

UNIVERSIDAD DE BARCELONA  
FACULTAD DE FILOLOGÍA  
DEPARTAMENTO DE GRIEGO

ASPECTOS DEL LOBO EN EL MITO Y EL RITUAL GRIEGOS

*Handwritten notes:*  
Λίγος < λέων- (mirad llobt - ve el llob = export)  
Λυγρός, λύσις = ? ἄλυτος (λύκη)



Trabajo que presenta  
para obtener el grado  
de Licenciatura en Filología  
Clásica

NATALIA PALOMAR PÉREZ

Director Ponente:

DR. CARLES MIRALLES i SOLÀ

Visto bueno

*Handwritten signature:* Miralles

Barcelona, Mayo 1.980

# I N D I C E

- PRESENTACIÓN .....	i
-EL HOMBRE-LOBO EN EL RITUAL DE LA LLUVIA	
I.- El monte Liceo: dos rituales .....	1
1.- Relación lobo-lluvia	
1.1. Los naturalistas. ....	4
1.2. El mito .....	5
2.- Relación lobo-fertilidad .....	8
2.1. El lobo fecundante .....	9
2.2. La loba fecunda .....	14
2.3. El lobo ἔρωςτής .....	19
3.- Relación lobo-profecía .....	21
II.- Integración de los motivos en un ritual	
de origen .....	23
1.- La exigencia del dios lobo	
compartida por la tierra .....	24
2.- El acto del hombre-lobo .....	
2.1. Contacto con lo divino .....	28
2.2. Expulsión de la sociedad .....	30
III.- Desintegración de los motivos en el mito.	31
1.- Licaón	
2.- Arcas .....	32
IV.- El monte Lafistio: otro ritual	
de reconciliación de la lluvia .....	34
1.- Dioniso lobo .....	35

2.- Licurgo: mito y ritual .....	36
3.- Lico: otros aspectos del lobo .....	41
3.1. Usurpador frente al león .....	42
3.2. Vengador de los muertos .....	43
V.- Atamantia y Zeus Lafistio	
1.- Los motivos en el mito	
1.1. Sequía y sacrificio humano .....	45
1.2. Hospitalidad de los lobos y fundación de la ciudad .....	47
2.- El ritual .....	50
VI.- Las Cícladas: los perros de Acteón .....	
1.- Los nombres de los perros .....	54
2.- Conexiones rituales del mito .....	61
3.- El perro y el lobo. Λύσσα .....	63
-EL LOBO Y LA PALABRA	
I.- El lobo y los mitos de privación de la palabra .....	68
1.- El lobo quita el habla .....	"
2.- El mito: Bato, Níobe, Ocíroo, Fasis, Licó, Lico, Telquines, Anfión ...	73
II.- El lobo protagonista de la palabra licenciosa	
1.- Contexto ritual: <u>Lupercalia</u> y Telquines .....	75
2.- Contexto literario: el yambo .....	76

2.1. Localización de Arquíloco .....	76
2.2. Retrato en la <u>Pítica II</u> .....	78
2.3. Vocación musical:	
el <u>Himno a Hermes</u> .....	79
2.4. Las palabras de Dolón .....	82
- BIBLIOGRAFÍA .....	84



## PRESENTACIÓN

A la hora de presentar esta tesina, quisiera referirme al curso pasado, a la asignatura de Mitología y Religión Griega en el que el Dr. Miralles nos inició en esa comprensión unitaria del mundo de los griegos que alienta a través del mito. Me impresionó especialmente una clase dedicada a la tragedia, a Esquilo: una red sofocante de mitos e imágenes, una tensión angustiosa se nos imponía aunque al fondo -tan lejos- se entreabriera una ventana.

Un estudio con este enfoque, que apuntara a la vez lo mítico y lo poético, podía ser mi tesina. Y él me propuso el tema del lobo, con un artículo magistral de Gernet, "Dolon le loup", como primera orientación bibliográfica, y un plan de trabajo: se trataba de buscar los lobos de la Grecia antigua, en el mito, en el ritual, en la literatura, en la lengua, en la ciencia, para articular a partir de estos datos la figura del lobo.

Así, la investigación ha discurrido por diversos caminos más o menos simultáneamente. Para estudiar la presencia del lobo en el mito, he consultado en primer lugar el Diccionario de la Mitología Griega y Romana de Grimal, para confeccionar un fichero con todos los personajes en cuyo nombre aparece la radical \*ΛΥΚ-

o en cuya leyenda intervienen los lobos. Estas primeras referencias se han complementado con la documentación de la Real Encyclopedy de Pauly y Wissowa y, naturalmente, con la lectura de las fuentes griegas, con el máximo rigor filológico. En el caso de Zeus y Apolo, divinidades reconocidas como Liceo (Λύκαιος) y Licio (Λύκειος) respectivamente, he obtenido interesante información en la obra de Farnell, The Cults of the Greek States, que ha servido como punto de partida para considerar los rituales del lobo, concretados en la figura del hombre-lobo. No aparece estudiado en cambio el caso de Dioniso, no menos implicado en un complejo mítico-ritual de lobos, asunto que desarrollo en estas páginas. Destaco entre la bibliografía consultada para el ritual de licantropía la obra de Burkert, Homo Necans.

