

*El rol de la licantrópía en el contexto de la hechicería clásica**

CARLOS G. WAGNER
Universidad Complutense

I

Uno de los aspectos más sugestivos de la magia y hechicería de cualquier época es aquel de la posesión, que no es sino una forma extrema pero típica de sortilegio sobre las personas¹. Toda posesión implica un cambio de estado y es por ello que la metamorfosis se convierte así en una de las formas de posesión más características y primitiva², y cuando la facultad de transformarse experimenta una especialización «se populariza la creencia en un ser que participa, alternativamente, de dos caracteres de los cuales no se sabe bien cuál es el básico»³. En este sentido, la licantrópía es una de las formas de posesión y metamorfosis comúnmente producida por medio de procedimientos mágicos⁴.

Este tipo de transformación, que implica la adquisición por el sujeto de los rasgos más característicos de la naturaleza del lobo, se encontraba muy difundida entre las creencias populares que caracterizaron la brujería europea medieval⁵. Cabe preguntarse, por tanto, si al igual que otros

* Deseo expresar mi agradecimiento a los profesores y compañeros de departamento D. Plácido, S. Montero y F. Moreno que me proporcionaron alguna información que yo ignoraba y tuvieron la amabilidad de discutir conmigo algunas cuestiones de este trabajo. Deseo aclarar, no obstante, que los juicios en él vertidos son de mi absoluta responsabilidad, así como las posibles deficiencias detectables.

¹ DAREMBERG-SAGLIO, III, 2, p. 1506.

² F. DONOVAN: *Historia de la brujería*, Madrid, 1971, p. 67.

³ J. CARO BAROJA: *Las brujas y su mundo*, Madrid, 1973, p. 58.

⁴ D. S., III, 2, p. 1506.

⁵ M. SUMMERS: *The Werewolf*. Nueva York, 1966; G. ORTALLI: «Natura, storia e mitologia del lupo nel medioevo», *Cultura*, XI, pp. 257-311.

aspectos semejantes que fueron heredados de la Antigüedad ⁶, la licantrópía popularizada durante el Medioevo obedecía a unos orígenes más antiguos vinculados a una vieja tradición clásica. En cualquier caso, el mundo grecolatino y sus aledaños parecen haber participado de tal tipo de creencias, y aunque no abundan entre los antiguos autores referencias a tal forma de encantamiento y metamorfosis, sí son suficientes como para reconstruir un cuadro bastante aproximado.

En el Satiricón coloca Petronio en boca de Nicero, uno de las personajes que acude al banquete de Trimalción, una historia relativa a un licántropo que, a juzgar por el impacto que causa en el público que le escucha, debía responder a una creencia vulgarizada en la época ⁷. Una mente como la de Plinio, que con frecuencia se muestra profundamente escéptica acerca de la magia y sus resultados ⁸, recoge con el mismo espíritu crítico la existencia de una arraigada creencia en la posibilidad de que un hombre pueda llegar a convertirse en un lobo ⁹. Cuenta de igual forma Herodoto que los Escitas y los griegos que habitaban las tierras de aquéllos participaban en la creencia de que los vecinos Neuros se transformaban en lobos al menos una vez al año y por unos pocos días ¹⁰. Alude Virgilio a la facultad de Meris, reputado hechicero, de convertirse en un lobo tantas veces como quisiera y nombra en otra ocasión el poeta a las víctimas de Circe convertidas, entre otros animales, en lobos ¹¹. Ovidio recoge también una alusión a la licantrópía en relación con ciertos hechizos protagonizados por Medea ¹².

Igualmente se encontraba extendida la idea de que aquellos que consumieran restos humanos en el curso de los sacrificios a Zeus *Lykeios* que tenían lugar en su santuario de la Arcadia, quedaban convertidos en lobos ¹³. Tal creencia guarda estrecha relación con el mito de Licaón, rey legendario, hijo de Pelasgo y abuelo de Arcade, héroe epónimo de los arcadios. Según una versión del mismo, Licaón fue convertido en lobo por Zeus como castigo a su impiedad al haber tratado de engañarle ofreciéndole un sacrificio humano encubierto para poner a prueba su divinidad ¹⁴. Parece además que los arcadios se distinguieron a menudo por atribuírseles protagonismo en leyendas semejantes. Otra de ellas

⁶ L.F.A. MAURY: *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*, París, 1877; M. Th. D'ALVERNY: «Survivance de la magie antique», *Antike und Orient im Mittelalter*, Berlín, 1962; P. BROWN: «Socery, Demons and the Rise of Christianity: from Late Antiquity into the Middle Ages», *Religion and Society in the Age of Saint Agustin*, Londres, 1972, pp. 119-146.

⁷ PETRONIO: *Sat.*, 62.

⁸ PLINIO: *N.H.*, XXX, 1.

⁹ PLINIO: *N.H.*, VIII, 80.

¹⁰ HERODOTO: IV, 105.

¹¹ VIRGILIO: *Buc.*, VIII, 97; *Eneid.*, VII, 18.

¹² OVIDIO: *Met.*, VII, 269-271.

¹³ PLATON: *Rep.*, VIII, 16, p. 565 DE; PLINIO *N.H.*, VIII, 82; PAUSANIAS: VIII, 2, 6; VARRON (apud Agustin, *De Civ. Dei*, XVIII, 17).

¹⁴ OVIDIO: *Met.*, I, 218 ss.; PUSANIAS: VIII, 2, 3; HIGINIO: *Fab.*, 176; M. P. NILSSON: *Geschichte der Griechischen Religion*, Munich, 1967, p. 398; G. PICCALUGA: *Lykaon, un tema mitico*, Roma, 1968.

cuenta cómo durante el curso de una ceremonia era elegido mediante sorteo aquel que, tras atravesar nadando cierto estanque, quedaba convertido en lobo viviendo de esta forma entre sus congéneres. Si en el transcurso de nueve años no se alimentaba de carne humana recobraba entonces su antigua figura tras cruzar de nuevo a nado el estanque ¹⁵.

