

ISSN: 1139-0107

ISSN-E: 2254-6367

MEMORIA Y CIVILIZACIÓN

ANUARIO DE HISTORIA

17/2014

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE HISTORIA,
HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Mar Llinares García

Lobishome. Las metamorfosis en lobo en las tradiciones europea y gallega

Lobishome (Werewolf). The Metamorphosis into Wolf in the European and Galician Traditions

pp. 123-148



Universidad
de Navarra

Lobishome. Las metamorfosis en lobo en las tradiciones europea y gallega*

Lobishome (Werewolf). The Metamorphosis into Wolf in the European and Galician Traditions

MAR LLINARES GARCÍA

Universidade de Santiago de Compostela (España)
mar.llinares@usc.es

RECIBIDO: JUNIO DE 2014

ACEPTADO: NOVIEMBRE DE 2014

Resumen: La metamorfosis de un humano en lobo es un elemento presente tanto en la tradición textual como en las llamadas «culturas populares» europeas. Este trabajo presenta un recorrido por las diferentes explicaciones ofrecidas para interpretar semejante transformación, intentando desvelar la estructura común que subyace tanto en los relatos populares como en el tratamiento del fenómeno por parte de la cultura letrada. El caso del hombre lobo gallego (*lobishome* o *lobo da xente*) sirve como piedra de toque para valorar la contribución de esas explicaciones a la comprensión del fenómeno en un ámbito concreto.

Palabras clave: Cultura popular. Metamorfosis. Hombre Lobo

Abstract: The metamorphosis of a human being into wolf appears in European textual tradition, as well as in the so called european «popular cultures». This paper covers different explanations for such transformation. We try to uncover the common structure that underlies both the folk tales and the treatment of the phenomenon in high culture. Galician werewolf is used as touchstone to assess the contribution of these explanations to the understanding of the phenomenon in a particular area.

Keywords: Popular Culture. Metamorphosis. Werewolf.



* Una primera versión de este trabajo fue presentada en las *III Jornadas sobre Manuel Blanco Romasanta*, organizadas por la Fundación Vicente Risco en Allariz el 1 de noviembre de 2013. «Lobishome» es uno de los términos gallegos con los que se hace referencia al «hombre lobo». Puesto que el texto que sigue está en castellano, debería ser ese el título, pero vamos a mantener en el encabezamiento el término en gallego porque consideramos que refleja mejor la unión humano-animal, el ser mixto que resulta de la transformación de un ser humano en lobo por las diversas causas que se exponen en los distintos relatos que poseemos.

La figura del humano que se transforma en lobo está presente en la tradición cultural europea desde muy pronto. En la tradición 'culta', podría situarse su arranque incluso en la epopeya mesopotámica de *Gilgamesh*, donde Ishtar transforma en lobo a un pastor que había sido su amante¹. Evidentemente, sería sin duda abusivo igualar todos los relatos que recogen esta transformación en concreto, por no hablar de la transformación de humanos en toda clase de animales por diversos procedimientos o causas, sin tener en cuenta la época, la cultura o la procedencia geográfica. No obstante, puesto que todos los estudios de carácter general sobre el tema del hombre lobo inician su recorrido de esta forma, es casi inevitable abordar así esta figura, que se encuentra presente en los ámbitos mitológicos, religioso, tradicional, cinematográfico, literario, incluso médico².

Vamos a iniciar un recorrido en tres pasos: en primer lugar, puesto que el ámbito central de nuestro interés será la figura del hombre lobo en los relatos recogidos en la cultura 'popular' gallega, nos parece necesario hacer algunas precisiones de entrada sobre palabras o conceptos como «mitología popular» o «cultura popular». Estas palabras califican tanto el tipo de relatos como la sociedad que los produce; utilizarlas suponen, a la vez, separarlos de y subordinarlos a otro tipo de relatos y otro tipo de sociedad.

En segundo lugar, habría que considerar las líneas que se perciben en el tratamiento de la figura del hombre lobo, en general —es decir, de las figuras resultantes de la transformación de humanos en lobos o incluso otros animales, sin entrar en su clasificación, sus posibles diferencias por épocas o territorios, etc.—. Estas líneas, como luego veremos, son básicamente tres, que se mezclan también entre sí: el carácter mágico-religioso-histórico de la transformación en lobo; la enfermedad mental; y la brujería, junto con una cuarta línea de fondo: el lobo como tal, animal gregario, carnicero, cazador, nocturno, pero que también está cargado de apreciaciones que incluso podríamos llamar 'morales'. A pesar de esta

¹ Sconduto, 2008, p. 7.

² Otten, 1986; Sconduto, 2008. Los recopilatorios son incluso anteriores: en Black, 1920, aparecen listadas obras sobre la licantropía desde el siglo XVI, al menos. En los cuentos folklóricos aparecen también los motivos de transformación de hombre en lobo (motivo D113.1), o del desencantamiento por esconder o destruir la piel que cubre a una persona (motivos D721.2 y D721.3 respectivamente). Ver Thompson, 1955-1958. El Tipo 425, «la búsqueda del marido perdido», incluye por ejemplo el motivo D721; el Tipo 409 resulta ser «la muchacha transformada en lobo» (Aarne, 1961).

aparente abundancia de líneas explicativas, en realidad esta manera de abordar el tema del hombre lobo en parte lastra su posible comprensión cuando intentamos acercarnos a su papel dentro de una cultura determinada.

En tercer lugar, procederemos a intentar establecer la estructura básica de los relatos, desde el punto de vista de la mitología estructural de Claude Lévi-Strauss. Como es sabido, en vez de seguir el esquema lineal, temporal de cada relato, este método busca identificar los elementos que forman la estructura de esos relatos, elementos que luego se combinan de la manera que cada cultura concreta considere. Los conjuntos significativos que la actividad inconsciente de la mente humana organiza son considerados desde el punto de vista de las relaciones –de orden paradigmático y sintagmático–, que asocian entre sí a los elementos de esos conjuntos. El fin de este procedimiento metodológico sería construir la tabla de permutaciones posibles entre esos elementos y luego tomar esa tabla como el objeto del análisis. No obstante, nuestra pretensión va a ser más modesta, puesto que los relatos son muy heterogéneos, y no proceden todos de la misma época ni de la misma cultura, aunque se pueda establecer una tradición 'culta' común de fondo.

Comenzaremos entonces por hacer una serie de precisiones de entrada que tienen que ver con los relatos 'populares' alrededor, en este caso, del hombre lobo, aunque se podría aplicar a todo el espectro de la llamada «cultura popular» o el «folklore». En primer lugar habría que tener presente la cuestión temporal: en general, cuando se hace un repaso de temas míticos o legendarios, un primer paso es recoger fuentes de toda época y lugar, esperando que esa acumulación pueda ayudar a interpretar o comprender el tema en cuestión dentro del contexto concreto en el que estemos, en este caso el *lobishome* en la llamada «cultura popular» gallega. Esto no quiere decir que esa aproximación no sea posible cuando esa es la intención, es decir, cuando el objetivo es precisamente repasar un tema determinado en un espacio geográfico o en un tiempo concretos, pero deja muchos interrogantes si ese no es el abordaje elegido. ¿A qué momento nos estamos refiriendo, siguiendo con el ejemplo de Galicia, cuando hablamos de los relatos de hombres lobo? ¿Sigue existiendo el contexto que creó estas figuras y en el que tenían sentido? Y, en segundo lugar, habría que dejar lo más claro posible qué se quiere decir

con «mitología» o «cultura popular», términos que se repiten cuando se emprende el estudio de determinadas figuras del imaginario³.

Respecto del primer punto, no es necesario extenderse demasiado. A pesar de que seguramente se va utilizar casi todo el tiempo el presente verbal, el famoso «presente etnográfico», en realidad habría que hablar en pasado, pues el tiempo de creación mítica en este campo ya pasó. No se trata de afirmar, en absoluto, que no haya movimiento creativo en el caso de la llamada cultura popular, tanto en Galicia como en otras zonas, pero las cosas ahora parecen ir por otros caminos y, aparentemente, ya no se crean relatos de *lobishomes* o de *mouros*⁴. Esto supone necesariamente tener en cuenta que cuando se dice «cultura popular» o «cultura tradicional» en general, nos estamos refiriendo a un tiempo ya pasado, a una forma de vida en extinción, que si tenemos que datar llegaría aproximadamente hasta las décadas de los 60-70 del siglo pasado. Esto es algo que debemos tener siempre en mente.

