mantenido cubiertos de misterio romántico y que no son ni más ni menos oscurantistas ni salvajes que otras ceremonias religiosas de las que nos hablan las fuentes.

En la *República*, Platón, por boca de Sócrates, afirma que en los ritos relacionados con el Liceo «quien ha probado entrañas humanas mezcladas con las de otras víctimas, necesariamente se convierte en lobo»<sup>51</sup>. Supuestamente, los jóvenes de la comunidad se reunían una noche en la cima del Liceo (Bonnechere 1994, 168; Burkert 1983, 89; Gernet 1980, 142-143) y consumían la carne sacrificada en su fiesta de iniciación. El entorno era propicio para estas prácticas. La cumbre del monte San Elías alberga el altar de Zeus *Lykaios* y, veinte metros más abajo, el *temenos* dedicado a este dios. Referirnos a la cima del Liceo no es hacerlo a un templo, ni a un santuario, ni siquiera a una construcción, sino simplemente a un espacio reducido, a «un montón de piedras (γῆς χῶμα)»<sup>52</sup> con cierta concentración de huesos de animales pequeños sacrificados y gruesas piedras. Delante del altar se alzaban dos columnas orientadas al este y coronadas por águilas, de cuyas basas se hallaron algunos restos (fig. 2). En cuanto a los restos de sacrificios, nada de huesos humanos, sólo los dos bronceos representando a Zeus *Lykaios*, otros tres de Hermes, datados en el V, y uno de un joven con clámide y pétaso, algunos fragmentos de cerámica, lámparas y tejas, una figurilla de terracota deformada, cuchillos de hierro, pequeños trípodes de bronce e incluso una moneda egineta del s. VI. Todos estos restos se datan entre el s. VI y el IV a. C., aunque el culto se atestigua en otras partes del monte hasta el s. II d. C. (Jost 1985, 180; Lamb 1925-1926, 145; Kourouniotis 1904, 201-203). El mismo Kourouniotis (1904, 168), responsable de la excavación, reconocía que los trabajos fueron superficiales y que, por tanto, la ausencia de restos posteriores al s. IV no refleja probablemente la historia del yacimiento, sino la de las excavaciones.

Una línea de diez basas cuadradas separadas entre sí por espacios de 7 metros conecta el altar con el *temenos*, situado a 20 m. de la cumbre, en una pequeña llanura de 55 x 120 m. conocida como Taverna, cuyos límites están marcados por un

<sup>49</sup> Un caso concreto de este tipo de licantrópía ritual es el de los Naga indios, en cuya sociedad existen individuos capaces de transportar su alma hasta un tigre o un leopardo, animales con una especial posición en la escala de valores de los Naga, convirtiéndose en hombres-leopardo u hombres-tigre (Ovensen 1983).

<sup>50</sup> Plat. *Ley.* 633 B; Plut. *Lic.* XXVIII 2.

<sup>51</sup> Plat. *Rep.* 565 D.

<sup>52</sup> Paus. VIII 38, 7.

alineamiento de piedras. El camino simbólico entre el altar y el *temenos* o *abaton* rubrica la unión de ambos núcleos sacros. Alrededor del *temenos* se hallan fragmentos de columnas dóricas datables en el s. V a. C., época en la que el Liceo comienza ya a convertirse en un núcleo de posibilidades políticas exportables (Cardete 2005, 190-198). Junto a las basas, pedestales para las ofrendas y exvotos en un arco cronológico que abarca desde el s. VII al IV a. C. Muy probablemente esta línea no fue sino parte de una vía procesional que, a modo de cordón umbilical, comunicara los dos puntos especialmente sacros del monte, monumentalizando en época clásica lo que en el pasado había sido sacro simplemente por existir (Jost 1985, 181).