Todas estas creencias descansan sobre un fondo de autenticidad constituido por la pervivencia de antiquísimas supersticiones relativas al culto de una divinidad-lobo. A este respecto, la Arcadia, culturalmente atrasada y de difícil acceso por la propia configuración topográfica, al permanecer al margen de una más rápida e intensa circulación de hombres e ideas, actuó a la manera de «reserva» donde tales supersticiones y creencias se mantuvieron durante mucho tiempo ¹⁶. Ello significa que tras tales pervivencias se esconde la existencia de viejas prácticas propias de una comunidad pastoril en las que la magia desempeña un papel fundamental para ahuyentar al más temido depredador de los rebaños: el lobo. En efecto, la divinidad-lobo *Λυκάων* que habitaba en la cima del Monte Liqueo, en donde posteriormente se habría de ubicar el santuario arcadio a Zeus *Lykeios*, no es más que la personificación de la montaña habitada por los lobos. La instalación de Zeus en la cima del Liqueo, de donde tomará su epíteto, es, por tanto, posterior a aquella de Licaón, personificación sobrenatural de los lobos que habitan el monte; Zeus tomó, por consiguiente, el lugar de éste que quedó reducido al rango de héroe ¹⁷.

Un contenido similar encierran las Lupercalias latinas ¹⁸, cuyo carácter rústico de ceremonias pastoriles se había conservado mejor en Italia que en Grecia ¹⁹. Ya en la Antigüedad las analogías con los ritos arcadios habían sido observadas ²⁰. Así, el equivalente del Monte Liqueo es el Lupercal, la gruta-santuario de Fauno, genio benefactor y fecundo, protector de los ganados que se opone a la voracidad de Caco como en la Arcadia, Pan *Lykeios* se opone a Licaón. Estas fiestas celebradas en Roma el 15 de febrero, mes de los espíritus ²¹, tenían originariamente el sentido de ceremonias mágicas destinadas a proteger los rebaños contra la amenaza de los lobos ²². En un momento aún temprano hubo una fusión

¹⁵ PLINIO: *N.H.*, XIII, 81; VARRON: (apud Agustín, *De Civ. Dei*, XVIII, 17).

¹⁶ F. CARDINI: *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Barcelona, 1982, p. 115.

¹⁷ D. S., III, 2, p. 1436.

¹⁸ DIONISIO DE HALICARNASO: I, 80, 1; OVIDIO: *Fast.*, 2, 19-36, 267-452; PLUTARCO: *Ant.*, 12, *Rom.*, 21, *Ces.*, 61.

¹⁹ D. S., III, 2, p. 1436.

²⁰ VIRGLIO: *Eneid.*, VIII, 343; DIONISIO DE HALICARNASO, I, 32; JUSTINO: XLIII, 16; VARRON: (apud Agustín, *De Civ. Dei*, XVIII, 17).

²¹ D. P. HARMON: «The Public Festivals of Rome», *ANRW*, II, 16, 2, p. 1446; *Niobe: Neue Studien über antike Religion und Humanität*, Zurich, 1949, pp. 136 ss.; F. ALTHEIM: *Römische Religion geschichte*, I, Baden-Baden, 1951, pp. 131 ss.; M. P. NILSSON: «Les Lupercues», *Latomus*, 15, 1956, pp. 133-5.

²² K. KERENYI: «Wolf und Ziege in Lupercalienfeste», *Niobe: Neue Studien über antike Religion und Humanität*, Zurich, 1949, pp. 136 ss.; F. ALTHEIM: *Römische Religionsgeschichte*,

del rito de las Lupercalias con la leyenda de Rómulo, y finalmente la ceremonia se transformó con el paso del tiempo en un rito de fertilidad que atañía a toda la comunidad romana ²³. Pero no es mi interés analizar la evolución de tales prácticas, proceso sobre el que por cierto abunda la literatura científica especializada, sino dilucidar, en la medida de lo posible, si las posteriores supersticiones a que todas estas ceremonias habían dado origen obedecían o no a algo más tangible que las simples fábulas alentadas por la imaginación popular.

Parece, en cualquier caso, que había algo más que viejas leyendas sustentadas en el borroso recuerdo de antiquísimos rituales. Y la licantrópía como manifestación de la magia y la hechicería en el mundo clásico parece haber obedecido a algo más concreto que el sencillo mundo de las supersticiones populares al que la reducía el profesor Nilsson ²⁴. Existió, efectivamente, en la Antigüedad un síndrome que se caracterizaba por la creencia de aquellos que lo padecían de haber quedado transformados en lobos, comportándose como tales. Afortunadamente conservamos el testimonio de médicos antiguos que describen tal síndrome y el característico furor que lo acompañaba ²⁵. Y aunque la licantrópía ha sido clasificada en ocasiones como una dolencia psíquica y estudiada a la luz de las teorías de Jung ²⁶, lo que realmente resulta curioso en la sintomatología de tal afección, es la analogía detectada con los síntomas propios de la intoxicación producida por la ingestión de alcaloides procedentes de la solanáceas ²⁷. No pretendo discutir con ello la probable existencia de alteraciones psicopatológicas en las que el enfermo se comporta a la manera de un licántropo, sino llamar la atención sobre un cúmulo de evidencias que muestran que, por lo general, más que una enfermedad de la mente, la licantrópía obedecía a una alteración momentánea de ésta, provocada voluntariamente mediante un procedimiento adecuado.

Ya desde el Renacimiento se había llamado la atención sobre este hecho. Los espíritus críticos del humanismo científico rechazaron con firmeza la posibilidad de que las brujas y hechiceros pudieran surcar el

I, Baden-Baden, 1951, pp. 131 ss.; M. P. NILSSON: «Les Luperques», *Latomus*, 15, 1956, pp. 133-5

²³ HARMON: *Loc. cit.* (n. 21), pp. 1445-6.

²⁴ NILSSON: *Op. cit.* (n. 14), pp. 397 ss.

²⁵ GALENO: XIX, p. 719; ACIO: VI, 11; PABLO EGITENA: II, 16.

²⁶ R. EISLER: *Man into wolf. An anthropological interpretation of Sadism, Masochism and Lycanthropy*, Londres, 1951.