El segundo punto de estas cuestiones preliminares es más complicado, y también más importante. Cuando se habla de relatos como los del *lobishome* o los *mouros*, por limitarnos al caso gallego, es habitual utilizar la expresión «mitología popular», que tiene que ver en algunos casos con la necesidad de no recurrir a expresiones como «supersticiones», que tiene una carga negativa muy fuerte, como «folklore», que remite a contenidos en gran medida descontextualizados, o a las muy indefinidas palabras «creencias» o «leyendas».

La palabra «mitología» tiene dos acepciones diferentes, ya que por una parte se refiere a un determinado tipo de relatos, creencias e ideas compartidas por un pueblo o una comunidad y, por otro lado, designa un saber o una ciencia que tiene que explicar esos relatos, que parecen tener como característica esencial que no quieren decir exactamente lo que dicen porque las personas que los crean, y que los mantienen vivos, puede que no sean plenamente conscientes de su significado. La mitolo-

³ Lo que sigue acerca de estas cuestiones iniciales está tomado básicamente de Llinares García, 2012.

⁴ Sobre los *mouros*, constructores y habitantes de castros, túmulos, petroglifos, etc., seres mágicos y poseedores de oro encantado, véase Llinares García, 1990. Con carácter general, véase Callejo, 1995, que recoge figuras similares en toda la península ibérica. Que no se produzcan elaboraciones nuevas de esos relatos míticos no significa que no se conozcan aún estas historias, y que no se recuenten, sino que ya no son respuestas a una posible pregunta esencial fruto de un contexto histórico y social pasado. Sobre el momento y los temas de la creación 'mítica' actual en Galicia, puede verse Asociación de Escritoras e Escritores en Lingua Galega, 2011; para España, ver Pedrosa, 2004.

gía entonces, en esta segunda acepción, sería el discurso que la razón, encarnada por el filósofo, el filólogo, el historiador o el antropólogo, construye sobre los relatos de otras personas que quedan fuera del ámbito del pensamiento 'racional', por ser 'iletrados' o 'primitivos'⁵. A pesar de sus esfuerzos, la antropología moderna no ha conseguido deshacerse del todo de ese lastre que podríamos llamar colonial, y las vacilaciones que se observan a la hora de adjetivar a esos 'otros' son una prueba evidente de ello.

Como el mito se encuentra más allá de la razón, siempre fue interpretado, desde los filósofos presocráticos hasta el siglo XX, como algo que tiene que ser reducido a otra cosa. Los mitos, o bien serían alegorías de los fenómenos naturales o de la propia vida biológica humana: nacimiento, muerte, enfermedad; o bien, falsos recuerdos de acontecimientos históricos, o explicaciones morales desarrolladas por quienes no serían capaces de formularlas racionalmente. Estas tres interpretaciones se mantuvieron vivas veinticinco siglos en la historia de la cultura occidental, hasta que en el siglo XIX fueron sustituidas por otras interpretaciones supuestamente científicas que intentaron explicar qué serían los relatos míticos partiendo de tres diferentes ciencias: la lingüística, la antropología y la psiquiatría, que incluso a veces se entretajan. Retomaremos estas líneas más adelante, porque algunas de ellas están presentes en el recorrido por las historias de hombres lobo.

Los lingüistas, como Max Müller, creían que las leyes fonéticas y la etimología serían las llaves para desvelar la verdad oculta en esas historias aparentemente carentes de sentido. Los antropólogos, partiendo del conocimiento — muchas veces indirecto — de los pueblos colonizados por Occidente, crearon una imagen estereotipada del «hombre primitivo» como incapaz de pensar racionalmente y, por eso, presa de sus pasiones y de sus temores ante los fenómenos naturales, debido a su incapacidad para desarrollar la ciencia. Toda su estructura social, el poder político, las actividades económicas, estarían condicionadas por las jaulas de hierro de las ideas de tótem y tabú y la creencia en seres irreales: espíritus de los antepasados, personajes míticos. Estas ideas y estas creencias los mantendrían en un atraso del que solo los podrían librar la colonización occidental y la difusión de la educación, también al estilo occidental.

⁵ Detienne, 1985.

Los grandes estudiosos de la antropología, la mitología y el folclore europeo de los siglos XIX y XX, como Wilhelm Manhardt o James G. Frazer⁶ establecieron una ecuación según la cual los hombres de la prehistoria permanecerían vivos en los pueblos colonizados, a los que se llamó «primitivos actuales», y en los campesinos europeos iletrados, que serían aún portadores de viejos tabúes y que seguirían creyendo en la magia y en el poder de los mitos y de los relatos 'irracionales'. El círculo se cierra cuando los creadores del psicoanálisis, Sigmund Freud y Carl G. Jung, afirmaron que también en los sueños de las personas sanas, en los delirios de los locos y en el pensamiento de los niños aún estarían vivos –pero de forma inconsciente–, todos los tabúes, tótems y mitos en los que había vivido la humanidad prehistórica. Así, se crearon cientos de complejísimas interpretaciones y explicaciones de los mitos, pero todas con una cosa en común: descontextualizaban este tipo de relatos. El mito se convirtió en un texto plasmado y recogido por el antropólogo o el folclorista y, una vez aislado como una muestra de laboratorio o conservado como un fósil o una pieza arqueológica en un museo, podría ser estudiado con objetividad.

Frente a esto surgió una reacción por parte de Bronislaw Malinowski y sus seguidores. En su ensayo *El mito en la psicología primitiva*⁷ dejó muy claro que los indígenas con los que vivió años eran tan racionales como los occidentales. Para ellos, los mitos eran historias narradas en lugares y ocasiones concretas que daban razón y explicación de las ideas cosmogónicas básicas y de las normas de conducta y organización social en relación con el parentesco, el poder y la distribución de riquezas, así como de los grandes ritos de paso que estructuran la vida humana (nacimiento, matrimonio y muerte). Los mitos melanesios contestaban, pues, a las tres preguntas claves de la filosofía, en la versión de Kant: ¿qué puedo conocer?; ¿qué debo hacer?; ¿qué puedo esperar? Eso sí, de una manera no abstracta.

El mito forma parte de un sistema de creencias, y como decía José Ortega y Gasset⁸, habitamos dentro de nuestras creencias, que forman parte de nosotros mismos, y sin ellas, que están íntimamente unidas a la lengua, que es el hecho social básico, nuestra sociedad se disolvería. Y

⁶ Duch, 1998.

⁷ Malinowski, 1974.

⁸ Ortega y Gasset, 1986.

así, los mitos deben ser enmarcados en su contexto social, económico, lingüístico y cultural; por eso no pueden ser considerados como objetos extraídos de la observación y conservables en un medio neutro. La historia de la mitología, sin embargo, contribuyó a mantener la visión contraria, porque los mitos, sobre todos los griegos y romanos, los egipcios y los mesopotámicos, fueron releídos innumerables veces, hasta llegar a convertirse en clichés literarios o iconográficos vacíos y carentes de vida.

Pero los mitos de los 'primitivos', de los pueblos antiguos o de los campesinos europeos fueron todo el contrario. Los mitos son historias vivas que se crean y recrean constantemente, a los que personas concretas pueden darles formas propias asumidas luego por la colectividad. Los mitos se relacionan con las etapas esenciales de la vida real: nacimiento, matrimonio y sexualidad, muerte y enfermedad. Los mitos están unidos a la estructura social en el nivel familiar, local, territorial, y se relacionan con el poder y la riqueza. Esos mismos mitos pueden ser objeto de recreaciones literarias letradas, de interpretaciones artísticas en la escultura, la pintura o la artesanía, y de todo tipo de representaciones rituales o escénicas. Así ocurrió en el mundo antiguo oriental y occidental, con literaturas, artes y formas de escritura y pensamiento inseparables de la creación mitológica.

Pero ¿cómo se plasmó todo esto en Galicia y en la mitología (popular) gallega? Para comprenderlo debemos partir, en consecuencia con lo anterior, de los siguientes hechos. Tenemos una lengua románica, el gallego, formada a comienzos del Alta Edad Media, e inseparable de la historia y la cultura de las personas que durante siglos vivieron en Galicia. Pero esa lengua se forma dentro de un mundo en el que existe una religión, el cristianismo, que tiene libros sagrados que contienen cientos de relatos míticos, históricos, morales y alegóricos de todo tipo. Esa religión, unida a una lengua, el latín, y a una institución, la Iglesia, es paneuropea, aunque adquiriera versiones locales diferentes, y está unida directamente al poder político de reyes, emperadores y prelados, siendo monopolizadora de la mayor parte de las riquezas provenientes de la renta de la tierra, en el caso concreto de Galicia hasta casi el siglo XX.