El *abaton* es uno de los recintos sacrosantos del Liceo y por ello sus límites, según cuenta Pausanias<sup>53</sup>, no podían ser traspasados. El castigo para aquellos que incumplieran la prohibición era fatal, sea cual sea la tradición que sigamos. La más antigua se refiere a la pérdida de la sombra<sup>54</sup>, pero no es la única, pues otras fuentes hablan de la muerte en el plazo de un año<sup>55</sup>, la muerte por lapidación<sup>56</sup>, o el destierro en Eléuteras (esta última sólo si la trasgresión del tabú se producía involuntariamente, lo que añade un elemento moral a la sanción<sup>57</sup>). Traspasar los límites del *abaton* suponía ofender al dios, mancillar un espacio impracticable, escogido por la propia deidad para su epifanía<sup>58</sup>; de ahí la ferocidad de los castigos. Quienes son incapaces de reconocer los límites de lo sacro no pertenecen a la comunidad, puesto que la comunidad se define por el común acatamiento de las normas. Quienes incumplen las leyes impuestas por los mismos dioses, esas leyes no escritas, rubricadas por la tradición y sólo por la tradición modificables, demuestran que no se preocupan por el bienestar del conjunto y, por tanto, no merecen pertenecer al grupo. Las leyes divinas funcionan a modo de metáfora de las humanas y tanto en unas como en otras el rebelde es siempre un impío.

El espacio del *abaton* no está destinado, por tanto, a los sacrificios. No obstante, se han encontrado en él unos pocos objetos: una anilla de hierro y un vaso de bronce del s. V a. C. con una dedicatoria a Zeus y Atenea, así como dos estatuillas de bronce. Una de las estatuillas, procedente al parecer de un taller arcadio, representa a Hermes y se fecha en el s. V a. C.; la otra, posiblemente obra de un taller argivo, representa a un joven desnudo y se data a fines del s. V o principios del IV a.C. (Kourouniotis 1904, 203-209).

Es posible, dada la existencia de estos exvotos, que en determinados momentos estuviese permitida la entrada en el *abaton* de algún elegido o de los sacerdotes del

<sup>53</sup> Paus. VIII 38, 5.

<sup>54</sup> Plb. XVI 12, 7-10, citando a Teopompo; Plut. *Cuest. Grie.* XXXIX; Paus. VIII 38, 5.

<sup>55</sup> Paus. VIII 38, 5.

<sup>56</sup> Plut. *Cuest. Grie.* XXXIX.

<sup>57</sup> Plut. *Cuest. Grie.* XXXIX.

<sup>58</sup> Los orígenes del tabú son desconocidos, aunque se ha propuesto que tal vez un rayo caído allí sacralizara el lugar para los antiguos (Borgeaud 1979, 59), ya que un rayo fue el instrumento elegido por Zeus para destruir a Licaón y a sus hijos.

recinto con objeto de honrar al dios mediante ofrendas. Esto no implica, como se ha sugerido (Burkert 1983, 91), que los castigos por violar el *abaton* se relacionen con los sacrificios humanos rituales que las fuentes dicen se practicaban en la cima. Mientras que el sacrificio es un regalo que se entrega al dios, un presente valioso y apreciado (intrínsecamente precioso en este caso, puesto que se trata de vidas humanas, de individuos que forman parte de la comunidad) que se le ofrenda a la deidad dentro de un contexto ritual preciso, aquellos muertos por penetrar en el *abaton* son el resultado del castigo aparejado a un acto sacrílego. La víctima sacrificial no es un condenado, ni un reo, sino que se entrega gustosa al dios. Al menos, así ocurre en el caso de las víctimas animales, que deben “dar su consentimiento” para la ceremonia, de ahí que los instrumentos que evocan la sangre y la muerte, como los cuchillos, sean invisibles y que en la iconografía no suela aparecer el momento exacto del “asesinato” (Vernant 1981, 7). Por ejemplo, en el altar de Zeus Polieo en Atenas se sacrificaban bueyes al dios. El acto era considerado, en cierta forma, “criminal”, pues se le arrebatava la vida a un animal noble y, por lo tanto, merecía un castigo. La “treta” para desviar el castigo del hombre era hacerlo recaer sobre el hacha que asestaba el golpe definitivo y, por lo tanto, era culpable de asesinato (Parke 1977, 162-169; Vidal-Naquet 1983, 21)<sup>59</sup>.