²⁷ M. J. HARNER: «El rol de las plantas alucinógenas en la brujería europea», *Alucinógenos y chamanismo* (M. J. Harner, ed.), Madrid, 1976, p. 156; según este autor: Los síntomas descritos son muy parecidos a los dados sobre los efectos de la antropina, especialmente la sequedad de garganta y boca, la dificultad de tragar, mucha sed, visión defectuosa y porte tambaleante. También es de interés observar que Hesse (*Narcotics and Drug Addiction*, Nueva York, 1946) observa:

«Una característica de la psicosis de los solanáceos es, además, que la persona intoxicada se imagina que se ha transformado en un animal, y la alucinación se completa con la sensación de que crecen pelos y plumas, debido probablemente a paraestesia principal».

aire a voluntad o metamorfosearse en distintos animales, y atribuyeron juiciosamente tales creencias a los efectos que sobre las mentes de tales sujetos producían los componentes de los unguentos y bebedizos que a tal propósito utilizaban ²⁸. Hoy está suficientemente claro que la brujería medieval y renacentista se servía de las posibilidades contenidas en un amplio repertorio botánico para conseguir sus propósitos y provocar el trance en el curso del cual tenían lugar sus fantásticos delirios ²⁹. Los hombres-lobo medievales pertenecían, en realidad, según todos los indicios, a un tipo de hechiceros que con la ayuda del unguento rico en alcaloides como el antropine o el hyoscyamine, y de una piel o ceñidor del animal, participaban en la alucinación de haberse convertido en fieras, al igual que las brujas creían que realmente eran transportadas al sabbat por los aires para celebrar allí sus encuentros con el Maléfico ³⁰. Y si terminamos por aceptar la existencia de una conexión histórica o cultural entre la licantropía medieval y antigua, nos encontramos entonces ante un argumento de cierta consistencia a favor de la idea de que tal tipo de metamorfosis mágica se planteaba en la Antigüedad en un ámbito similar al observado en siglos posteriores. Pero, como veremos más adelante, se puede llegar a una tal conclusión por otros caminos.

II

Lo que realmente me interesa aclarar es el papel desempeñado por la licantropía en el seno de la hechicería clásica, así como los mecanismos específicos capaces de provocar tal tipo de sortilegio. A este respecto, la relación entre la licantropía y la hechicería antigua es bastante evidente. Como otras formas de metamorfosis, era asociada frecuentemente con los encantamientos de magos y hechiceros. Así, Herodoto, aunque no da fe a tal noticia, califica de magos a los Neuros de los que se decía, como hemos visto, que podían adquirir con facilidad la forma de lobo. Igualmente Virgilio nos presenta a un famoso hechicero capaz de transformarse en lobo a voluntad, y el mismo autor alude en otra acasión a los poderes de la famosa maga Circe. También Ovidio alude a la licantropía en un contexto típicamente hechiceril dominado por la figura de Medea ³¹. No es de extrañar, por tanto, que descubramos cómo la licantropía aparece frecuentemente relacionada con la imagen de Hécate, quien llegó a convertirse en la divinidad que presidía por excelencia las actividades mágicas y las prácticas hechiceriles hasta tal punto que, con el paso del tiempo, las dos más populares hechiceras de la Antigüedad, Circe y Medea, tornáronse hijas suyas ³².

²⁸ HARNER: *Loc. cit.*, pp. 156-9; CARO BAROJA: *Op. cit.* (n. 3), pp. 139 ss.

²⁹ CARO BAROJA: *Op. cit.*, p. 315; CARDINI: *Op. cit.*, (n. 16), p. 80; DONOVAN: *Op. cit.* (n. 2), pp. 52 ss.; HARNER: *Loc. cit.*, pp. 138-160.

³⁰ HARNER: *Loc. cit.*, pp. 138 ss.; cfr. DONOVAN: *Op. cit.*, pp. 54-5 y 66-9.

³¹ Véanse los textos citados en las notas 10, 11 y 12.

³² DIODORO: IV, 45.

De esta forma, se puede observar también la estrecha vinculación existente entre la Luna y la licantropía. La Luna era considerada patrona especial y madre de los magos³³, y como tal presidía las metamorfosis³⁴. Pero Selene, la Luna, no era sino el aspecto celeste de Hécate triforme, señora de los *mysteria* brujescos y de las crisis de melancolía y licantropía³⁵. Hécate poseía asimismo un claro carácter ctónico y de esta forma se relacionaba también con el lobo, cuya forma indicaba frecuentemente la presencia de un espíritu del mundo subterráneo anunciador de la muerte³⁶. Uno de los epítetos más comunes de Hécate era el de Mormo —μορμώ—, que no es sino la forma abreviada de Mormólíce —μορμολύκη—, la Loba Mormo, especie de genio terrorífico que pasaba por ser la nodriza de Aqueronte³⁷. Hécate misma era frecuentemente representada en compañía de perros y lobos y en ocasiones llegaba a adquirir tal aspecto³⁸. Para terminar, una vieja tradición emparentaba a Hécate con Leto, madre de Apolo³⁹, quien como es sabido había adoptado la forma de loba para burlar la persecución de que era objeto por parte de Hera, celosa de sus amoríos con Zeus, y poder alumbrar así a sus dos gemelos. Una versión posterior de la misma llegó incluso a convertir a Hécate en hija de Leto⁴⁰. De esta manera la diosa triforme emparentaba con Apolo, al cual aparece particularmente consagrado el lobo cuya imagen aparecía frecuentemente asociada a la del dios en las monedas, y quien portaba epítetos como *Lykeios* —el lobo— o *Lykogenes* —nacido del lobo—⁴¹. El propio Apolo, según el mito, había adoptado en una ocasión la forma de este animal para unirse con la ninfa Cirene⁴².

Hécate y el lobo pertenecían, por consiguiente, al mismo mundo tenebroso de las moradas subterráneas. A este respecto, resultará interesante recordar que en su análisis e interpretación de las Lupercalias A. K. Michels ha mostrado cómo los Lupercos ejecutaban su carrera ritual en torno al área del Foro y no del Palatino, como generalmente se había supuesto. Pero el Foro era el lugar primitivo de enterramiento y de esta forma las Lupercalias aparecen también vinculadas al mundo de los muertos y de los espíritus⁴³. Ello nos lleva a plantear la relación existente entre la licantropía como una determinada manifestación de la hechicería clásica y el chamanismo primitivo, por más que tal conexión

³³ OVIDIO: *Met.*, XIV, 105.