El cristianismo es una religión del libro y de letrados. Sus imágenes coparon las creaciones artísticas en la gran arquitectura, en la escultura y en las demás artes figuradas. Sus jerarquías a nivel local o parroquial monopolizaron la administración de los ritos de nacimiento, matrimonio y muerte. Y cualquier tipo de explicación o racionalización de la conduc-

ta moral, del orden legal o de las tres preguntas básicas que había formulado Kant, y que son comunes a todas las culturas humanas, quedó prácticamente en su totalidad controlada y monopolizada por el saber letrado.

Por eso, la llamada cultura popular gallega debe entenderse como una «cultura subalterna»⁹, o lo que es lo mismo, como una cultura encajada en y dominada por otra cultura, y que pudo mantenerse en el tiempo gracias al aislamiento geográfico y a la no alfabetización / escolarización de su población en la lengua dominante. Hay una gran literatura en gallego en la Edad Media, pero en ella no aparece ningún personaje o historia de lo que hoy llamamos mitología popular. Los grandes poetas del *Rexurdimento* no reelaboraron esa mitología, a pesar de que por ejemplo Rosalía de Castro era una buena conocedora de la realidad rural gallega. Eduardo Pondal canta a los héroes griegos o a supuestos héroes celtas, pero ignora totalmente la mitología campesina. Solo Cunqueiro y autores algo más próximos a nosotros se hacen un mínimo eco de esas creencias, pero considerándolas objetos propios de la literatura fantástica, puesto que los autores cultos no creen en ellas, sino que las contemplan con la mirada superior y distante del habitante letrado de la ciudad.

Van a ser Vicente Risco y los miembros de la *Xeneración Nós* los que recojan por primera vez con los criterios científicos propios de la antropología europea de la época esa mitología de la que vamos a hablar. Siguiendo el modelo europeo, y sobre todo alemán creado por los hermanos Grimm, los autores de *Nós* pensaron que el trabajo de campo debería abarcar el estudio del gallego mediante la geografía lingüística y la recopilación de léxico de una lengua oral y básicamente campesina, y dentro de ese mismo trabajo habría que incluir la labor etnográfica de estudio de la cultura material, de las técnicas, las herramientas, la arquitectura y el arte populares, en el que llevaron a cabo una excelente labor¹⁰. Sin embargo, siguiendo la metodología etnográfica de su época, aprendida a través del maestro de Risco, Luis de Hoyos Sainz, recogieron esos mitos en fichas como piezas aisladas, permitiendo a la vez salvarlos y fosilizarlos.

⁹ Gramsci, 1975, pp. 2.311-2.317; Cirese, 1973; Juliano, 1986.

¹⁰ Otero Pedrayo, 1979, esp. vols. 1 y 2.

El relato convertido en objeto de estudio es un acto creativo único en el espacio y en el tiempo¹¹ y su sentido viene dado no solo por su estructura más o menos arquetípica, sino por la semántica de sus términos y por el valor pragmático contextual que tiene en el contexto social de la enunciación. El recorrido que vamos a hacer es este, el inicial, la composición de los relatos tipo, que impulsa o lastra la 'interpretación' que se hace de los relatos de hombres lobo. Esto supone que no vamos a llegar a intentar 'comprender' esos relatos en el tiempo en el que se creaban y contaban. Sin embargo, hay que partir de la idea de que el creador sabe de qué está hablando. Sabe que esos seres no forman parte del mundo normal, de la vida cotidiana, sino que poseen otro tipo de existencia, como la que tienen los santos de su parroquia en la religión cristiana, los muertos que siguen existiendo después de dejar de existir, o los *mouros* que construyeron los castros y las *mámoas* (túmulos)¹². La idea que está detrás de utilizar 'mitología popular' es resaltar que se trata de relatos articulados, sobre cuestiones centrales de la vida humana («mitología»), pero imbricados en una cultura dominada o subalterna que tiene una parte importante de su actividad mítica cubierta por la religión oficial de creación externa a ella —de ahí lo de 'popular'—. Esto no supone solucionar una cuestión que posiblemente no tenga solución, pero esperamos que deje algo más clara la posición de partida.

La sociedad rural gallega creó redes de metáforas dentro de las que vivió, como todas las demás sociedades, de acuerdo con la teoría de Lakoff y Johnson¹³. Y son esas metáforas e historias sobre «cosas peligrosas» las que tendrían que ser analizadas para intentar ver qué respuestas se le dieron en Galicia. El análisis debería ser necesariamente contextual aunque, en el momento actual, probablemente ya no sea posible. La posición contraria, la del empirismo ingenuo que sostiene que hay que limitarse a recoger y exponer lo que dicen los 'indígenas' lleva por un lado a la parálisis, acumulando 'datos' a la espera de que cobren sentido por sí solos, confiando en la «magia del etnógrafo»¹⁴ y, por otro, a la imposibilidad de

¹¹ Niles, 1999.

¹² Sobre las ánimas, solas o en grupo, que están en el Purgatorio y que siguen frecuentando el mundo de los vivos, puede verse las voces «Ánimas» y «Compañía» en Cuba, Reigosa y Miranda, 2006, que recogen el panorama general de estas figuras míticas.

¹³ Lakoff y Johnson, 2003; Lakoff, 1987.

¹⁴ Stocking, 1992.

entender un mundo que se aparece como un conjunto inconexo de retazos y remiendos, según la expresión de Robert Lowie¹⁵.

Lo que se pretende entonces, entrando ya en el segundo paso de nuestro recorrido, es situarnos en un instante anterior a este, revisando las líneas que se pueden percibir en los trabajos que abordan la figura del hombre lobo, líneas que comparten ciertos esquemas, como se intentará mostrar, pero que acaban cargando tanto la posible interpretación del hombre lobo en un contexto concreto que, de hecho, la hacen casi imposible. Estas tres grandes líneas pueden agruparse de la forma que se expondrá a continuación¹⁶.

En primer lugar, estarían aquéllas que comienzan haciendo un recorrido por las figuras que se consideran semejantes a los hombres lobo del ámbito europeo, tanto en la cultura clásica como en el mundo nórdico o germánico, pasando por las religiones y mitologías del resto del mundo. En general, en estos ejemplos se asocia la figura del hombre lobo o similar a determinadas figuras de la mitología clásica, a cofradías de jóvenes guerreros que pasan por un proceso de iniciación, o a figuras religiosas como los chamanes o los *medicine-man*, que pueden supuestamente transformarse en animal.

En segundo lugar, estarían los autores que recogen la idea de que la licantropía, es decir, el hecho de que una persona crea que se ha transformado en lobo u otro animal, es una enfermedad mental, idea que en la tradición europea, como veremos, arranca ya en la época clásica.

En tercer lugar, nos encontraríamos con la asociación de los hombres lobo o las transformaciones de humanos en animales con la brujería y la influencia del demonio, línea que es la predominante en los textos de la Europa de época moderna¹⁷.

Podría, quizás, añadirse una cuarta línea, relacionada con el lobo como tal, en la que se recogen las costumbres del lobo propiamente dicho – animal nocturno, carnívoros, cazador en manada, social –, aunque la mezcla de elementos es constante, puesto que al lobo se le adjudican características como que paraliza con la mirada o que no come las partes derechas del cuerpo, que lo relacionan directamente con el ámbito de-

¹⁵ Lowie, 1972.

¹⁶ Otten, 1986, recoge textos que abarcan varios de estos campos: textos médicos, jurídicos, ensayos antropológicos, mitos, etc.

¹⁷ Sconduto, 2008, capítulo octavo.

moníaco; también se podrían considerar los cuentos del lobo en la tradición gallega, donde resulta ser un animal bastante estúpido¹⁸. En estos casos no hay ninguna transformación, así que estos relatos quedarán fuera de la consideración de la estructura de las historias del hombre lobo, aunque deberían entrar en el análisis contextual posterior, si es posible llegar a él.