No tenemos datos concretos de cuándo se celebraba la fiesta, de modo que se ha recurrido a paralelos antropológicos y culturales para identificar el período en el que la comunidad honraba al Zeus *Lykaios* que, en general, se circunscribe a la época primaveral o pre-primaveral. Hay quienes han supuesto que sería a finales de abril, puesto que las iniciaciones tribales solían comenzar a principios de la primavera y, en una evolución paralela a la germinación y maduración de las cosechas, terminaban antes de la cosecha y la vendimia, de modo que los adolescentes, maduros a partir del momento de su iniciación, estaban listos para entrar en la comunidad de los adultos. Se celebraba así, en una misma fiesta, la renovación del año, de la fertilidad y de la comunidad (Bonnechere 1994, 169).

Siguiendo la información que ofrece Jenofonte sobre la celebración de la fiesta por parte del contingente arcadio dirigido por Jenias que participó en la *Anábasis*<sup>60</sup>, se ha propuesto que las *Lykaia* tuvieran lugar entre principios de marzo y mayo (Piccaluga 1968, 22) o concretamente en abril, alrededor del día 20 (Jost 1985, 268; Fougères 1904, 1433). Por su parte, las Lupercales, que en la mentalidad greco-romana tenían su origen en las *Lykaia* parrasias, se celebraban en febrero<sup>61</sup>, al igual que otras fiestas de carácter purificador y propiciatorio o anticipatorio de la primavera como las Antesterias o las Dionisiacas políadas (Burkert 1985, 237-242; Simon 1983, 92-104)<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> Paus. I 24, 4 y 28, 10.

<sup>60</sup> Jen. Anab. I 2,10.

<sup>61</sup> Gernet (1980, 139-140) considera que los Lupercos latinos también formarían una cofradía de lobos.

<sup>62</sup> Plut. Rom. XXI, 4-5.



En cuanto a la periodicidad de la fiesta, también existen multitud de incógnitas. Dado que los arcadios de la *Anábasis* hacen un alto para celebrar la fiesta, podría pensarse en una periodicidad anual, aunque también es posible que, simplemente, el año de la campaña coincidiera con aquel en el que se celebraba la fiesta. También es posible que fueran quinquenales, como muchas otras fiestas griegas (Jost 1985, 268) o que se celebraran cada 9 años, si es que la cifra ritual que marca la licantropía tiene una materialización concreta en el culto, pero nada puede defenderse con cierta exactitud.

Aquellos que no ingerían carne humana entraban a formar parte de la comunidad (Burkert 1983, 89-90), pudiendo regresar a sus aldeas convertidos en segmentos del cordón umbilical que unía a los antepasados con la vida. Pero para que ellos regresaran era necesario que otros se internaran en el lado salvaje, en el estadio primitivo en el que sus antepasados habían entrado en contacto con el Zeus *Lykaios*, el dios de la montaña que se cobraba su protección tanto en las víctimas muertas como en las vivas, pues la civilización comienza y termina en el límite de la barbarie. El punto fijo, el eje axial inamovible de los parrasios se convertía, por unas horas, en el espacio apropiado para el cambio. La unión de los contrarios es otro de los elementos del paisaje del Liceo: el movimiento y el estatismo; lo salvaje y lo cívico; Zeus y Pan; el lobo y la cabra; la muerte y la vida.

Diez años después de haberse convertido en lobos, los jóvenes antropófagos del Liceo regresaban a su estado humano, siempre y cuando se hubiesen abstenido durante este tiempo de probar nuevamente la carne humana<sup>63</sup>. Si, a pesar de su condición animal, respetaban el tabú, recuperaban su lugar en la comunidad tras un período de purga que los había fortalecido. Famoso es el caso del atleta Damarcos que, después de vivir como un lobo durante nueve años, ganó unos Juegos Olímpicos. Pausanias arremete contra la credulidad popular (esa misma de la que tantas veces se le ha acusado a él), que concebía, no sólo posibles, sino incluso reales lo que no eran sino “cuentos de viejas”. Razona el Periegeta que, de ser verdad la leyenda, la estatua de Damarcos en Olimpia hubiese hecho mención al suceso, tan extraño como para grabarlo en piedra. Sin embargo, la inscripción de la estatua tan sólo lo reconoce como un arcadio de Parrasia<sup>64</sup>.