En cuanto a la lengua se refiere, he acudido principalmente a los diccionarios de Lidell y Scott, Bailly, y al etimológico de Chantraine, no sólo para estudiar la familia de palabras de λύκος, sino de todas aquellas cuyo campo semántico se encontraba con el lobo en puntos clave para la articulación de los argumentos propuestos. Asimismo he consultado los léxicos de Hesiquio y la Suda, y el Corpus Paroemiographorum Graecorum.

Respecto a la literatura, me propuse en principio recopilar a los lobos de la épica, la lírica, la tragedia y la fábula, para estudiarlos en sus contextos respectivos. De forma sistemática y con ayuda de

los léxicos e índices correspondientes, he recorrido los textos de Homero, Hesíodo, los líricos arcaicos, Esquilo, Sófocles, Eurípides, Calímaco, Esopo, Babrio y Platón, así como los de Licofrón, Aristéneto y Artemidoro. Directamente he abordado la Antología Palatina, y las obras de Teócrito y Longo.

Para la historia natural he recogido la documentación aportada por Aristóteles, Eliano, Galeno-medicina, propiamente- y Plinio, que he confrontado con noticias científicas actuales.

He observado con especial interés toda representación gráfica del lobo en el arte griego. Me ha interesado también (aunque en estos casos se ha tratado de meras excursiones), la figura del lobo en otras mitologías y contextos; el del cuento mismo, inolvidable, o el de la literatura en general y la prensa de nuestros días.

La investigación se ha prolongado de hecho hasta el final de esta redacción, pero cuando el material resultó considerable, sentí que me desbordaba y que era necesario concretar un tema con vistas a la elaboración del trabajo. Repasando y repasando las fichas, apunté diversos aspectos del lobo, subrayando aquellos que no había encontrado tratados en la bibliografía; casi al final escribí "lobo-lluvia" y observé que se planteaban una serie de relaciones tremendamente sugestivas. Empecé a profundizar en este campo y de allí ha resultado la primera parte de este trabajo: "El hombre-lobo en el ritual de la lluvia".

Respecto a la segunda parte -"El lobo y la palabra"-, me había llamado la atención encontrar testimoniada una creencia que comparte una mujer campesina que conozco: el lobo quita el habla. El Dr. Miralles me propuso relacionar este dato con los mitos de privación de la palabra por parte de Apolo. Como contrapartida, resolví exponer las implicaciones del lobo en el yambo, detectadas a partir de la Pítica II.

No toda la bibliografía solicitada por préstamo internacional ha llegado a tiempo, ni han cabido en estos capítulos tantos lobos; en todo caso, presento este primer trabajo, con mi agradecimiento a todas las personas del departamento por su ayuda e interés.

Barcelona, 9 de Mayo 80

EL HOMBRE-LOBO EN EL RITUAL DE LA LLUVIA

## I.- EL MONTE LICEO: DOS RITUALES

ἐν ἀριστερᾷ δὲ τοῦ ἱεροῦ τῆς Δεσποίνης τὸ ὄρος  
ἐστὶ Λύκαιον· καλοῦσι δὲ αὐτὸ καὶ Ὀλυμπον καὶ Ἰεράν  
γε ἕτεροι τῶν Ἀρκάδων κορυφῆν. (1)

De la mano de Pausanias llegamos al corazón mismo de la Arcadia: un monte que es sagrado por antonomasia (Ἰεράν), habitado por los dioses (Ὀλυμπον), pero especialmente guarida de un Zeus siniestro: Λύκαιος, relacionado con el lobo.

Pero no nos anticipemos: de momento, el escritor viajero evoca el nacimiento del dios, que desde entonces ha estado vinculado al lugar y a sus aguas; Calímaco explica cómo Rea hizo brotar una corriente para lavar al recién nacido, transformando una Arcadia seca en εὐδρος (2). Según Pausanias, cuidaron a Zeus las ninfas Tísoa, Neda y Hagnó, que dan nombre a una ciudad y dos ríos. En las aguas del Hagnó se realiza un rito singular:

ἦν δὲ αὐχμὸς χρόνον ἐπέχη πολὺν ... ὁ ἱερεὺς τοῦ  
Λυκαίου Διὸς προσευξάμενος ἐς τὸ ὕδωρ καὶ θύσας ὀπὸ  
σα ἐστὶν αὐτῷ νόμος, καθίησι δρυὸς κλάδον ἐπιπολῆς  
καὶ οὐκ ἐς βάθος τῆς πηγῆς· ἀνακινήθέντος δὲ τοῦ ὕδα  
τος ἀνεισιν ἀχλὺς εἰοικυῖα ὀμίχλη, διαλιποῦσα δὲ ὀλί  
γον γίνεται νέφος ἢ ἀχλὺς καὶ ἐς αὐτὴν ἄλλα ἐπαγομένη  
τῶν νεφῶν ὑετὸν τοῖς Ἀρκάσιν ἐς τὴν γῆν κατιέναι ποιεῖ.

(1) Paus. VIII, 38,2

(2) Call. Jov, 20

Dato interesante: este sacerdote es un hacedor de lluvia, cuyas prácticas de magia simpática coinciden con las testimoniadas en la tribu de los Ba-Ila, en Rodesia (1). Actúa de forma inmediata sobre los elementos y hace materialmente la lluvia. Además, realiza un sacrificio y una plegaria: es sacerdote del dios que podemos reconocer en este culto como Zeus Ὀμβριος, ὕετιος, Ἰκιμαίος, Κελαινεφής.

Pero sigamos el rastro del Zeus Liceo. Le está consagrado un misterioso recinto (τέμενος) del que se nos advierte:

ἔσοδος δὲ οὐκ ἔστιν ἐς αὐτὸ ἀνθρώποις ὑπερδίδοντα δὲ τοῦ νόμου καὶ εἰσέλθοντα ἀνάγκη πᾶσα αὐτοῦ ἐνιαυτοῦ πρόσω μὴ βιῶναι

A esta sentencia de muerte se añade una noticia que comentaremos más adelante: la persona o animal que entra, pierde su sombra (2).

Por último, en la cima, magnífica atalaya sobre el Peloponeso, un altar:

ἐπὶ τούτου βωμοῦ τῆ Λυκαίῳ Διὶ θύοσιν ἐν ἀπορρήτῳ πολυπραγμονῆσαι δὲ οὐ μοι τὰ ἐς τὴν θυσίαν ἠδὲ ἦν, ἐχέτω δὲ ὡς ἔχει καὶ ὡς ἔσχεν ἐξ ἀρχῆς.

Lo que el narrador silencia en este punto ha sido de hecho explicitado anteriormente, cuando refería el mito de Licáon (Λυκάων). Este rey, fundador de la ciudad de Licosura (Λυκοσοῦρα), que llamó a Zeus "Liceo" e instituyó unos juegos en su honor, había sacrificado sobre este altar un niño, y al punto se convirtió en lobo (3). En

---

(1) cf. Géza Róheim, p. 84

(2) cf. p. 33

(3) Paus. VIII, 2,3

la versión de Hesíodo, Licaón hospedó a Zeus y le presentó para comer un niño; el dios volcó la mesa, fulminó la mansión y lo convirtió en lobo (1). Ovidio y Apolodoro añaden que la venganza se reiteró en el diluvio, fenómeno que nos remite al rayo de la versión anterior (2).

Hasta aquí, el mito; consideremos ahora el ritual correspondiente: el hombre que come carne humana se transforma en lobo. Estas prácticas de sacrificio humano, antropofagia y licantropía son reducidas por Platón a la categoría de *μύθος*, (3), pero la ambigüedad que este término pudiera plantear no siempre acompaña a las noticias que nos han llegado de este rito. Así el autor del Minos pseudo-platónico formula una condena tajante ( *ἀνόσιον* ) de los sacrificios del monte Liceo (4). Testimonios más concretos se conservan a través de Plinio, aunque los presente a propósito de la credulidad de los griegos: informa de que el heleno Evantes escribió sobre un joven Anto, miembro de determinada familia, a quién tocó en suerte -sin alusión a sacrificio- convertirse en lobo: le acompañan a un lago, deja sus ropas colgadas en una rama, lo atraviesa a nado y empieza su nueva vida salvaje; tiene la posibilidad de recobrar su condición de hombre si se abstiene de carne humana durante ocho años. Otro escritor, Escopas (siempre según Plinio), cita un Demeneto de Parrasia que tras ha-

---

(1) Hes. Fr. 173 Merkelbach - West

(2) Ov. Met. I, 2 ; Apollod. III, 98,9

(3) Pl. R. VIII, 565 D

(4) Pseudo-Platón, Minos, 315

ber comido las entrañas de un niño sacrificado a Zeus Liceo fue lobo hasta el décimo año(1). Posiblemente se trate del Damarco de Parrasia que luego sería vencedor en las Olimpiadas, cuya leyenda conoce Pausanias (2).