Respecto de la primera línea, ya desde las obras de conjunto que se componen alrededor del hombre lobo en el siglo XIX¹⁹ aparecen los relatos sobre transformaciones en animal que van a repetirse una y otra vez cuando se aborde el estudio de la figura del *lobishome*. En esta obra, Bourquelot amplía el abanico de las transformaciones en animal, e incluye por ejemplo la historia de Circe y los compañeros de Odiseo, o lo que Apuleyo relata en el *Asno de Oro*. Pero este autor, con razón o sin ella, añade que el lobo es el animal que aparece con más frecuencia en las tradiciones de metamorfosis: así, recoge los relatos sobre Apolo Licio, sobre Latona, la madre de Apolo y Ártemis, llegando a Delos en forma de loba...²⁰. No faltan, por supuesto, el relato de Heródoto sobre los neures, vecinos de los escitas, que se transforman en lobos una vez al año durante unos días y luego retoman su forma humana²¹; y la historia de Licaón, rey de Arcadia y los arcadios que sufrían esta transformación²², Pausanias admite la acción de castigo de Zeus sobre Licaón, pero no el resto de las transformaciones²³; Plinio incluso se ríe de la credulidad de los griegos sobre esas metamorfosis, aunque por otra parte no deja de mencionar la creencia en los *versipelles* de Italia²⁴. El relato de Petronio en el *Satiricón* donde se recoge la transformación en lobo de un soldado, una noche de luna en un cementerio, es también uno de los que aparecen inevitable-

¹⁸ Sobre la biología del lobo, ver Grande del Brío, 1984 —cuyo título ya indica que aborda otras cuestiones que luego comentaremos—; sobre los lobos y sus características 'sobrenaturales' en Galicia, véase Risco 1948; los cuentos en los que el lobo es un animal estúpido al que engañan las ovejas o el zorro están recogidos por ejemplo en Centro de Estudios Fingoy, 1963, o, por citar una obra más reciente, en Carnero Vázquez y otros, 2004.

¹⁹ La obra más antigua consultada es Bourquelot, 1848.

²⁰ Bourquelot, 1848, pp. 7-8.

²¹ Heródoto, *Historia*, IV, 105, 2, p. 385.

²² Ovidio, *Metamorfosis*, I, vv. 163-252, pp. 70-72.

²³ Pausanias, *Descripción de Grecia*, VIII, 2, 4-7, pp. 103-105.

²⁴ Plinio, *Historia Natural*, VIII, 34 (22), 80-83, pp. 91-92.

mente en estas recopilaciones de relatos sobre metamorfosis²⁵. De todas maneras, Bourquelot hace una distinción entre la transformación de un humano en lobo y el cambio en *loup-garou*, u hombre lobo, que es un mixto, mucho más terrible, y claramente demoniaco según su descripción²⁶.

La otra rama de citas sobre mitologías antiguas relacionadas con los licántropos es la que tiene que ver con las tradiciones germánicas y nórdicas, así como las del este de Europa (que se considera habitualmente de una forma general, como un espacio conjunto). Los elementos considerados son los que van a aparecer una y otra vez en los trabajos generales sobre los hombres lobo: están los druidas, que podían tomar a voluntad cualquier forma; las menciones al lobo Fenrir; las transformaciones relatadas en la *Saga de los Volsungos...*²⁷. Aun no hay menciones de material mitológico o religioso extra europeo, pero esto no sería raro habida cuenta de la fecha de elaboración de esta obra. En el 1865, el reverendo Sabine Baring-Gould escribe *The book of were-wolves*, donde recoge en gran parte lo mismo que relacionaba Bourquelot, pero añade material nórdico novedoso, procedente de varias sagas²⁸. Menciona asimismo uno de los elementos que va a estar presente en el desarrollo posterior del análisis del hombre lobo: el furor guerrero del *berserkir*, que lo hace «ser» un animal²⁹. También aparece ya recogido material africano y americano, aunque considerado como folklore, sin la elaboración literaria de los relatos griegos o nórdicos. El autor recoge historias sobre la capacidad de los herreros abisinios de transformarse en hienas —que asaltan tumbas a medianoche—³⁰; el nagualismo americano, es decir, la idea de que hay personas capaces de transformarse en animal —o bien el hecho de que cada persona nace con un espíritu animal—, también forma parte de este corpus de transformaciones que serían asimilables a las creencias europeas³¹; y lo mismo sucede con las creencias sobre transformaciones en Norteamérica, aunque en este caso se ofrece un relato sobre unos ni-

²⁵ Petronio, *Satiricón*, p.62.

²⁶ Bourquelot, 1848, p. 35.

²⁷ Bourquelot, 1848, pp. 42-48.

²⁸ Baring-Gould, 2007, capítulos III y IV.

²⁹ Baring-Gould, 2007, p. 38.

³⁰ Baring-Gould, 2007, pp. 101ss.

³¹ Baring-Gould, 2007, pp. 102-103.

ños-perrito que se transforman en niños humanos cuando las pieles de animal que se habían quitado para jugar son quemadas³².

No será hasta más adelante cuando a todos estos relatos procedentes de las mitologías nórdica o griega se le añadan intentos de explicación relacionados con el «totemismo» o el «chamanismo». John A. MacCulloch³³ menciona respecto del caso griego clásico que las historias como las de Licaón pueden estar conectadas con el ritual del culto del dios-lobo, que sería totémico en origen. Este mismo rasgo estaría presente entre los celtas. Así, recoge la mención al matrimonio de Ossory transformado en lobos que piden la extremaunción a un sacerdote, y la suerte de sus descendientes, referida en el *Book of Ballymote*; también San Patricio tiene hueco en el mundo de los hombres lobo, cuando maldice a cierta 'raza' de Irlanda, de suerte que tengan que transformarse en lobos cada siete años o durante siete años. El hecho de que en Irlanda la licantrópía tenga lugar dentro de unas familias determinadas sería una indicación de su relación con un antiguo tótem de clan, y los relatos que la acompañan serían, para este autor, «leyendas explicativas sobre antiguos clanes del tótem del lobo»³⁴.

Hasta este momento, estamos mencionando a autores del siglo XIX, que se podrían considerar como 'superados', o que son poco citados, aunque la obra de Baring-Gould siga siendo una referencia dentro de las obras de conjunto sobre el hombre lobo. Sin embargo, estas ideas relacionadas con los viejos conceptos del «totemismo» no dejan de estar presentes en obras más recientes, incluso de hace muy pocos años. Así, Julio Camarena Laucirica vuelve con la idea de que cofradías de jóvenes guerreros serían comparables a lobos, porque «en la tradición oral actual subsisten concepciones muy arcaicas en torno al lobo»³⁵. Y más recientemente, en el 2009, Antxon Gómez Lorente vuelve a recoger toda esta línea de argumentación al completo. Así, los relatos de lobos y hombres lobo estarían recubriendo creencias chamánicas originales, «antiguas creencias culturales y religiosas, mantenidas de generación en generación por nuestros campesinos y pastores»³⁶. En el caso vasco, que es lo que

³² Baring-Gould, 2007, p. 103.

³³ MacCulloch, 1915.

³⁴ MacCulloch, 1915, p. 207.

³⁵ Camarena Laucirica, 1989, p. 289

³⁶ Gómez Lorente, 2009, p. 25.

analiza más expresamente, este autor afirma que se podría rastrear la huella de este lobo totémico incluso en el paleolítico; y, por supuesto, no deja de mencionar las poblaciones prerromanas de la zona pirenaica, donde, «tal vez», adoraban un dios lobo. En fin, nos encontramos con la teoría de las supervivencias en plena acción³⁷. En este mismo volumen, José Luis Garrosa Gude, mucho más comedido, menciona de pasada que la utilización de nombres que significan lobo podrían extenderse a nombres étnicos «como un vestigio del primitivo totemismo, de acuerdo con numerosos autores»³⁸. Este compendio de lugares comunes, repetidos sin realizar un análisis de su verosimilitud, vuelve a aparecer, para el caso gallego, en el trabajo de David Pérez López sobre los sistemas de fosos y trampas para lobos en la zona noroeste de la Península³⁹. Así, el análisis de la figura del lobo comienza en la Prehistoria, pasando por Egipto, Escandinavia, y, por lo que a Galicia se refiere, la cultura castreña, que «habría recibido influencias de las tradiciones germánicas indoeuropeas y Celtas, en las que el lobo era un animal sagrado. Así, vemos a los pueblos Galaicos, Lusos, Cántabros y Astures utilizando máscaras y pieles de lobo en sus festivales religiosos y danzando alrededor del fuego en las noches de luna llena. Se trata de una integración entre hombre y animal que muestra un tremendo respeto por la naturaleza»⁴⁰.