³⁴ APULEYO: *Met.*, XI, 2.

³⁵ Cfr. CARDINI, *Op. cit.* (n. 16), p. 112.

³⁶ E. ROHDE: *Psyché. Le culte de l'âme chez les grecs et leur croyance a l'immortalité*, París, 1928, pp. 159 n. 1 y 328-9.

³⁷ ROHDE: *Op. cit.*, pp. 609-610.

³⁸ P. GRIMAL: *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, 1982, p. 225 b.

³⁹ HESÍODO: *Teog.*, 409 ss.; APOLODORO: I, 2, 4.

⁴⁰ EURÍPIDES: *Fen.*, 110.

⁴¹ NILSSON: *Op. cit.*, (n. 14), pp. 536 ss.

⁴² SERVIO a Virg., *Eneid.*, IV, 5, 377.

⁴³ A. K. MICHELS: «The Topography and Interpretation of the Lupercalia», *TAPhA.* LXXXIV, 1953, p. 49.

haya sido anteriormente rechazada ⁴⁴. El perro, animal funerario por excelencia, y compañero habitual de Hécate, pertenece de lleno a la simbología chamánica. El propio Apolo se encuentra relacionado con el viejo chamanismo griego a través de personajes como Abaris y Aristeas de Proconeso ⁴⁵. Cabe recordar la estrecha conexión entre Apolo y la leyenda de los Hiperbóreos, pueblo mítico al que los griegos atribuían el conocimiento de todos los secretos de la magia. Una magia que, como en el caso de Abaris, se nos muestra especialmente relacionada con el chamanismo. También los ritos de los Lupercos eran esencialmente mágicos más que religiosos ⁴⁶, e igualmente puede detectarse en ellos una vinculación con el chamanismo. En realidad creo que su origen habría que buscarlo entre los viejos chamanes que combatían con procedimientos mágicos la amenaza que los lobos constituían para la comunidad y que se materializaba en la vida cotidiana en el peligro que sus depredaciones representaban para los rebaños. Al igual que los espíritus protectores de los antepasados y otros espíritus auxiliares y benéficos de los que el chamán adquiere buena parte de su poder son representados por determinados animales como el caballo, el reno, el venado o diversas clases de aves en la ideología chamánica ⁴⁷, la materialización de los espíritus adversos o maléficos suele caracterizarse en grandes reptiles o peligrosos depredadores. Similares así a los hombres-jaguar del entorno nativo americano ⁴⁸, o a los hombres-pantera de ciertas tribus africanas actuales, los Lupercos parecen haber sido en un principio hombres-lobo que cubiertos con la piel de este animal adquirirían de esta forma sus mismas cualidades ⁴⁹. De este modo podían combatir más eficazmente en el mismo plano sobrenatural al demonio responsable de la amenaza que pesaba sobre ellos, ya que el lobo era, al igual que el jaguar o la pantera en otros contextos culturales, encarnación de espíritus y fuerzas malignas que se cernían acechantes sobre el bienestar de la comunidad. Tal debió ser el carácter primitivo de los Lupercos a los que el paso del tiempo

⁴⁴ M. ELIADE: *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, 1982, p. 359. Tal rechazo por parte del eminente estudioso rumano parece proceder de un mal entendimiento de la licantropía a la que desvincula completamente del chamanismo y reduce al mundo de las sociedades secretas iniciáticas.

⁴⁵ ELIADE: *Op. cit.*, pp. 304 ss.

⁴⁶ NILSSON: *Loc. cit.*, (n. 22), p. 134; HARMON: *Loc. cit.* (n. 21), p. 1446.

⁴⁷ H. FINDEISEN: *Schmanentum*, Stuttgart, 1957, pp. 28 ss.

⁴⁸ P. T. FURST: *Alucinógenos y cultura*, México, 1980, pp. 98-100 («Esta identidad cualitativa del chamán y del jaguar se refleja en el hecho de que en varios idiomas indígenas los términos para chamán y jaguar son idénticos o están claramente emparentados»), y 263-4; K. M. KESINGER: «El uso del "Banisteriopsis" entre los cashinawa del Perú», *Alucinógenos y chamanismo* (Harner, ed.), Madrid, 1976, p. 23; M. J. HARNER: «Temas comunes en las experiencias con yagé de los indios de Sudamérica», *Ibid.*, pp. 171 ss. Parece, por tanto, que la identificación del chamán con el depredador procede de las visiones extáticas producidas por la ingestión ritual de alucinógenos. En efecto, «con frecuencia aparecen animales, y un tema común es el cambio de hombres en animales y de animales en hombres»: J. SISHIND: «Visiones y curas entres los sharanahua», *Ibid.*, p. 43.

⁴⁹ HARMON: *Loc. cit.* (n. 21), pp. 1445-6; A. Ernout (ed.): *Plinie l'Ancien. Histoire Naturelle*, vol. VIII, París, 1952, pp. 130-1.

junto con la simultánea evolución de la religión romana terminó por convertir en sacerdotes especializados de un rito de fertilidad en el que la fecundidad del rebaño había sido finalmente sustituida por la fecundidad de la comunidad humana ⁵⁰.

En defensa de este carácter originario me atrevería a aventurar una interpretación que puede parecer ciertamente arriesgada; pero personalmente, la imagen de la gruta Lupercal a la sombra de un árbol sagrado, la Higuera Ruminal, y la fuente que de ella brotaba, no puede sino evocarme con fuerza la entrada al Mundo Subterráneo junto al Arbol Cósmico y el Agua de la Vida, temas comunes en el repertorio simbólico de la cosmología chamánica ⁵¹. No es preciso insistir en que hay una imagen universal de la cueva como lugar de muerte y de renacimiento. Además, toda esta escenografía era situada por la propia tradición romana en una ladera del Palatino, esto es: en el centro de la futura ciudad, lo que puede muy bien responder al carácter de Pilar del Mundo, centro por tanto del Universo chamánico, propio del Arbol Cósmico o Arbol de la Vida, lugar éste en que se comunican, y por consiguiente es posible la entrada, Cieló, Tierra e Infierno ⁵².