Otro caso similar nos cuenta Plinio. Según él, Escopas, biógrafo de los vencedores olímpicos, reproduce la historia de Demenato de Parrasia quien, tras comer carne humana, se transforma en lobo para, diez años después, recuperar su forma humana, regresar a su entrenamiento y conseguir un premio en pugilato<sup>65</sup>. No tenemos ninguna constancia más de este Demenato y la figura de Escopas tampoco es muy clara, aunque sabemos que es anterior a Varrón, el cual es tenido por la fuente principal de Plinio (Jost 1985, 259).

<sup>63</sup> Paus. VIII 2, 6.

<sup>64</sup> Paus. VI 8, 2; Hyde 1903, 28 y Moretti 1957, 112.

<sup>65</sup> Plin. HN VIII 34, 82.

Justo antes de contar la historia de Demenato, Plinio se detiene en otro mito licántropo arcadio. Según él, Euantes, historiador de época helenística, narraba en su obra cómo los arcadios creían y transmitían la historia de un tal Antos que se convirtió en lobo tras haber dejado sus ropas colgadas de un roble (el “árbol nacional” arcadio) y haber atravesado a nado un estanque. La desnudez es una imagen directa del regreso a lo originario, a los cuerpos desnudos como los de los animales, al tiempo en el que los hombres no conocían el arte de tejer<sup>66</sup> y tenían que vestirse con pieles o ir desnudos. El agua es otro símbolo del renacimiento. Ambos se relacionan frecuentemente con períodos u actos de iniciación (Buxton 1987, 69-70). Una vez alcanzada una zona desértica (libre de la acción humana y sus restricciones, un espacio propicio para la iniciación ritual), Antos se transformó en lobo y se unió a una manada durante nueve años, al cabo de los cuales volvió a atravesar el estanque, lo que le permitió recuperar su forma humana e, incluso, las mismas ropas que abandonara nueve años atrás<sup>67</sup>.

Los parecidos con los ritos del Liceo son palpables, pero también existen diferencias conceptuales importantes (la licantrópía se asocia a una familia, no a la comunidad que se comunica con el dios a través de ella, y no hay nexo entre la metamorfosis de Antos y sacrificios rituales), aparte de que Plinio en ningún momento menciona al Liceo como escenario o trasfondo mítico de este episodio. Es posible, como señala Jost (1985, 260), que el mito de los Ántidas pueda relacionarse con otras variantes de licantrópía ritual que se encuentran en Arcadia, como por ejemplo la leyenda de Licurgo en el área de Tegea, aunque tampoco hay que descartar la hipótesis de Burkert (1983, 88), según el cual el poder de Megalópolis “civilizó” el culto e incluso el mito de la licantrópía del Liceo concentrándola en una sola familia y radicándola en el doblete que del Zeus Liceo se hizo en la ciudad de Megalópolis.

El simbolismo de la licantrópía es muy fuerte: aquél que está fuera de la comunidad no es humano, pues sólo la pertenencia al grupo, a la colectividad regida por unas normas, comparte la esencia que define a los hombres y los separa de las bestias. Por tanto, cuando el hombre infringe el tabú y come carne humana la comunidad lo expulsa y dicha expulsión lo convierte en un animal, pues no pertenece al grupo humano y fuera de dicho grupo no existe la vida civilizada. Al igual que en algunos ritos se castigaba al hacha por “asesinar” a la víctima sacrificial, en el Liceo se expulsa al cazador que lleva hasta las últimas consecuencias el rito de la caza, ingiriendo a su víctima. El destierro sería el castigo para el sacrilegio, destierro que toma la forma metafórica de licantrópía<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Quizá no sea ocioso recordar que el responsable mítico de la introducción del tejido en Arcadia fue precisamente Arcas, nieto de Licaón, hijo de Calisto.