Los autores que recogen la línea explicativa que relaciona los licántropos con cofradías vinculadas tanto con cultos como el de Zeus Lykaios, como con iniciaciones de guerreros con una verdadera naturaleza animal, recurren también a la antropología y la historia de las religiones. Si en el siglo XIX los autores citados son por ejemplo William Robertson Smith o James G. Frazer, en los autores más recientes el recurso es Mircea Eliade⁴¹. Sin embargo, este autor es bastante más precavido a este respecto, aunque no deja de introducir el tema de las iniciaciones guerreras relacionadas con la transformación en lobo. Así, en *De Zalmoxis a Gengis Kan* considera que las creencias «folklóricas» alrededor de hombres lobo en general, serían fenómenos similares al complejo mágico-

³⁷ Gómez Lorente, 2009.

³⁸ Garrosa Gude, 2009, p. 120.

³⁹ Pérez López, 2010.

⁴⁰ Pérez López, 2010, p. 341. El autor no aclara de qué manera estas afirmaciones, totalmente indemostrables, pueden ayudar a la comprensión de la consideración del lobo en las culturas 'populares'.

⁴¹ Por ejemplo, Garrosa Gude, 2009, p. 121.

religioso que describe para la Antigüedad, pero independientes. Son transformaciones individuales, y en algún caso sí se podrían explicar estas figuras populares por las supervivencias del que él llama «iniciaciones espontáneas»⁴², un proceso de folklorización sin verdadero contenido religioso.

La segunda línea que se percibe en el tratamiento de las transformaciones de humanos en lobo tiene que ver con la enfermedad mental, a la que se vincula la idea de que una persona cree que se ha transformado en animal.

Marcelo de Side (nacido a finales del siglo I, que vivió en la época de Adriano), escribió una obra en griego, en hexámetros, en la que se recogía el arte de sanar. Se conservan solo algunos fragmentos, y una parte, conservada en prosa por Aecio, trataba precisamente sobre la licantropía:

Los dominados por la enfermedad llamada cinantropía o licantropía salen de noche durante el mes de febrero, imitando en todo a lobos o perros, y hasta que se hace de día pasan el tiempo especialmente en torno a los sepulcros, a los que abren. Reconocerás al que la padece por los siguientes síntomas: se encuentran pálidos, tienen la vista debilitada y los ojos secos, sin lágrima alguna. Les verás con los ojos hundidos y la lengua seca, sin gota de saliva. Están sedientos y tienen las piernas con heridas abiertas por sus constantes caídas y los mordiscos de los perros⁴³.

Tanto Marcelo de Side como Galeno⁴⁴ consideran la enfermedad una especie de melancolía. Lo mismo hace Johann Weyer, un médico luterano que en 1563 escribe *De Praestigis Daemonum*. En el libro tercero, capítulo X, que se titula *De phantastica transformatione hominum in bestias*, señala que los licántropos sufren de un desequilibrio de su humor melancólico, y son engañados por el demonio. Los síntomas que señala son los mismos que veíamos en el caso del texto de Marcelo de Side. Robert Burton, sin embargo, que también recoge las noticias sobre las transformaciones en lobo que aparecen una y otra vez en todas las obras sobre el tema, decide llamar a la licantropía locura y no melancolía,

⁴² Eliade, 1985, p. 31.

⁴³ Gil, 1969, p. 501. Ver también *Der Kleine Pauly*, 3, s.v. Marcellus, pp. 991-994.

⁴⁴ Galeno, «De Melancholia» en *Opera Omnia*, XIX, p. 791

por su violencia, horrible aspecto y acciones. Menciona las dudas de algunos autores sobre si realmente existe tal enfermedad, y seguidamente recoge las menciones de las distintas autoridades que hablan de personas que están completamente convencidas de estar transformadas en lobo, cosa que no parece poner en duda como síntoma de locura⁴⁵. En la mayoría de los casos, en la Edad Moderna europea, donde parece que hubo lo que se puede casi llamar epidemia de hombres lobo, la idea de que se trataba de brujería o de algo relacionado con el demonio oscureció esta línea de considerarla una enfermedad mental; pero, a pesar de ello, se encuentran ejemplos. Así, Reginald Scott en *The Discoverie of Witchcraft*, de 1584, sostiene que la *lupina melancholia* o *lupina insania* es una enfermedad mental, y no una posesión demoníaca⁴⁶. Jacques Roulet, detenido por ser un hombre lobo en Francia en 1498, fue enviado a un manicomio, a pesar de que sostenía que se transformaba en lobo con un unguento (practicando la brujería por lo tanto). En Pavía, en 1541, otro hombre también recibió atención como lunático después de haber matado, o decir que había matado a varias personas mientras estaba transformado en lobo⁴⁷.

John A. MacCulloch ofrece una explicación sobre el impacto de esta manía durante finales de la Edad Media y en los siglos XVI y XVII: las causas serían las miserables condiciones de vida del campesinado, que se encontraba constantemente en los límites de la inanición, sumadas a las ideas preconcebidas y el 'terror' al que estaban sometidos por la demonología. Así, personas ya medio locas, y además hambrientas, podían realmente llegar a comer carne humana, con la idea delirante de estar transformados en lobos o no⁴⁸. La licantrópía no deja de estar presente en la psiquiatría más moderna, como puede verse en la recopilación de Charlotte Otten citada, y en algún caso se ofrece como explicación de los síntomas la porfiria⁴⁹. Esta misma etiología aparece también en un autor

⁴⁵ Burton, 1948, pp. 122-123.

⁴⁶ Ver las citas en Otten, 1986, pp. 115-126. Este autor se manifiesta en contra de las cosas absurdas sobre las brujas que sostenían Bodin o el *Malleus maleficarum*: Dios no da poder al demonio para hacer nada, lo que va en contra de la corriente principal de interpretación de la licantrópía en la Edad Moderna europea, como veremos más adelante. Según Otten, esta es la primera aparición de la palabra «licantrópía» en inglés.

⁴⁷ Bourquelot, 1848, pp. 58-59.

⁴⁸ MacCulloch, 1915, p. 216.

⁴⁹ Otten, 1986, pp. 34 ss. y 195 ss.

gallego, el médico Eduardo Pérez Hervada, quien a pesar de recoger toda una serie de tópicos sobre Galicia⁵⁰, y citar a Jung en lo referente al inconsciente colectivo, acaba por concluir que la licantrópía se debe al efecto de la porfiria congénita⁵¹.

La aparición de Jung, aunque sea simplemente de pasada, nos lleva a considerar la interpretación que plantea Robert Eisler en un libro que aborda la 'superstición' de la transformación del ser humano en lobo⁵². Si el profesor Jung tiene razón al asumir que la memoria del ser humano contemporáneo contiene un sistema o estrato básico, inconsciente y ancestral de engramas –huella bioquímica de la memoria– arquetípicos, entonces el psiquiatra necesita la ayuda del historiador y prehistoriador de las religiones, los mitos, las leyendas y las supersticiones. Este arquetipo ancestral sería, en este caso, el paso del grupo de recolectores que se alimentaban de frutas, a la manada lupina de cazadores carnívoros, a causa de la presión medioambiental extrema. La memoria ancestral recuerda ese paso y lo refleja en 'supersticiones' sobre licantrópía⁵³. De hecho, el autor incluso coloca esa licantrópía en la línea evolutiva humana, y así la transformación de frugívoro en carnívoro se habría producido con el *Sinanthropus pekinensis*, como demostrarían los cráneos abiertos por la base para tener acceso al cerebro, o las herramientas musterienses del neandertal, que 'obviamente' no pertenecen a una especie vegetariana⁵⁴.

La tercera línea, la que está relacionada con la brujería y con la acción del demonio, es quizás la más extendida históricamente en la tradición europea como 'explicación' de la transformación o supuesta transformación en hombre lobo, o en otros animales. Esta 'brujería' sería tanto un poder relacionado con determinadas personas, por ejemplo los chamanes o los llamados hechiceros americanos o africanos, como una mar-

⁵⁰ «Una tierra rezagada, mágica, lírica, de paisaje femenino», donde se produce un «humilde acatamiento a lo sobrenatural hasta refugiarse en la magia» (Pérez Hervada, 1973, pp. 27-28).

⁵¹ Pérez Hervada, 1973, pp. 32-33 y 62.

⁵² Eisler, 1951.

⁵³ Eisler, 1951, p. 34.

⁵⁴ Eisler, 1951, p. 36. *Sinanthropus pekinensis* fue la denominación creada en 1927 para denominar unos molares del también llamado *Hombre de Pekín*. Esta denominación ya no se utiliza, y los fósiles que recibían esta denominación son considerados en la actualidad subespecies de *Homo erectus*.

ca del demonio, explicación muy presente obviamente en la Europa medieval y moderna⁵⁵.