Al norte de Roma, sobre el monte Soracte, en territorio falisco, recibió en un tiempo veneración Sorano, divinidad subterránea que posteriormente llegó a identificarse con Dis Pater. Curiosamente su culto corría a cargo de los *Hirpi Sorani* que constituían un colegio de sacerdotes-lobo cuyo ritual se caracterizaba por una danza descalzos sobre un lecho de carbones encendidos ⁵³. Una vez más el lobo aparece asociado al Infierno al tiempo que algunos elementos, como la insensibilidad de los danzantes, evoca la insensibilidad al dolor, sobre todo al producido por el fuego, característica de muchos trances chamánicos. Y la estrecha semejanza que al parecer guardaba este ritual con el de Apolo *Lykeios* sugiere igualmente una conexión con el chamanismo.

Algunos aspectos del mito de Licaón y de los ritos arcadios pueden venir a reforzar el vínculo detectado entre la licantropía clásica y el chamanismo primitivo. Recordemos, en primer lugar, que la víctima humana ofrecida por Licaón a Zeus había sido previamente despedazada y mezclada luego con otros restos de animales, lo que se asemeja estrechamente al despedazamiento simbólico o imaginario y a la renovación de los órganos y vísceras del cuerpo que representan la muerte y renacimiento místicos necesarios para la iniciación de todo chamán ⁵⁴. El

⁵⁰ MICHELS: *Loc. cit.* (n. 43), pp. 48 ss.; HARMON: *Loc. cit.*, p. 1446. A este respecto resultará ciertamente interesante advertir cómo la ceremonia inicial de las Lupercalia en la que, después de haber sacrificado una cabra, el sacerdote tocaba la frente de los lupercos con su cuchillo ensangrentado, borrando luego la mancha con un mechón de lana empapado en leche, guarda una estrecha analogía con los ritos iniciáticos de purificación de algunos chamanes, como es el caso de los Buriatos: ELIADE: *Op. cit.* (n. 44), p. 109.

⁵¹ ELIADE: *Op. cit.* (n. 44), pp. 219 ss.

⁵² ELIADE: *Op. cit.*, pp. 213 ss.

⁵³ SERVIO a Vrig. *En.*, XI, 785.

⁵⁴ ELIADE: *Op. cit.*, pp. 45 ss.; FINDEISE: *Op. cit.* (n. 47), pp. 51 ss.

mismo Arcade, nieto del legendario rey, se relaciona indirectamente con el chamanismo a través de su nodriza Maya que era también la madre de Hermes. Y este último, como se ha demostrado, aparece estrechamente identificado con los poderes chamánicos⁵⁵. Se puede argumentar, y no sin razón, que tales lazos no demuestran nada, pero si detectásemos indicios de un antiguo sustrato chamanístico en la Arcadia, adquirirían entonces toda su real significación. En este sentido, los ritos arcadios que nos han sido transmitidos por el testimonio de los autores antiguos contienen un particular interés. Según hemos visto, una de estas ceremonias consistía en atravesar a nado un estanque después de lo cual se adquiriría la forma de lobo. No creo que sea necesario insistir en el simbolismo funerario de este animal, pero sí creo conveniente recordar que el viaje a través de las aguas se encuentra frecuentemente asociado a los descensos al mundo subterráneo característicos de la experiencia chamánica⁵⁶. Por otro lado, el plazo de nueve años necesario, según la leyenda, para recobrar la antigua forma humana, recuerda de cerca el simbolismo del número místico 9 que, al igual que el 7, representa en la ideología chamánica los diversos niveles del Cielo o aquellos otros del Infierno⁵⁷, de tal forma que podría estar simbolizando las nueve fases de la iniciación subterránea tras la cual el sujeto «renace» a su categoría de hombre. Durante todo este tiempo el sujeto en cuestión vivía con sus congéneres lobos, lo que es tanto como decir que permanecía en compañía de los espíritus del submundo, por lo que todo el relato parece estar describiendo el descenso iniciativo del chamán a los infiernos. La presencia del estanque y el árbol junto al cual los neófitos se desnudaban recuerda nuevamente el Arbol y el Agua de la Vida.

Se pueden detectar igualmente vestigios de chamanismo en el culto arcadio a Zeus *Lykeios*. Aquí encontramos una vez más el despedazamiento ritual de la víctima humana junto con la transformación en lobos de los que gustasen de tal sacrificio. También aquí el relato contiene alusiones a un rito de iniciación chamánica. Pero recordemos que el culto de Zeus *Lykeios* había sustituido a otro más antiguo relativo a una divinidad-lobo. Según el mito con el que este culto se relaciona, Licaón había ofrecido a Zeus los restos de un niño que en ocasiones es su hijo Nictimo o su nieto Arcade⁵⁸. Hay un episodio similar en el mito de Tántalo que, como es sabido, había querido poner a prueba a los dioses ofreciéndoles como alimento los restos cocinados de su hijo Pélope, y que ha sido identificado claramente como el rito iniciático de un chamán⁵⁹. Parece, por consiguiente, que el mito de Licaón evoca una

⁵⁵ E.A.S. BUTTERWORTH: *Some Traces of Pre-Olympian World in Greek Literature and Myth*, Berlín, 1966, pp. 153 ss.

⁵⁶ ELIADE: *Op. cit.*, pp. 168, 177, 198, 203-4, 249, 251, etc.

⁵⁷ ELIADE: *Op. cit.*, pp. 222 ss., especialmente 225-6 y 302.

⁵⁸ CLEMENTE DE ALEJANDRIA: *Prot.*, II, 36; NONNO: *Dionys.*, XVIII, 20 ss.; ARNOBIO: *Ad. Nac.*, IV, 24; ERATOSTENES: *Cat.*, 8; HIGINIO: *Astron.*, II, 4.