Dos rituales, pues, localizados en este monte y presididos por un Zeus Liceo: uno de lluvia, en las aguas del Hagnó; otro de licantropía, en la cumbre de la montaña. Y un mito coprotagonizado por este mismo Zeus Liceo: Licaón ofreció al dios carne humana y fue por tanto castigado: el rayo que fulmina la casa, la metamorfosis en lobo, el diluvio. Zeus se ha vengado desplegando su doble naturaleza de dios-lluvia y dios-lobo. Esta convergencia de los motivos en el mito etiológico del sacrificio humano apunta a una posible conexión entre ambos rituales (3).

## 1.- Relación lobo-lluvia

### 1.1. Los naturalistas

Existe una relación natural que fue bien observada por los antiguos. Tanto Arato como Teofrasto y Eliano coinciden en que el lobo anuncia la tormenta.

---

(1) Plin. H.N. VIII, 34

(2) Paus. VI, 8,2

(3) cf. Nilsson, p. 401 : "Alles scheint dafür zu sprechen, da das berühmte Menschenopfer auf dem Lykaion ein Wetterzauber ist, an dem später ätiologisch herumgedeutet wurde!"

(1). Leamos con detención la descripción del primero:

καὶ λύκος ὁπότε μακρὰ μονόλυκος ὠρύηται/ἢ ὄγ' ἄρο  
τρήων ὀλίγον πεφυλαγμένος ἀνδρῶν/ἔργα κατέρχεται,  
σκέπαος χατέοντι ἐοικώς,/ ἐγγύθεν ἀνθρώπων, ἵνα οἱ  
λέχος αὐτόθεν εἶη,/ τρῖς περιτελλομένης ἧοῦς χειμῶ  
να δοκεύειν.

## 1.2. El mito

La conducta de este lobo imponente (2) a que se refiere Eliano presenta cierto paralelismo con el Zeus Liceo a quien Licaón ἐξένιζεν (3), puesto que también parece deseoso de refugio.

Otro dato del mito: los hombres que escaparon del diluvio se salvaron siguiendo a unos lobos hasta lo alto del Parnaso, según el relato de Pausanias (4). Un nuevo escenario y unos lobos que no han sucumbido al cataclismo, seguramente gracias a su previsión, a su temor, según la interpretación de Eliano; y ahora intervienen en favor de los humanos. En otras versiones de este momento post-diluvio, Zeus envía a Hermes para ayudarles (5). Se pueden señalar paralelismos: los lobos les enseñan el camino (ὕπὸ ἡγεμόσι τῆς πορείας τοῖς θηροῖς —————); Hermes es el dios de los caminos, y es padre de un Autólico (Ἄυτολύκος), héroe del Parnaso (6), y de un Lico (Λύκος), heraldo de los

---

(1) Arat. Phaen. 1124; Thphr. Sign. 46; Ael. N.A. VII, 8

(2) cf. Ael. N.A. VII, 47: ὁ δὲ τέλειος καὶ μέγιστος  
καλοῖτο ἄν μονόλυκος.

(3) Hes. Fr. 163 Merkelbach - West ; Hyginio , 176

(4) Paus. X, 6,2

(5) Apollod. I, 7,2

(6) Hom. Il. XIX, 394 ss.

sátiros (1). Incluso en un epigrama aparece un personaje cuyo nombre comprende al dios y al animal: se llama Hermólico ( Ἑρμολύκος ) (2).

Lico es también uno de los Telquines. Estos genios de Rodas eran magos que provocaban la lluvia, el granizo y la nieve; también tenían la facultad de metamorfosearse y están implicados en el diluvio: ellos lo presintieron y se escamparon por el mundo. Lico, concretamente, saltó a Licia (Λυκία), donde construyó en las riberas del Janto —un río: el dato es relevante— el templo de Apolo Licio. Estos Telquines están caracterizados por una mirada terrible, maléfica como pueda serlo la del lobo:

ὁ λύκος προορῶν τὸν ἄνθρωπον ἀσθενέστερον  
αὐτὸν ἄφωνον ποιεῖ, ὄφθειρς δὲ πρότερος ὁ  
λύκος αὐτὸς ἀσθενέστερος γίνεται. (3)

Otros personajes con el nombre de Lico aparecen vinculados con la lluvia más o menos directamente: dos de ellos son hijos de Celeno (Κελαινώ) —hemos mencionado ya un Zeus Κελαινεφής —, una de las Pléyades. Estas "Galomas" son las siete hermanas que huyeron así metamorfoseadas de la persecución de Orión cazador. Una tradición recogida por Calímaco cuenta que eran hijas de las Amazonas y que inauguraron fiestas nocturnas de coros y danzas (4). El lobo

(1) Nonn. D. XIV, 112

(2) Palladas, A.P. XI, 353

(3) Geop. XV. 1,8 ; Ov. Met. VII, 367: "Telchinas (...) quorum oculos ipso vitiantes omnia visu!"