Ya Nabucodonosor en la Biblia, por haber querido igualarse con Dios, sufre un terrible castigo⁵⁶: «Y al punto se cumplió la palabra en Nabucodonosor: fue arrojado de entre los hombres, se alimentó de hierba como los bueyes, su cuerpo fue bañado del rocío del cielo, hasta crecerle sus cabellos como plumas de águila y sus uñas como las de las aves» (Daniel, IV, 33).

Podemos considerar que la norma general sobre la consideración de las transformaciones en animal la establece San Agustín. En la *Ciudad de Dios*, y partiendo de Varrón sobre las «increíbles metamorfosis humanas» (Circe, Demeneto⁵⁷, los árcades), San Agustín dice:

Ya estarán esperando quizá nuestros lectores cuál es mi opinión acerca de semejante embaucamiento de los demonios. (...) Si, en efecto, dijéramos que no hay que creer estas cosas, no faltan al presente quienes afirman con toda seguridad que han visto algunas de ellas o las han oído de quienes las pasaron. A mí incluso me ocurrió estando en Italia haber oído semejantes cosas de cierta región de allí (...) Ciertamente que estas cosas son o falsas o tan extraordinarias que con razón no son aceptadas. Sin embargo, hemos de creer con toda firmeza que el Dios omnipotente puede hacer cuanto quiera, sea para premiar, sea para ayudar, y que los demonios no obran nada según el poder de su naturaleza (ya que ellos son también criaturas angélicas, aunque malignas por su propio pecado), sino lo que les permita Aquel cuyos designios ocultos son muchos, aunque ninguno injusto. Ciertamente tampoco los demonios producen naturaleza alguna si al parecer realizan prodigios semejantes a los que estamos examinando; sí, en cambio, transforman aparentemente las cosas realizadas por el Dios verdadero, y hasta tal punto que quedan desconocidas.

Así, no puedo creer en modo alguno que por arte o poder demoníaco puedan cambiar el alma, ni siquiera el cuerpo, en miembros o

⁵⁵ Ver por ejemplo Foran, 1956, y el recorrido por la presencia de esta 'superstición' en el mundo que hace MacCulloch, 1915, pp. 206-214.

⁵⁶ Burton, 1948, p. 123, piensa que el relato del Libro de Daniel recoge un episodio de locura, como considera a la licantropía.

⁵⁷ Demeneto era un árcade que, convertido en lobo por haber comido del sacrificio de un niño a Zeus Liceo, una vez que recuperó su forma humana triunfó en el pugilato en los Juegos Olímpicos.

rasgos animalescos; en cambio, sí admito una imagen fantástica del hombre, que aun en el pensamiento o el sueño se cambia a través de innumerables representaciones de cosas, e incluso sin ser cuerpo adopta con asombrosa rapidez formas semejantes a los cuerpos; estando adormecidos o aletargados los sentidos corporales, sí admito que esa imagen puede llegar en figura corpórea, de un modo inexplicable, al sentido de los otros⁵⁸.

Pero no todas las autoridades estarían de acuerdo. Así, Tertuliano o San Ambrosio de Milán no admitían la posibilidad de que el alma humana pasase a una bestia salvaje⁵⁹.

De hecho, en la Edad Media, el demonio recibe nombres como *Hircus* (cabra), *Ursus*, *Lupus*, *Canis impurus*. Así que tanto en la Edad Media como en la época moderna en Europa, esta fue la línea principal para tratar a los hombres lobo, a pesar de algunas opiniones en contra, como hemos visto, que consideraban a los afectados por licantrópía como enfermos. Bourquelot recoge noticias sobre cómo, por ejemplo, un judío llamado Bajan o Baianus, hijo de Simeón, príncipe de los búlgaros, que en 970 se transformaba en lobo y se hacía invisible cuando quería. Bonifacio, arzobispo de Maguncia, en el siglo VIII asocia a las obras del demonio que los magos se crean lobos, entre otras cosas⁶⁰.

Prusia, Lituania, Letonia estaban atestadas de hechiceros que se cambiaban en lobos cuando querían, según Olaus Magnus. Jean Bodin cuenta también diferentes historias de hombres lobo en *De magorum demonomania*, de 1603⁶¹. De hecho, las obras sobre licantrópía abundan en relatos de los crímenes de los hombres lobo, con las consecuencias para ellos y ellas: eran quemados. En 1537, el pueblo de Dôle, en el Franco-Condado, fue autorizado por el parlamento para cazar a los hombres lobo que infestaban el país. El juez Boguet, que escribió un *Discours des sorciers* entre 1603-1610, sostiene que si bien los hechiceros deberían ser

⁵⁸ San Agustín, *Ciudad de Dios*, cap. XVIII, pp. 17-18.

⁵⁹ Véase Sconduto, 2004, capítulo II, donde se recogen múltiples opiniones de eclesiásticos y teólogos acerca de las transformaciones en animal, y que oscilan, a grandes rasgos, entre estas dos posturas: o bien no es posible la transformación, o bien se trata de un engaño del demonio o de alguna bruja (ver también el capítulo VIII).

⁶⁰ Bourquelot, 1848, p. 36.

⁶¹ Las citas pueden verse en Bourquelot, 1848, pp. 42-43, y Sconduto, 2004, capítulo VIII, *pássim*. Esta autora recoge también las opiniones en contra de la posición concreta de Bodin y del *Malleus maleficarum* respecto a los procesos por brujería; véase también *supra*, n. 11. No siempre queda claro si esos asesinatos eran reales o no.

estrangulados y luego quemados, los hombres lobo debían ser quemados vivos directamente. Según Voltaire, este hombre ejecutó a más de 600 licántropos. El siglo XVII parece marcado en la Europa central por lo que casi se podrían llamar epidemias de licantropía, con cientos de ejecuciones, siempre o casi siempre adjudicando al demonio o a las brujas las transformaciones o supuestas transformaciones, durante las cuales se perpetraban los asesinatos que causaban el pánico entre la población⁶².

Estas tres grandes líneas, junto con las propias características de los lobos, teñidas en general de tintes malignos, se mezclan constantemente en los intentos de explicación de la licantropía, pero también se mezclan en gran parte en los propios relatos sobre licántropos que se pueden recoger en la tradición europea, que es en la que se insertan los relatos gallegos⁶³. En los relatos 'populares' no aparece nada que justifique la explicación 'erudita' de los licántropos como 'supervivencias' de cofradías de guerreros o de jóvenes en proceso de iniciación, aunque sí se recogen relatos de la transformación de hombres en lobos por la furia guerrera, como hemos visto, aunque no en el caso de Galicia. ¿Qué pueden tener en común para dar origen a relatos tan parecidos en lugares distantes, pero que entran en muchos casos dentro de una misma tradición textual o religiosa? Pasamos así a un nivel distinto: en lugar de abordar los intentos de explicación, intentaríamos establecer la estructura de los relatos, según el método de análisis estructural de Lévi-Strauss. Así, se establecen las siguientes relaciones de semejanza y oposición.

En primer lugar, una comunidad humana, diurna, que supone estar 'dentro' y donde no hay transformaciones, se opone directamente a una manada de lobos, nocturnos, que están en el bosque (están 'fuera'⁶⁴) y que tampoco se transforman. A partir del juego de esta oposición principal, en los diferentes relatos (considerados en general, y como relatos) aparecen las metamorfosis: el grupo de guerreros, nocturnos, violentos, del bosque (de fuera), se transforman en lobos por el furor guerrero o por

⁶² Los casos están relatados con cierto detalle en Baring-Gould, 2007, especialmente los capítulos VI y VII. La referencia a Boguet y Voltaire se encuentra en MacCulloch, 1915, p. 214. En Otten, 1986, pp. 69 y ss. se encuentra la transcripción del juicio de Stubbe Peeter, ejecutado en 1589 en Bedburg, Alemania, acusado de matar y comerse a varias personas cuando se transformaba en lobo gracias a un cinturón o faja que le había proporcionado el demonio.

⁶³ Este carácter maligno o casi demoníaco de los lobos no impide, por supuesto, las batidas y matanzas de lobos. Ver para el caso gallego Reboreda, 2009; Pérez López, 2010.