⁵⁹ BUTTERWORTH: *Op. cit.* (n. 55), pp. 133 ss.

iniciación de este carácter, por lo que muy probablemente los sacrificios ofrecidos a Zeus *Lykeios* no fueran sino representaciones simbólicas de ritos semejantes de una gran antigüedad. Ello encaja bien con la evidencia arqueológica que no ha podido corroborar la existencia de restos humanos en el santuario del Monte Liqueo ⁶⁰. En realidad tales sacrificios no debían ser sino el reflejo de antiguos ritos de iniciación chamánica distorsionado por el paso del tiempo y los ulteriores cambios culturales. Por eso circulaba la leyenda de que aquellos que los probaran quedarían convertidos en lobos, esto es: adquirirían los poderes propios de los espíritus del submundo. El plazo de nueve años necesario para recuperar la primitiva forma humana recuerda una vez más los nueve estadios de la iniciación subterránea y el precepto acerca de la prohibición de ingerir alimento humano durante todo este tiempo, que figura también en la leyenda relativa al estaque, formaba parte sin duda del proceso iniciático originario simbolizando quizá el ayuno ritual propio de aquella iniciación mística ⁶¹. Por otra parte, el santuario de Zeus *Lykeios* se encontraba, como se ha visto, en la cumbre de Monte Liqueo, en cuya cima se hallaba también un manantial sagrado, el Hagno, cuyas aguas, que fluían eternamente, tocaba con una rama de roble el sacerdote a fin de provocar la lluvia ⁶². Todo ello evoca nuevamente un paisaje familiar en la cosmología chamánica: la Montaña Cósmica o Centro del Mundo junto con el Arbol y el Agua de la Vida ⁶³.

Algunos otros datos vienen a sugerir finalmente esta conexión entre el lobo, la licantropía clásica y el chamanismo primitivo. Así Herodoto afirmaba que los ya mencionados Neuros eran, en usos y costumbres, similares a los Escitas, pueblo éste entre el cual la existencia de prácticas chamanísticas está suficientemente acreditada ⁶⁴. Por lo demás Herodoto nos proporciona una de las claves del problema al afirmar que entre estas gentes las metamorfosis en lobos ocurrían durante el espacio de unos pocos días y, al parecer, con cierto carácter anual, lo cual encaja bien con la índole de muchas de estas ceremonias de signo chamánico. Por último, la mitología nos proporciona un ejemplo final en el mito de Teófane, heroína tracia raptada por Poseidón, el cual convirtió a sus numerosos pretendientes en lobos ⁶⁵. No creo necesario insistir en el hecho de que Poseidón haya sido identificada como una divinidad estrechamente vinculada con el mundo de los antiguos chamanes ⁶⁶.

⁶⁰ Cfr. NILSSON: *Op. cit.* (n. 14), p. 398.

⁶¹ Respecto al ayuno preceptivo en la iniciación chamánica: *Eliade, Op. cit.* (n. 44), pp. 47, 65, 85, 109. Es plausible que en las leyendas arcadias el precepto relativo al ayuno iniciático se haya transformado, ante la pérdida de su sentido originariamente chamánico, en la prohibición final de ingerir carne o alimento humano desde una inicial prohibición de ingerir todo tipo de alimento propio al humano.

⁶² PAUSANIAS: VIII, 31, 2; 38, 2 ss.; 47, 3; cfr. NILSSON: *Op. cit.* (n. 14), p. 400.

⁶³ ELIADE: *Op. cit.* (n. 44), pp. 217 ss.

⁶⁴ K. MEULE: «Scythica», *Hermes*, 70, 1935, pp. 137-172; Cfr. ELIADE: *Op. cit.*, p. 309.

⁶⁵ HIGINIO: *Fab.*, 3, 188.

⁶⁶ BUTTERWORTH: *Op. cit.* (n. 55), p. 141 y 145 ss.

III

Parece, por tanto, a la vista de la evidencia acumulada, que los vínculos entre la licantropía antigua y el chamanismo primitivo son más fuertes de lo que cabría sospechar inicialmente. Pero cabe aún señalar que la magia chamánica es una magia fundamentalmente extática, por lo que debemos ahora interrogarnos acerca de la posible presencia de trances similares asociados a las crisis de licantropía en el mundo clásico. Ya he señalado anteriormente la analogía que ha sido observada entre la descripción de este síndrome por los médicos antiguos y los estados producidos por la ingestión de drogas elaboradas a partir de los alcaloides contenidos en las solanáceas. La clave de la cuestión reside, por consiguiente, en averiguar si tal analogía responde a algo más concreto que un mero parecido sintomático.

En un trabajo anterior he intentado mostrar cómo la Antigüedad conoció un amplio repertorio y utilización de sustancias psicotrópicas en el contexto de determinadas prácticas rituales y religiosas ⁶⁷. He propuesto también en dicho trabajo que el conocimiento de las propiedades sobre la mente de tales sustancias por parte de los antiguos habitantes del mundo mediterráneo obedecía a una herencia claramente detectable del chamanismo primitivo ⁶⁸. Ello resulta ya de por sí un indicio cargado de cierta significación, pese a lo cual estoy dispuesto a convenir que, a falta de otra evidencia más concreta, no se trata en modo alguno de una prueba manifiestamente concluyente. Conviene por tanto discernir qué otros elementos son susceptibles de corroborar la ya sugerida conexión histórica.

Es de esta forma que se puede comprobar cómo la magia practicada durante la Antigüedad clásica participaba del conocimiento de un amplio

⁶⁷ C. G. WAGNER: «Psicoactivos, misticismo y religión en el mundo antiguo», *Gerión*, II, 1984, pp. 31 ss.