<sup>67</sup> Plin. HN VIII 34, 81.

<sup>68</sup> Esta idea de R. Meuli, expresada en “Griechische Opferbräuche”, *Phyllobolia für P. von der Mühl*, 1946, 276-280, es resumida por Jost 1985, 264.

No obstante, la comunidad necesita de hombres que infrinjan el tabú, ya que regresar al tiempo de Licaón es recuperar por unos instantes la época en la que los hombres invitaban a los dioses al banquete, la época en la que la humanidad compartía mesa con sus dioses y los límites entre la barbarie y la civilización no se habían erigido aún como murallas de prejuicios y temores comunitarios. Por lo tanto, el canibalismo y su más directa consecuencia, la licantrópía, son a la vez un castigo y una distinción especial. Una vez superadas las tentaciones de perderse en el universo salvaje, los lobos que se transforman de nuevo en hombres son capaces de demostrar su valía con creces, pues han sobrevivido a la prueba marcada por el dios<sup>69</sup>.

Los efectos de la naturaleza salvaje no sólo residen en ella, sino que se hacen más peligrosos cuando pasan a formar parte de la esencia de quien una vez perteneció a la comunidad para acabar regresando al seno de la vida sin normas, sin derechos, deberes ni restricciones artificiales. El miedo a los efectos de la naturaleza desatada en los seres humanos expuestos a ella es una reacción instintiva contra el desorden que puede acabar con la sociedad establecida. La licantrópía atemorizaba a los hombres y mujeres de la antigüedad clásica, por eso solían relacionarla con los seres primitivos, con leyendas de tiempos antiguos o de pueblos remotos y bárbaros que no habían alcanzado el estadio superior al que ellos habían llegado<sup>70</sup>. Sin embargo, la licantrópía del Liceo es una prueba de comunión con los dictados de la civilización puesto que, después de un tiempo determinado (la cifra de nueve años seguramente es sólo ritual<sup>71</sup>), la comunidad perdona al lobo y lo acepta de nuevo en su seno, permitiéndole regresar a su estado humano. Es una forma de ganarle terreno a la naturaleza, de demostrar de nuevo el poder sobre ella, pues la comunidad es capaz tanto de expulsar de su seno a sus miembros como de redimirlos y aceptarlos de nuevo, borrando de ellos los efectos de la vida salvaje. Este principio llevó a Jeanmaire (1939, 184 y 500-505)<sup>72</sup> a considerar que las *Lykaia* podían analizarse desde un prisma semejante al de las *Krypteia* espartanas. El joven efebo preparado para ocupar su puesto en la

<sup>69</sup> La dualidad en la forma de entender la licantrópía y de valorar a quienes la padecen o la gozan puede verse también en el caso de los ya mencionados Naga de la India. Convertirse en tigre supone para los Naga adoptar las características de este animal, su fuerza y su astucia en la caza, lo que les confiere un status especial en un sistema social donde la caza tiene una gran relevancia, como la tuvo en Grecia. No obstante, la fuerza y la astucia del tigre también son las características que le convierten en un peligroso enemigo de los humanos y, con él, a quien se le asemeja, en este caso el licántropo. No obstante, la mayoría de los casos de licantrópía de esta sociedad india se circunscriben a los miembros de las clases sociales altas (Ovensen 1983, 16-17). La licantrópía funciona en este caso como un modo de distinción social o marginalidad positiva, lo cual encaja bastante bien con lo poco que conocemos de los ritos del Liceo.

<sup>70</sup> Hdt. IV 105 (sobre las metamorfosis de los neuros, vecinos de los escitas, en lobos); Petronio 62; Virg. Egló. VIII 98.