(4) Schol. ad Theoc. XIII, 25, citando a Call. Fr. 693  
Pfeiffer

es también animal nocturno, su agudísima vista se lo permite y el hecho es proverbial:

ὄξυπέστατον δὲ ἐστὶ ζῷον, καὶ μέντοι καὶ νύκτωρ,  
καὶ σελήνης οὐσης, ὀρᾷ. (1)

Así propone Eliano una bonita etimología para la palabra que designa la penumbra y para un adjetivo homérico de la noche:

ἐνθεν τοι καὶ λυκόφως κέκληται ὁ καιρὸς οὗτος  
τῆς νυκτός, ἐν ᾧ μόνος ἐκεῖνος τὸ φῶς ὑπὸ τῆς  
φύσεως προσλαβὼν ἔχει. δοκεῖ δὲ μοι καὶ Ὅμηρος  
λέγειν ἀμφιλύκην νύκτα, καθ' ἣν δὴ βλέποντες  
λύκοι βαδίζουσι .

El parentesco de Lico con las Pléyades implica la conexión con otro grupo muy similar: las Híades (Νυκτεύς), sus hermanas, cuyo número oscila entre dos y siete, que fueron nodrizas de Dioniso hasta que, por miedo a Hera, lo confiaron a Ino. Su función es claramente paralela a la de las ninfas que tantas veces, como divinidades de la fertilidad, han atendido a los recién nacidos; también los Telquines se encargaron de Zeus niño (2). Otra escena típica del mito de las ninfas es la persecución de que son objeto por parte de los

---

(1) Ael. N.A. X, 26; en cambio Detienne, "Les loups...", p. 5, destaca que el lobo ataca en pleno día, aspecto señalado por Artemid. II, 12: ἐκ τοῦ φανεροῦ .

(2) Str. X, 3,7,19

cazadores, motivo que se repite en la leyenda de las Pléyades. Destilan humedad los nombres de las ninfas: Ocírrroe ( Ὠκύρρον ), Calírrroe ( Καλλιρρον ), Herse ( Ἑρση ), Pándroso ( Πάνδροσος )... ; las Híades son literalmente las "Lluviosas", y en efecto, su constelación, muy próxima a la de las Pléyades, coincidía con la estación de las lluvias primaverales.

También otro Lico, implicado en la compleja saga de Antíope, tiene un hermano Nictéo ( Νυκτεός ). Parecen originariamente autóctonos de Hyria, en Beocia, y protagonistas de ritos de expiación para la reconciliación de la lluvia (1). Este dato es precioso para nuestra hipótesis y lo desarrollaremos con detalle más adelante.

## 2.- Relación lobo-fertilidad

La relación del lobo con la lluvia puede inscribirse en un contexto más amplio: el lobo y la fertilidad. Esta es una faceta que en principio pudiera parecer insospechada. El lobo es la fiera por antonomasia, el animal terrible que ataca y que mata. Tales son los lobos en los símiles de la Ilíada (2): los ejércitos son, han de ser, manadas de lobos:

---

(1) cf. Gruppe, p. 67

(2) cf. Detienne, "Les loups...", p. 4

οὐ δε, λύκοι ὡς  
ἀλλήλοισ ἐπόρουσαν, ἀνὴρ δ' ἀνδρ' ἐδνοπάλιζεν (1)

Lobos contra lobos, imagen única en la literatura griega, que potencia al máximo la ferocidad de ambas tropas. O cuando un bando se impone sobre el otro, la secuencia de los lobos atacando a ciervos y ovejas, víctima salvaje y doméstica respectivamente (2). Toda una ἀσπετος ἀλκή que a través de esta imagen del lobo se configura como λύσσα, la furia guerrera que invade a Héctor (3) y se apodera de Aquiles (4), paradigmáticas de troyanos y griegos. De este contenido está impregnado el epíteto Licio en la invocación que hacen las doncellas tebanas a Apolo:

cf. λύσαν λύσις  
λύκος

καὶ σὺ, Λύκει' ἀναΐ, Λύκειος γενοῦ (5)

### 1.1. El lobo fecundante

Pero el lobo que es Apolo representa también su papel en el ámbito de la fertilidad que ahora nos interesa: el dios se une a Cirene, una ninfa que rapta

---

(1) Hom. Il. IV, 471 ; cf. XI, 72

(2) Hom. Il. XVI, 156; XVI, 352

(3) Hom. Il. I, 239: κρατερὴ δὲ ἐ λύσσα δέδουκεν

(4) Hom. Il. XXI, 542: λύσσα δὲ οἱ κῆρ / αἰὲν ἔχε κρατερῆ  
cf. Lincoln, p.98 ss.