⁶⁸ WAGNER: *Op. cit.*, pp. 47 ss; En este sentido, es preciso destacar la cada vez más evidente conexión entre el chamanismo extático primitivo y la utilización de agentes, ordinariamente vegetales, psicotrópicos y alucinógenos (M. J. HARNER: *Alucinógenos y chamanismo*, cit. n. 27; P. T. FURST: *Alucinógenos y cultura*, cit. n. 48; R. E. SCHULTES-A. HOFMANN: *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de alucinógenos*, Madrid, 1982) contrariamente a la consideración de ELIADE (*Op. cit.*, n. 44, pp. 184 y 313) que cataloga dichas prácticas de aberrantes y propias de un chamanismo degenerado que ha ido perdiendo el originario sentido de otras técnicas extáticas más complejas. Por mi parte, mucho me temo que tales consideraciones obedezcan más a un prejuicio de tipo puritano que a una reflexión estrictamente científica. Tal y como indica el profesor Harner (*Op. cit.*, p. 10): «Los escritos teóricos han pasado por alto, en su mayoría, el hecho de que incluso este chamanismo "Clásico" implicaba muchas veces el uso de alucinógenos. Y así es posible leer libros enteros sobre el chamanismo o las religiones primitivas sin encontrar una sola mención a los alucinógenos, salvo al peyote. No obstante, si se investiga pacientemente por las bibliotecas, se pueden encontrar en muchas culturas pruebas arrolladoras del uso de estas sustancias en conexión con lo sobrenatural.»

abanico de recursos destinados a alterar el normal funcionamiento de la mente procedentes del mundo vegetal, hasta el punto que el empleo de plantas y de drogas obtenidas de dichas plantas parece ser, a todas luces, uno de los componentes principales de la magia antigua ⁶⁹. Esto es lo que se encuentra, por ejemplo, cuando Ovidio nos habla del origen fabuloso del acónito, nacido de los dientes de Equidna e introducido en Grecia por Medea desde las riberas de Escitia ⁷⁰. La gran hechicera es presentada por el poeta como una mujer muy familiarizada con un amplio repertorio botánico del que extrae parte importante de sus poderes mágicos ⁷¹, lo que constituye, como acabo de decir, un lugar común en la hechicería y magia antigua ⁷². También Virgilio proporciona indicios al respecto cuando en el libro cuarto de la Eneida asocia la adormidera a los hechizos de la guardiana del Templo de las Hespérides ⁷³. Y también sabemos por el testimonio de otros autores antiguos, como Plinio o Dioscórides, de la utilización de otras plantas de propiedades psicotrópicas como el eléboro o la mandrágora por los magos y hechiceros del mundo clásico ⁷⁴. No creo necesario insistir al respecto, pero si la hechicería clásica se nos muestra partícipe del conocimiento y empleo de drogas vegetales capaces de producir alteraciones importantes en el normal funcionamiento de la conciencia, la licantropía, como una manifestación típica de aquella, ha podido verse asociada también a una utilización de tal carácter. Recordemos ahora que la licantropía no es más que una forma típica de metamorfosis aunque no la única conocida, y que en la Antigüedad greco-latina tal tipo de transformaciones se asociaba generalmente con algún tipo de unguento o poción de virtudes mágicas. Así la metamorfosis de Aracne en araña es atribuida a los jugos de una «hierba de Hécate» ⁷⁵, mientras que Virgilio achaca a «hierbas de virtudes mágicas» las metamorfosis provocadas por la maga Circe ⁷⁶. También las hechiceras de Luciano y Apuleyo cambian de forma tras untarse desde los pies al cabello con un unguento aceitoso ⁷⁷. Por lo que a nosotros nos interesa, la licantropía como una forma más, aunque característica, de metamorfosis mágica, se relaciona igualmente con el empleo de drogas vegetales capaces de alterar los estados normales de conciencia, tal y como sugiere Virgilio al narrarnos cómo Meris llegaba a convertirse en licántropo gracias al empleo de aquéllas ⁷⁸. Ello concuerda bien con el carácter de la licantropía medieval ya señalado, así como con la frecuente utilización de psicotrópicos vegetales en la magia estática del chamanismo

⁶⁹ D. S., III, 2, p. 1498.

⁷⁰ OVIDIO: *Met.*, VII, 405.

⁷¹ *Ibid.*, 224 ss.

⁷² Cfr. APULEYO: *Apol.*, 27-28.

⁷³ VIRGILIO: *Eneid.* IV, 484 ss.

⁷⁴ PLINIO: *N.H.*, XXV, 5; DIOSCORIDES: IV, 141; cfr. D.S., III, 2, p. 1506.

⁷⁵ OVIDIO: *Met.*, IV, 140.

⁷⁶ VIRGILIO: *Eneid.*, VII, 20.

⁷⁷ LUCIANO: *Lucio*, 12; APULEYO: *Met.*, III, 21.

⁷⁸ VIRGILIO: *Buc.*, VIII, 97.

primitivo, cuyas conexiones con la hechicería y licantropía clásica han sido ya destacadas.

Todo ello me lleva a abrigar la sospecha de que componentes similares hayan podido caracterizar una parte significativa del culto arcadio a Zeus *Lykeios*. A tal respecto, los restos desmembrados de la víctima humana, generalmente un niño, que junto con los de otros animales parecen haber constituido, según la leyenda, el aspecto central de los sacrificios al Zeus arcadio, pueden estar en realidad escondiendo un significado místico en relación al empleo de agentes alucinógenos. No se me oculta que tal interpretación puede parecer en principio extremadamente aventurada, pero existe evidencia procedente de otros contextos culturales primitivos en los que la utilización de plantas alucinógenas es vinculada a mitos primordiales, en los que los espíritus o divinidades se caracterizan por haber proporcionado a los humanos la posibilidad de contactar con el mundo sobrenatural mediante el empleo de plantas sagradas que originariamente crearon a partir de los restos desmembrados de un hombre o un niño ⁷⁹. En relación a ello, cabe considerar cómo el propio mito arcadio de Licaón, asociado como hemos visto al culto de Zeus *Lykeios*, se relaciona específicamente con el mito pelasgo de la creación ⁸⁰, hasta el punto que contiene el recuerdo; al igual que otros mitos de origen, de un diluvio provocado por la ira de Zeus contra los impíos hijos de aquél ⁸¹. Pero recordemos también que este culto de Zeus en la Arcadia estaba relacionado con la lluvia; al igual que el dios de la lluvia azteca Tlaloc estaba asociado al uso de un hongo alucinógeno y en su culto intervenían, según la tradición, sacrificios de niños ⁸². También el dios de la lluvia de los maya-quichés, Rajaw Cakuljá, está vinculado a otro hongo alucinógeno, la *amanita muscaria* ⁸³.