<sup>71</sup> Burkert (1983, 90-92) cree que la cifra puede ser real. Tomando el caso de Damarcos, sugiere que su expulsión debió de realizarse cuando el joven tenía 16 años y que regresaría a la comunidad con 25. Este período de tiempo corresponde, en Esparta, con el del entrenamiento militar, relacionado con las *Krypteia*.

<sup>72</sup> Jeanmaire (1939, 55-59) sugiere también la posibilidad de que los licántropos no llevaran a cabo el rito para formar parte de la comunidad, sino para entrar en el sacerdocio del Liceo, la supervivencia de una sociedad de hombres lobos.

sociedad adulta se desnudaba y vivía fuera de la comunidad, en contacto con la naturaleza, durante un tiempo, finalizado el cual regresaba con fuerzas renovadas, al igual que los hombres lobos del Liceo.

¿Se expulsaba realmente a los “lobos” o sólo se trataba de un ritual en el que el joven se desprendía de sus ropajes humanos, disfrazándose de lobo, para revestirse de ellos posteriormente? El mito de Dolón, que recoge ya la *Iliada*<sup>73</sup>, se ha interpretado como una referencia a comunidades de hombres lobo que se disfrazaban con las pieles de los animales para practicar sus ritos (Mainoldi 1984,14; Gernet 1980, 136-150; Hughes 1986, 199). Así mismo, los lobos del Liceo guardan cierta semejanza con los ritos del Septerion delfico, que también ha sido interpretado como un rito de paso (Jeanmaire 1939, 387-491; Brelich 1981, 387-483; Gernet 1980, 142-143).

El Septerion, que reproducía simbólicamente la lucha de Apolo con la Pitón, tenía lugar antes de los Juegos Pitios, cada ocho años y durante la noche. Un joven de familia noble se retiraba hasta una cabaña de madera en un lugar conocido como Dolonia. Posteriormente, la cabaña era quemada y se volcaba una mesa, después de lo cual el muchacho huía. Tras un período de vagabundeo el joven era purificado en Tempe y regresaba coronado de laurel a Delfos<sup>74</sup>. Las similitudes entre el Septerion y el Liceo son sugestivas: el período de exilio y la conexión con los juegos atléticos (ambas características de bastantes ritos de paso), la relación del nombre del camino “de exilio” con los lobos, el acto de volcar la mesa, como lo hiciera Zeus ante Licaón, la nocturnidad de los ritos... No obstante, aventurarse a sentenciar con tan pocas evidencias en conexión directa con el Liceo es muy arriesgado.

El terror exagera las reacciones religiosas y el juego con el terror, la morbosidad, las engrandece aún más. La sangre, la mancha, el castigo son conceptos inscritos en el pensamiento religioso y cada religión los expresa de un modo. Los griegos eligieron jugar con la muerte del fiel y con la ira de los dioses. ¿Lo hicieron realmente? Utilizaron los sacrificios humanos para expresar profundas necesidades religiosas, un concepto del orden cósmico, de la renovación y extinción de la vida al que ya no podemos acceder. El Liceo sin sacrificios humanos no sería el mismo paisaje que con ellos. Los parrasios creyeron en esos conceptos en la misma medida que creyeron en sus mitos, contruidos para ser contados y asumidos, para formar parte de su mundo. Por tanto, fueron reales. Sería un error intentar aprehenderlos como propios sin tener en cuenta su contexto.

<sup>73</sup> Hom. Il. X 314-464.

<sup>74</sup> Plut. De def. or. 15, 418 A-C; Cuestio. Grieg. 12, 293 C; Strab. IX 3, 12.