⁶⁴ «Fuera» se encuentran también determinados personajes míticos gallegos, especialmente los *mouros*; véase *supra*, n. 4.

el proceso de iniciación. Cuando acaban estos episodios, vuelven a la comunidad (doble metamorfosis); los brujos, por medio de la acción del demonio o de un ungüento, se convierten en lobos. Cuando se quitan la piel de animal o se acaba el efecto del ungüento, vuelven a recuperar su forma humana; los licántropos se transforman en animal, por una maldición, un destino o por el influjo de la luna, y andan por la noche y atacan a las personas⁶⁵. Cuando se cumple la *fada* o llega la luz del día, o alguien los desencanta haciéndoles una herida que sangre, o quemando la piel de lobo que se acaban de quitar, se vuelven a transformar en humanos⁶⁶.

De una manera esquemática, estas relaciones se pueden representar así:

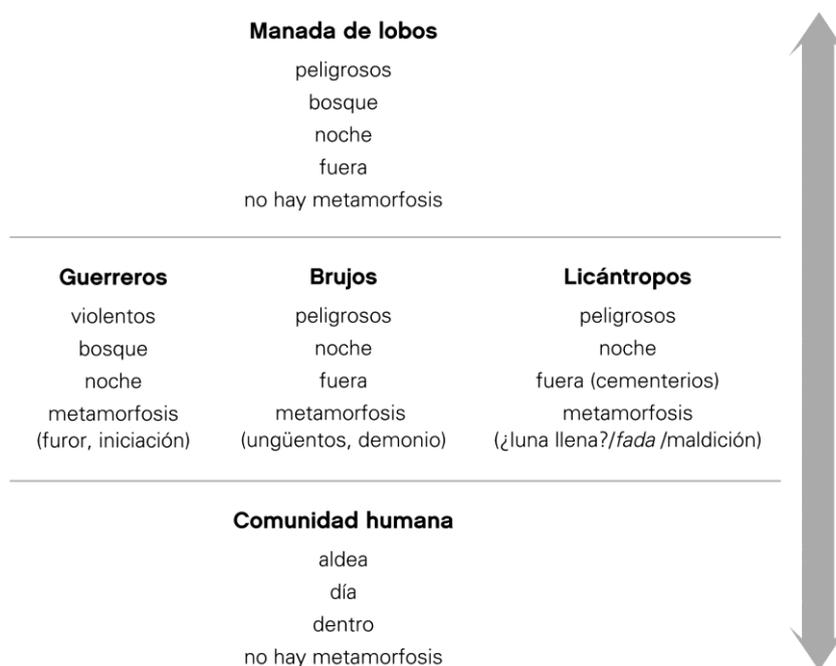


Figura 1: La estructura de los relatos de transformación en lobo

⁶⁵ En el caso de Galicia, el hecho de que se vea a un lobo atacando a una persona es un factor que puede hacer sospechar que es un hombre lobo, o *lobo da xente* («lobo de la gente» o «de las personas»), que es otra de las denominaciones que recibe esta figura.

⁶⁶ *Fada* significa en gallego hado, destino, orden inevitable de las cosas.

El paso siguiente sería entonces analizar cómo esta estructura se maneja específicamente en los relatos alrededor del *lobishome* en Galicia⁶⁷. Si aceptamos la teoría de K. Burke⁶⁸ sobre la estructura universal del relato, todo relato se estructura mediante la sucesión temporal de los elementos acto-escena-agente-medios-fin. Los relatos gallegos tienen una estructura dual, de acuerdo con el análisis estructural que acabamos de presentar, ya que se trata en ellos de un doble proceso de separación y unión, de metamorfosis y retorno a la condición humana. Consecuentemente, si aplicamos el esquema burkeano, los relatos se desarrollarían en dos niveles sucesivos, de la forma siguiente:

1- Separación-metamorfosis:

Metamorfosis - casa y aldea - hombre o mujer protagonistas - maldición - transformación en lobo

2- Integración y retorno a la condición humana:

Retorno al grupo humano - bosque - *lobishome* - fin de la maldición o desencantamiento - vuelta a la forma humana y a la comunidad

En los relatos que se localizan en Galicia, no aparece la enfermedad mental como explicación de las metamorfosis, en este caso supuestas; tampoco parece haber ninguna relación con los relatos de las tradiciones nórdicas que relacionan la transformación en lobo con el furor guerrero. La brujería o la acción del demonio tampoco aparecen de forma clara en las metamorfosis gallegas, aunque sí existe ese componente 'diabólico' que se asigna al propio lobo⁶⁹. Es decir, nada de la forma tradicional de

⁶⁷ El listado de obras donde se han localizado relatos sobre hombres o mujeres transformados en lobo en el caso gallego — que no pretende ser exhaustivo, aunque consideramos que es bastante completo— es el siguiente: Risco, 2013 (reedición del discurso de ingreso del autor en la Real Academia Galega de 1929); Risco, 1945; Morán Bardón, 1948, (relato que se localiza en Avedillo, Sanabria); Prieto, 1953 (que incluye dos romances); Alonso, 1980; Alonso, 1987; Camarena Laucirica, 1989 (relato localizado en Burbia, Ancares leoneses); Vega Pato, 1997; Gregorio Couso, 1999; Reigosa, 2009. Hemos decidido incluir los relatos señalados que se localizan en lugares que pertenecen a la actual provincia de León, pero que se sitúan en la misma zona 'cultural' que los relatos sobre lobos y hombres lobo del lado gallego.

⁶⁸ Burke, 1945; 1950.

⁶⁹ Como el hecho de que el *lobishome* no puede comer el brazo derecho de sus víctimas, como tampoco hace el lobo (Risco 1948, p. 95; Prieto, 1953, p. 358).

LOBISHOME

abordar el asunto del hombre lobo que hemos visto, es decir, el repaso por los relatos griegos o nórdicos, los tratados medievales y modernos, las diferentes explicaciones aportadas, ayuda a interpretar el caso gallego.

Sería necesario, por lo tanto, un paso más y colocar de nuevo esos relatos dentro del contexto en el que se produjeron, para poder así relacionar los elementos de la estructura, una vez establecidos e identificados, con la sociedad que los maneja, los combina, los cuenta, los vuelve a contar. Esto supondría llevar a cabo un estudio desde el punto de vista de la pragmática. De momento, este estudio no es posible, puesto que disponemos solamente de 'textos' orales arrancados de sus contextos narrativos, y no tenemos ninguna descripción densa de las ocasiones en que se contaban estos relatos.

En nuestro caso, y teniendo en cuenta los elementos que se despliegan en los relatos sobre hombres lobo en Galicia, tendríamos que considerar qué es una *fada*, qué consecuencias tiene para la persona que la sufre y para el entorno; qué sucede una vez que se acaba, aunque parece que no pasa nada especial; qué significa una maldición paterna o materna; qué significado tienen dentro del contexto las acciones que dan lugar a esa maldición, qué es sobre todo la glotonería o más bien la avidez de comer carne; si hay diferencias o no entre *lobishomes* y «*lobismulleres*». Curiosamente, las mujeres no parecen tener especiales problemas una vez que se les acaba la *fada* o son «desencantadas», con procedimientos que a veces son similares al cuento maravilloso o a las historias de *mouras*, por ejemplo.