No creo que simples coincidencias constituyan la explicación de todas estas conexiones culturales. Más bien pienso que obedecen en ambos mundos a la pervivencia de un viejo sustrato de chamanismo estático familiarizado con el potencial psicotrópico de un amplio repertorio botánico. En este sentido, en la Arcadia, culturalmente más atrasada que el resto de Grecia, pervivencias de este tipo propias de rituales preolímpicos han podido impregnar prácticas religiosas posteriores, como parece ser el caso observado. Y no sería de extrañar tampoco que los rituales de licantropía celebrados por los Neuros mencionados por Herodoto hubieran sido caracterizados por el empleo del algún agente alucinógeno, habida cuenta de que el chamanismo escita, pueblo similar en usos y costumbre según el historiador de Halicarnaso, se caracteriza

⁷⁹ FURST: *Op. cit.* (n. 48), pp. 88-90 y 93-4.

⁸⁰ R. GRAVES: *Los mitos griegos*, Madrid, 1985, pp. 29 ss.

⁸¹ APOLODORO: VIII, 2, 1.

⁸² W. H. PRESCOTT: *El mundo de los aztecas*, Barcelona, 1972, p. 57; J. MARCILLY-J. DUMONT: *La civilización azteca*, Madrid, 1977, p. 184; R. GRAVES: *Los dos nacimientos de Dionisio*, Barcelona, 1984, pp. 103 y 109.

⁸³ FURST: *Op. cit.*, (n. 48), p. 151.

precisamente por la utilización de tales agentes con el fin de provocar el trance extático ⁸⁴.

IV

Pero, salvo en lugares como Arcadia cuyos lazos más fuertes con el pasado debido al atraso cultural favorecieron un sincretismo entre rituales mágicos de carácter chamánico y cultos relativos a la religión olímpica, en el resto del mundo clásico la licantropía parece haber permanecido atrincherada en el seno de las prácticas hechiceriles menos permeables a las transformaciones provocadas por la ulterior evolución del universo religioso. Así, la licantropía antigua se nos presenta como una magia fundamentalmente extática en la que, bajo el efecto de poderosos alcaloides capaces de alterar los niveles normales de percepción de la mente, el sujeto adquiere, bajo la forma imaginaria pero no menos intensa de un lobo, los rasgos y poderes esenciales propios de los espíritus del submundo. Es ésta una forma de magia negra, de hechicería maléfica como sugiere además su especial predilección por los escenarios lúgubres, como los cementerios ⁸⁵, y las connotaciones terroríficas que le son atribuidas por la superstición popular.

Este carácter marcadamente antisocial de la licantropía clásica explica su situación ciertamente marginal en el contexto de la hechicería de la época de lo que es reflejo, sin duda, el escaso número de testimonios que sobre ella nos han llegado. Pues hay que pensar que al igual que otras formas de hechicería dañina merecían la condena y persecución de las autoridades públicas ⁸⁶, la licantropía como manifestación singular de ésta debió de sufrir un cerco similar. En un mundo donde los extáticos y magos asimilados por el sistema ejercían funciones de utilidad pública, como vaticinar el futuro, prodigar curaciones o conjurar maleficios que pesaban sobre las cosechas ⁸⁷, los licántropos parecen haber constituido una clase de hechiceros especialmente temidos y poderosos que probablemente actuaban allí donde los poderes de la magia oficialmente admitida se habían manifestado ineficaces.

La misma utilización de agentes alucinógenos con objeto de provocar el trance y la metamorfosis mágica que confiere al hechicero la plenitud de su poder, aboga en favor de esta caracterización siniestra de la licantropía por parte de la opinión pública de la sociedad greco-latina. En contextos estatales, allí donde un grupo ha monopolizado en nombre del interés común al ejercicio de la autoridad política, militar y religiosa, las formas de pensamiento heterodoxo no suelen ser vistas con agrado.

⁸⁴ HERÓDOTO: IV, 74; MEULI: *Loc. cit.* (n. 64), p. 124.

⁸⁵ PETRONIO: *Sat.*, 62; VIRGILIO: *Buc.*, VIII, 97 ss.

⁸⁶ CARO BAROJA: *Op. cit.* (n. 3), p. 38-9; E. R. DODDS: *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1960, pp. 183 ss.

⁸⁷ DODDS: *Op. cit.* pp. 110 ss., 182; 203; 229; CARO BAROJA: *Op. cit.*, p. 38.

Todo lo que escapa al control social establecido por la élite sobre la conciencia individual resulta sospechoso hasta el punto que los procedimientos para alterar la conciencia son estigmatizados como antisociales si no atienden a una utilidad reconocida oficialmente. Ello implica que el empleo de psicotrópicos y alucinógenos diversos sea reglamentado en régimen de monopolio por las burocracias y corporaciones sacerdotales que vigilan su utilización en los círculos de iniciados⁸⁸. Hay, por ejemplo, indicios racionales que permiten suponer que la existencia del antiguo tabú sobre la ingestión de hongos descansa en su origen en la prohibición por parte de los ministros de la religión antigua de utilizar «el alimento de los dioses», o sea: hongos alucinógenos capaces de proporcionar un encuentro con la realidad trascendente del mundo sobrenatural, privilegio este de los sacerdotes sobre el que reposa buena parte de su poder e influencia efectivos⁸⁹.

Tal tipo de control sobre la utilización extática de los agentes susceptibles de alterar los estados ordinarios de la conciencia desencadenando el trance místico, marginaba de modo inmediato a aquellos extáticos que permanecían fuera de las estructuras y cultos religiosos sancionados por la comunidad, identificándolos con fuerzas y poderes maléficos interesados en difundir conductas y pensamientos moralmente depravados y éticamente subversivos. Brujos y hechiceros eran estigmatizados por escapar al monopolio sacerdotal de la magia y de la mística, y los licántropos parecen poder dar buena fe de ello.

⁸⁸ WAGNER: *Loc. cit.* (n. 67), pp. 55-9.

⁸⁹ GRAVES: *Op. cit.* (n. 82), pp. 119 ss.; FURST: *Op. cit.* (n. 48), pp. 140-163; R. G. WASSON: «The Divine Mushroom of Immortality», *Flesh of the Gods: the Ritual Use of Hallucinogens* (P. T. Furst, ed.), Nueva York 1972, pp. 185-200.