## BIBLIOGRAFÍA

- A. Bammer, "Sanctuaries in the Artemision of Ephesus", *Ancient Greek Cult Practice from the Archaeological Evidence. Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 22-24 October 1993*, ed. R. Hägg, Stockholm, 1998, p. 27-47.
- L. Bodson, 'Iερά Ζῶα Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne, Bruxelles, 1978.
- P. Bonnechere, "La notion d' "acte collectif" dans le sacrifice humain grec", *Phoenix* 52 (1998), pp. 191-215.
- , *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Kernos suppl. 3, Liège, 1994.
- , "Orthia et la flagellation des éphèbes spartiates. Un souvenir chimérique de sacrifice humain", *Kernos* 6 (1993a), pp. 11-22.
- , "Les indices archéologiques du sacrifice humain en question: compléments à une publication récente", *Kernos* 6 (1993b), pp. 23-55.
- P. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, 1979.
- A. Brelich, *Paidés et parthenoi*, Roma, 1981.
- , "Symbol of a symbol", *Myths and Symbols. Studies in honour of Mircea Eliade*, eds. J. M. Kitiwaga y C. H. Long, Chicago, 1969, pp. 195-207.
- J. N. Bremmer, "Scapegoats rituals in Ancient Greece", *HSPH* (1983), pp. 299-320.
- W. Burkert, *Greek religion: archaic and classical*, Oxford, 1985.
- , *Homo Necans: the anthropology of Ancient Greek sacrificial ritual and myth*, Los Angeles, 1983.
- , *Structure and history in Greek archaeology and ritual*, Berkeley, 1979.
- R. G. A. Buxton, "Wolves and werewolves in Greek thought", *Interpretations of Greek mythology*, ed. J. Bremmer, London, 1987, pp. 60-70.
- M Cardete del Olmo, *Paisajes mentales y religiosos: la frontera suroeste arcadia en épocas arcaica y clásica*, Oxford, 2005.
- A. B. Cook, *Zeus. A study in Ancient Religion*, 3 vols., Cambridge, 1914-1925.
- Y. Dacosta, *Initiations et sociétés secrètes dans l'antiquité gréco-romaine*, Paris, 1991.
- M. Detienne con J. P. Vernant (eds.), *The cuisine of sacrifice among the Greeks*, Chicago, 1989.
- , "Violentes Eugénies", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 27 (1979), pp. 109-133.
- , *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977.
- A. Domínguez Monedero, "El héroe de Temesa", *Arys* 1 (1989), pp. 33-50.
- K. Dowden, *Death and the Maiden*, London, 1989.
- R. L. Farnell, *The cult of the Greek states*, 5 vols., New York, 1977.
- G. Fougères, "Lykaia", *DA* (1904), pp. 1432-1437.
- J. G. Frazer, *La rama dorada: magia y religión*, México, 1989.
- , *Pausanias' Description of Greece*, vol. III, London, 1913.

- S. Georgoudi, “A propos du sacrifice humain en Grèce ancienne: remarques critiques”, *Archiv für Religionsgeschichte* 1 (1999), pp. 61-82.
- L. Gernet, *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, 1980.
- M. Halm-Tisserant, *Cannibalisme et immortalité: l'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, Paris, 1993.
- E. Henrichs, “Human sacrifices in Greek religion: three cases studies”, *Le sacrifice dans l'Antiquité. Huit exposés suivis de discussions, Vandoeuvres-Genève 25-30 Août 1980*, eds. O. Reverdin y J. Rudhardt, Vandoeuvres-Genève, 1981, pp. 195-235.
- D. Hughes, “Hero cult, heroic honors, heroic dead: some developments in the Hellenistic and Roman periods”, *Ancient Greek hero cult. Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek cult organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 21-23 April 1995*, ed. R. Hägg, Stockholm, 1999, pp. 167-175.
- , *Human sacrifice in Ancient Greece*, London, 1991.
- , *Human sacrifice in Ancient Greece* (D. Phil. Thesis), Ohio, 1986.
- W. Immerwahr, *Die Kulte und Mythen Arkadiens, vol. I, Die arkadischen Kulte*, Leipzig, 1891.
- H. Jeanmaire, *Coruoi et Courètes: essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, 1939.
- C. P. Jones, “Apuleius' *Metamorphoses* and Lollianus' *Phoinikika*”, *Phoenix* 34 (1980), pp. 243-254.
- M. Jost, “À propos des sacrifices humains dans le sanctuaire de Zeus du mont Lycée”, *Peloponnesian sanctuaries and cults. Proceedings of the Ninth International Seminar on Ancient Greek cult organized by the Swedish Institute at Athens, 11-13 June 1994*, ed. R. Hägg, Stockholm, 2002, pp. 183-186.
- , *Sanctuaries et cultes d'Arcadie*, Paris, 1985.
- K. Kourouniotis, “Ανασκαφή Λυκαίου”, *ArchEph* (1904), pp. 153-215.
- W. Lamb, “Arcadian bronze statuettes”, *BSA* 27 (1925-1926), pp. 133-148.
- C. Lévi-Strauss, *Lo crudo y lo cocido*, México, 1978.
- C. Mainoldi, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*, Paris, 1984.
- W. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte II*, München, 1905.
- H. D. Müller, *Über den Zeus Lykaios*, Göttingen, 1851.
- G. Murray, *The rise of the Greek epic: being a course of lectures delivered at Harvard University*, London, 1934.
- M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion. Bd. 1, Bis auf die Griechische Weltherrschaft*, München, 1941.
- J. Ovensen, “Man or beast? Lycanthropy in the Naga Hills”, *Ethnos* 1-2 (1983), pp. 5-25.
- H. W. Parke, *Festivals of the Athenians*, London, 1977.
- G. Piccaluga, *Lykaon. Un tema mitico*, Roma, 1968.