BIBLIOGRAFÍA

- Aarne, Antti, *The Types of the Folktale: Classification and Bibliography*, Helsinki, The Finnish Academy of Science and Letters, 1961.
- Alonso, Eliseo, *Bajo Miño y costa sur*, La Guardia, ed. del autor, 1980 (2ª edición).
- , *Gamelas y marineros*, Pontevedra, Diputación Provincial de Pontevedra, 1987.
- Asociación de Escritoras e Escritores en Lingua Galega, *Lendas urbanas. Mitos e ritos dos tempos modernos. Actas das IV Xornadas de Literatura de Tradición Oral*, Lugo, AELG, 2011.
- Baring-Gould, Sabine, *The Book of Were-wolves*, Denver, Egregore Press, 2007 [Edición original, 1865. Traducción española, *El libro de los hombres lobo: información sobre una superstición terrible*. Madrid, Valdemar, 2004].
- Black, George F., *A List of Works Relating to Lycanthropy*, New York, New York Public Library, 1920 (<http://catalog.hathitrust.org/Record/001174666>. Consultado: 10/10/2013).
- Bourquelot, Félix, *Recherches sur la lycanthropie*, Paris, Extrait du XIX^e volume des Mémoires de la Société des Antiquaires de France, 1848. (<http://catalog.hathitrust.org/Record/011531379>. Consultado: 10/10/2013).
- Burke, Kenneth, *A grammar of motives*, Berkeley, California University Press, 1945.
- , *A rhetoric of motives*, Berkeley, California University Press, 1950.
- Burton, Robert, *The anatomy of melancholy*, ed. F. Dell y P. Jordan-Smith, New York, Tudor Publishing Company, 1948 [Edición original, 1615].
- Callejo, Jesús, *Hadas. Guía de los seres mágicos de España*, Madrid, EDAF, 1995.
- Camarena Laucirica, Julio, «Mitología del lobo en la Península Ibérica», en *La leyenda. Antropología, historia, literatura*, ed. J.-P. Étienne, Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Complutense, 1989, pp. 267-289.
- Carnero Vázquez, M^a Ofelia, Cuba Rodríguez, Xoan, Reigosa Carreiras, Antonio y Salvador Castañer, M^a de las Mercedes, *Da fala dos brañegos. Literatura oral do concello de Abadín*, Lugo, Deputación Provincial de Lugo, 2004.
- Centro de Estudios Fingoy, *Contos populares da provincia de Lugo*, Vigo, Galaxia, 1963.
- Cirese, Alberto M., *Cultura egemonia e culture subalterne*, Palermo, Palumbo Editore, 1973.
- Cuba, Xoán R., Reigosa, Antonio y Miranda, Xosé, *Diccionario de los seres míticos gallegos*, Vigo, Xerais, 2006.
- Der kleine Pauly: Lexikon der Antik: auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie*, eds. Konrat Ziegler y Walther Sontheimer, Stuttgart, Alfred Druckenmüller, 1964-1975, 5 vols.
- Detienne, Marcel, *La invención de la mitología*, Barcelona, Península, 1985.
- Duch, Lluís, *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona, Herder, 1998.
- Eisler, Robert, *Man into Wolf. An Anthropological Interpretation of Sadism, Masochism and Lycanthropy*, London, Routledge and Kegan Paul, 1951.
- Eliade, Mircea, *De Zalmoxis a Gengis Kan: religiones y folklore de Dacia y de la Europa oriental*, Madrid, Cristiandad, 1985.
- Foran, W. Robert, «Lycanthropy in Africa», *African Affairs*, 55-219, 1956, pp. 124-134.
- Galeno, «De Melancholia ex Galeno, Rufo, Posidoni et Marcello, Sicamii Aetii Libellus» en *Opera Omnia*, ed. C. G. Kühn, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965, XIX, pp. 699-720.
- Garrosa Gude, José Luis, «Unha inquietante presenza: lobos e lobishomes no imaxinario galego e universal», en *O mito que fascina: do lobo ao lobishome. Asociación de Escritores e Escritoras en Lingua Galega, II Xornadas de literatura de tradición oral*, Lugo, AELG, 2009, pp. 113-143.
- Gil, Luis, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, Guadarrama, 1969.
- Gómez Lorente, Antxon, «O lobo na tradición vasca. De animal totémico a animal maldito», en *O mito que fascina: do lobo ao lobishome. Asociación de Escritores e Escritoras en Lingua Galega, II Xornadas de literatura de tradición oral*, Lugo, AELG, 2009, pp. 25-49.

LOBISHOME

- Gramsci, Antonio, «Osservazioni sul “folclore”», en *Quaderni del carcere I-IV*, Torino, Einaudi, 1975, Cuaderno 27 (1935), pp. 2.311-2.317.
- Grande del Brío, Ramón, *El lobo ibérico. Biología y mitología*, Madrid, Hermann Blume, 1984.
- Gregorio Couso, Sara, «A raposa, o lobo e o lobo da xente na literatura de tradición oral de Solveira (Viana do Bolo-Ourense)», *A Freita*, 14, 1999, pp. 56-61.
- Heródoto, *Historia. Libros III-IV*, ed. C. Schrader, Madrid, Gredos, 1979.
- Juliano, M^a Dolores, *Cultura popular*, Barcelona, Anthropos, 1986.
- Lakoff, George, *Women, Fire and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- Lakoff, George - Johnson, Mark, *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.
- Llinares García, Mar, *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*, Madrid, Akal, 1990.
- «Mouras e mulleres: as imaxes femininas na mitoloxía popular galega», en *Os mouros e as mou-ras: máxicos enigmáticos da mitoloxía popular. Asociación de Escritoras e Escritores en Lin-gua Galega, v Xornadas de Literatura de Tradición Oral*, Lugo, AELG, 2012, pp. 61-75.
- Lowie, Robert H., *La sociedad primitiva*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.
- MacCulloch, John A., «Lycanthropy», en *Encyclopaedia of religion and ethics*, ed. James Hastings, Edinburgh, T. & T. Clark, 1915, VIII, pp. 206-220.
- Malinowski, Bronislaw, *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Ariel, 1974.
- Morán Bardón, César, «Notas folklóricas leonesas», *Revista de Dialectología y Tradiciones Popula-res*, IV, 1948, pp. 74-75.
- Niles, John D., *Homo narrans. The Poetics and Anthropology of Oral Literature*, Philadelphia, Uni-versity of Pennsylvania Press, 1999.
- Ortega y Gasset, José, *Ideas y creencias*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- Otero Pedrayo, Ramón (dir.), *Historia de Galiza*, Madrid, Akal, 1979 [Edición original: Buenos Aires, 1962].
- Otten, Charlotte F., *A Lycanthropy Reader. Werewolves in Western Culture*, Syracuse, Syracuse University Press, 1986.
- Ovidio, *Metamorfosis*, ed. A. Ramírez de Verger y F. Navarro Antolín, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- Pausanias, *Descripción de Grecia. Libros VII-X*, ed. M. C. Herrero Ingelmo, Madrid, Gredos, 1994.
- Pedrosa, José Manuel, *La autoestopista fantasma y otras leyendas urbanas españolas*, Madrid, Pági-nas de Espuma, 2004.
- Pérez Hervada, Eduardo, *El hombre-lobo*, Lugo, Ediciones Celta, 1973.
- Pérez López, David, *Os foxos de lobo. A caza do lobo na cultura popular*, A Coruña, Editorial Cane-la, 2010.
- Petronio, *Satiricón*, ed. Carmen Codoñer Merino, Madrid, Akal, 1996.
- Plinio, *Historia natural*, ed. J. Cantó, I. Gómez Santamaría, S. González Marín y E. Tarrío, Madrid, Cátedra, 2002.
- Prieto, Laureano, «La zoantropía en Galicia», *Zephyrus*, 4, 1953, pp. 353-362.
- Reboreda, Alberte, «Espazos lupinos de Galicia: os foxos do lobo», en *O mito que fascina: do lobo ao lobishome*, Asociación de Escritores e Escritoras en Lingua Galega, II Xornadas de literatura de tradición oral, Lugo, AELG, 2009, pp. 61-112.
- Reigosa, Antonio, «O lobishome de Vilarello de Donís», (<http://antonioreigosa.blogspot.com.es/2009/10/o-lobishome-de-vilarello-de-donis.html>. 2009. Consultado: 16/01/2014).
- Risco, Vicente, «El lobishome», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, I, 1945, pp. 514-523.
- , «Contribución al estudio del lobo en la tradición popular gallega», *Cuadernos de Estudios Galle-gos*, 3, 1948, pp. 93-116.
- , *Un caso de lycantropía (o home-lobo)*, Allariz, Fundación Vicente Risco, 2013 [Reedición del discurso de ingreso del autor en la Real Academia Galega de 1929].
- San Agustín, *La Ciudad de Dios*. Trad. S. Santamaría del Río y M. Fuentes Lanero, Madrid, B.A.C., 1977.

MAR LLINARES GARCÍA

- Sconduto, Leslie A., *Metamorphoses of the Werewolf. A Literary Study from Antiquity through the Renaissance*, Jefferson, McFarland, 2008.
- Stocking, George W. Jr., *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, Madison, University of Wisconsin Press, 1992.
- Thompson, Stith, *Motif-Index of Folk-Literature*, Bloomington, Indiana University Press, 1955-1958.
- Vega Pato, Tomás, «O pozo do lobo da xente. Tradición e licantrópía en terras de Conso», *Raigame*, 5, 1997, pp. 14-27.
- Wagner, Carlos G., «El rol de la licantrópía en el contexto de la hechicería clásica», *Anejos de Gerión*, II, 1989, pp. 83-97.
- Weyer, Johann, *De Praestigiis Daemonum*, 1563,
(http://www.mindserpent.com/American_History/books/Wierus/de_praestigiis_daemonum.pdf. Consultado: 17/03/2014).