(5) A. Th. 145

en Tesalia, transformatus in lupum (1). Y de la ninfa Corcira tiene un hijo Licoreo ( Λικωρεύς ) (2). Estos datos nos llevan a considerar toda una faceta erótica del lobo, muy viva en la mentalidad popular.

En el Idilio XIV de Teócrito, un pastor se desespera: la chica que él desea está enamorada de un Lico, descrito como un seductor irresistible: εὐμάκης , ἄπαλος, πολλοῖς δοκέων καλῶς ἤμεν ———. Un tercero se pone a cantar con picardía τὸν ἐμὸν Λύκον (...) θεσσαλικόν τι μέλισμα (3). En cambio las Danaides se resisten a sus pretendientes y su acento es trágico:

Ἴδε με τὰν ἱκέτιν φυγάδα περιδρομον,  
λυκοδίωκτον ὡς δάμαλιν ἄμ πέτραις  
ἠλιβάτοις, ἔν' ἀλκᾶϊ πίσυνοσ μεμυ-  
κε φράζουσα βοτῆρι μόχθους (4)

Idéntica es la reacción que lamenta el pastor de otro idilio:

φεύγεις δ' ὡσπερ οἷς πολιδὸν λύκον ἀθρήσασα (5)

Y otro zagal, Dorcón, enamorado de Cloe, como ésta prefiere a Dafnis, decide revestirse una piel de lobo para asustarla y apoderarse de ella. Precisamente va a abor-

---

(1) Serv. in Verg. Aen. IV, 377

(2) Paus. X, 6, 2

(3) Theoc. XIV, 25; 30-31

(4) A. Supp. 350

(5) Theoc. XI, 24; se trata de Polifemo, cf. p. 38

darla en la fuente -escenario similar al de Apolo y sus ninfas-, cuando los perros lo huelen y se abalanzan sobre él, que a duras penas logra escapar (1). A pesar de lo frustrado del intento, la gente cree en las virtudes afrodisíacas de ciertas partes del lobo; Plinio testimonia que los griegos reconocen el pelo de su cola como talismán amoroso (2), y en un lapidario se explica:

ὁ δὲ δεξιὸς αὐτοῦ ὀφθαλμὸς λάθρα φορούμενος σὺν τῷ  
πρώτῳ τῆς οὐρᾶς σπονδύλῳ ὁμοῦ καὶ ἰδίως ἐν χρυσῷ  
ἀγγεῖψ θαυμασίας ἐνέργειας ποιεῖ (...) καὶ ταῖς  
γύναιξιν φιλητὸν καὶ ἐρωτικόν. (3)

Esta es la función que representa el lobo para con la diosa madre, pero entonces el principio femenino es el dominante y el lobo no tiene carácter de agresor. La mentalidad del matriarcado se dibuja en las representaciones de la πότνια θηρῶν, Así en un ánfora beocia del siglo VII a.J.C., la composición se centra en una figura femenina que extiende los brazos y en su gesto acoge a dos lobos y dos aves; un pez está inscrito verticalmente en su falda. La diosa se deja abordar por estos animales: los pájaros apuntan sus largos picos hacia ella, los lobos adelantan su pata y su lengua, el pez ha entrado en sus piernas. Hay algo más que sumisión en la actitud de estas figuras, que representan cierto

---

(1) Longus, Dafnis y Cloe, I, 20-21. La misma imagen en Sol. Fr. 36, 27 West: ὡς ἐν κυσίν πολλῆσιν ἐστράφην λύκος.

(2) Plin. H.N.VIII, 80

(3) Cyranides, 293 (Ruyelle), en F.de Mély



principio activo en su simbolismo fálico.

La imagen nos evoca el episodio de Circe: allí se explica como αἶνα πέλωρα (1) el hecho de que la diosa tenga en su palacio lobos y leones inofensivos: son hombres que ella transformó en animales. Caso paralelo al de la madre de los dioses que, voluptuosa,

εὐαδεν, ἥδε λυκῶν κλαγγῆ χαροπῶν τε λεόντων  
(2)

También aquí los lobos -y los leones- juegan su papel emitiendo este rugido; y en torno de Afrodita, la diosa del amor,

σαίνοντες πολιοί τε λύκοι χαροποί τε λεόντες  
ἄρκοι παρδάλιές τε θοαὶ προκάδων ἀκόρητοι  
ἦισαν (3)

Neumann interpreta estas escenas remontándose a un primer estadio social de alma colectiva, en que se funden individuo y grupo, grupo y entorno natural. Esta integración se expresa en el totemismo: el grupo social se siente descendiente de un animal o planta. En un segundo estadio matriarcal, la Gran Madre virgen es principio creador independiente del hombre; así en el mito es preñada por contacto con animales numéricos. En ese contexto, el totem representa tal espíritu fecundador (4). Reconsideremos a partir de estas ideas el caso de Circe:

---

(1) Hom. Od.X, 212-18

(2) h. Hom. Deor. Matr., 4

(3) h. Ven., 70

(4) Neumann, pp. 268-80

cuando su conducta es "normal", invita a Ulises a su lecho (1); cuando es "anormal", dispone de unos animales probablemente para lo mismo. En el primer caso, se han impuesto con el héroe las formas del patriarcado, pero hasta entonces -segundo caso-, Circe mantenía las del matriarcado, relegando al hombre al dominio de lo animal.

Cuando el varón establece el juego de relaciones desde su óptica, asume el carácter del totem para consolidar su posición preeminente, pero lo asume de una manera nueva, después de enfrentarse con él y vencerlo: así un Apolo no es sólo Licio sino también Licóctono (Λυκοκτόνος)

Volviendo a los lobos del ánfora beocia, observamos que sus colas (2) se enrollan en espiral una hacia arriba y otra hacia abajo, conformando un dibujo que se encuentra en el bajo vientre de la madre primordial en algunas representaciones (3), y viene a ser la versión curva de la svástica, signo de vida: los rayos entrecruzados que conjuran la lluvia. La espiral también remite a otro animal estrechamente vinculado a la diosa madre: la serpiente (masculino: ὁ δράκων →) que

---

(1) Hom. Od. X, 333-35 : ella lleva la iniciativa aunque lo disimule: εὐνῆς ἡμετέρης ἐπιβήσομεν, ὄφρα μίγνυτε / εὐνῆ καὶ φιλότῃτι πεποιθόμεν ἀλλήλοισιν."

(2) cf. p. 11, (3)

(3) Neumann, pl. 6

se enrosca en las figuras femeninas cretenses, por ejemplo. El reptil comparte con el lobo un marcado carácter ctónico; estos dísticos proponen una relación tierra-lobo casi de sinécdoque:

Ἄνθεα τῶν ναυγῶν ἐπὶ στόμα Πηνειοῖο  
νυκτὸς ὑπὲρ βαλῆς νηξάμενον σανίδας,  
μούνιος ἐκ θάμνοιο θορῶν λύκος, ἄσκοπον ἄνδρα,  
ἔκτανεν. Ὡ γαίης, κύματα πιστότερα. (1)

No en vano los lobos son reconocidos como animales preferidos de Gea (2).

## 2.2. La loba fecunda

En virtud de esta asimilación con la tierra, este animal se presenta a menudo como loba fecunda. De ahí una interesante imagen, muy viva en la mitología: la loba parturienta. Está documentada gráficamente en un sello escaraboide de estilo jónico arcaico (3) e identificada como representación de Hécate-Artemis por Reitler, que añade:

in view of the most obvious feature common of all these pictures, the exposure of the genital region, an interpretation of fertility is more probable than any other one (4)