- O. Reverdin y J. Rudhardt (eds.), *Le sacrifice dans l'Antiquité. Huit exposés suivis de discussions, Vandoeuvres-Genève 25-30 Août 1980*, Vandoeuvres-Genève, 1981.
- F. Schwenn, "Menschenopfer", *RE* 15.1 (1931), col. 948-956.
- E. Simon, *Festivals of Attica. An archaeological commentary*, Wisconsin, 1983.
- L. Steel, "Challenging preconceptions of oriental "barbarity" and Greek "humanity". Human sacrifice in the ancient world", *Time, tradition and society in Greek archaeology. Bridging the "Great Divide"*, ed. N. Spencer, London, 1995, 18-27.
- G. Touchais, "Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1981", *BCH* 106.2 (1982), pp. 525-635.
- , "Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1980", *BCH* 105.2 (1981), pp. 775-889.
- O. Touchefeu-Meynier, "Polyxena", *LIMC* VII (I) y VII (2), Paris, 1994, pp. 433-434 347.
- J. -P. Vernant, "Théorie générale du sacrifice et mis a mort dans la θυσία grecque", *Le sacrifice dans l'Antiquité. Huit exposés suivis de discussions, Vandoeuvres-Genève 25-30 Août 1980*, eds. O. Reverdin y J. Rudhardt, Vandoeuvres-Genève, 1981, pp. 1- 21.
- P. Vidal y P. Naquet, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego: el cazador negro*, Barcelona, 1983.
- S. M. Wall, J. H. Musgrave y P. M. Warren, "Human bones from a late Minoan IB house at Knossos", *ABSA* 81 (1986), pp. 333-388.
- H. B. Walters, "On some black-figured vases recently acquired by the British Museum", *JHS* 18 (1898), pp. 281-301.
- P. M. Warren, "Knossos: Stratigraphical Museum excavations 1978-1982. Part IV", *AR* 34 (1987-1988), pp. 86-104.
- , "Knossos: Stratigraphical Museum excavations 1978-1982. Part III", *AR* 31 (1984-1985), pp. 124-129.
- , "Knossos: Stratigraphical Museum excavations 1978-1982. Part I", *AR* 29 (1982-1983), pp. 63-87.
- , "Excavations at Knossos", *Sanctuaries and cults in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the first international symposium at the Swedish Institute in Athens, 12-13 May, 1980*, eds. R. Hägg y N. Marinatos, Stockholm, 1981, pp. 155-166.
- , "Knossos: Stratigraphical Museum excavations 1978-1980. Part I", *AR* 27 (1980-1981), pp. 73-92.
- U. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen I*, Berlin, 1931.
- J. Winkler, "Lollianos and the Desperadoes", *JHS* 100 (1980), pp. 155-181.