Hécate es una divinidad marginada del orden olímpico,

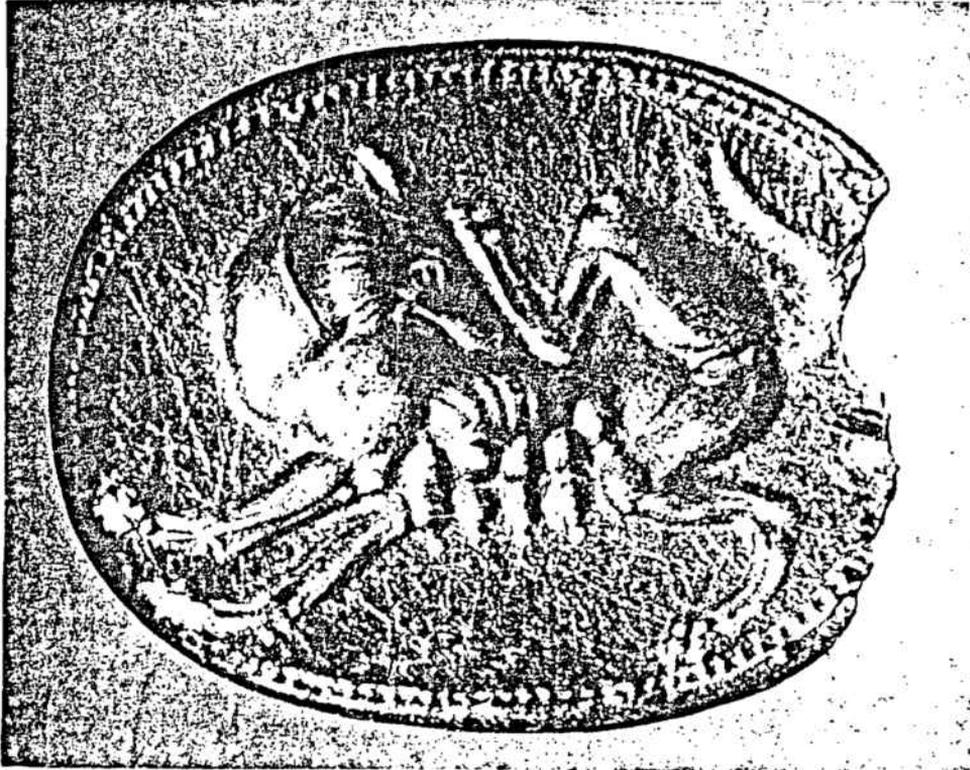
---

(1) Antiphanes de Macedonia, A.P. XI, 289

(2) cf. Pestalozza, vol II, pp. 58-60

(3) Reproducción fotográfica en Neumann, pl.51

(4) Reitler, p. 31



La luna, especialmente vinculada a Hécate, Artemis y Proserpina, es también  $\Lambda\upsilon\kappa\acute{\omega}$  . (P.Mg.Par. I.2276)

pero que protagoniza una serie de creencias y prácticas en el seno de la religiosidad ctónica, que sigue latente una vez se ha impuesto este orden olímpico. Ella hereda de la diosa madre la cualidad de "nutricia"; especializada como diosa de la magia y los hechizos, se aparece a magos y brujas con una antorcha en la mano o en forma animal: loba, perra, yegua. Se identifica con Artemis, hija de una loba y diosa cazadora por excelencia. Pausanias nos da noticia de una Artemis Λυκοῦτις en Arcadia y otra Λυκεία (1); asimismo es Λύκαινα en el mitraísmo (2), y el ajenjo se denomina tanto ἀρτεμισία como λυκόφυρον.

No debe ser casual que en un epigrama de Calímaco la mujer que invoca a Ilitía se llame Λυκαινίς (3). En el mito, la loba dando a luz es Leto, la madre de Apolo ————— ( Λυκογενής ) (4) y de Artemis. Escapó a la persecución de Hera transformada en loba (5), y desde la tierra de los Hiperbóreos llegó hasta Delos o hasta Licia: allí los lobos fueron a su encuentro y la condujeron al río Janto. El motivo del río ya se ha señalado como lugar de hierogamia de Apolo y las ninfas (6);

---

(1) Paus. X, 36, 7 ; II, 31, 4-5

(2) Porph. Abst. IV, 16

(3) A.P. VI, 146

(4) Hom. Il. IV, 101

(5) Arist. H.A. VI, 35

(6) cf. p. 11

ahora, para el momento del parto, una loba es guiada por los suyos hasta el río, agua viva para los actos en que la vida se perpetúa. El lobo es de hecho un animal que necesita beber mucho y es frecuente encontrarlo junto a los ríos. Filoctetes invoca en su despedida de la isla de Lemnos un *Λύκιον ποτόν* (1) y Hesiquio explica: *ἀπὸ κρήνης τῆς ὑπὸ Ἀπόλλωνος εὐρεσθείσης, ἢ ὑπὸ λύκων πινομένης* . Con este lema podemos contar hasta catorce ríos del mundo griego llamados Lico. Resulta muy sugestivo imaginar este nombre en una fórmula ritual como la que pronunciaban las doncellas de Tróade en vísperas de su matrimonio: "Escamandro, toma mi virginidad" (2).

Eliano observa que los lobos han sido enseñados por la naturaleza para cruzar ríos sin ser arrastrados por la corriente (3), y hasta para cazar allí a sus presas (4), episodio relatado en la Antología Palatina:

Ἐς βαθὺν ἤλατο Νεῖλον ἀπ' ὄφρυος ὄξυς ὀδίτης,  
 ἠνίκα λαιμάργων εἶδε λύκων ἀγέλην.  
 Ἄλλᾳ μιν ἀγρεῦσαντο δι' ὕδατος, ἔβρυχε δ' ἄλλος  
 ἄλλον, ἐμπουραίφ δὴχματι δραξάμενος·  
 μακρὰ γεφυρώθη δὲ λύκοις βυθός, ἔφθανε δ' ἄνδρα  
 νηχομένων θηρῶν αὐτοδίδακτος ἄρης. (5)

En Canopeo, cerca del lago Mareótico, los lobos actúan

---

(1) S. Ph. 1.461; también *Λύκα πηγὴ* en Temesa, Paus.VI,

(2) Gernet - Boulanger, p. 26

(3) Ael. N.A. III, 6

(4) Ael. N.A. VIII, 14

(5) A.P. IX, 252; cf. VII, 550, con el término

como si tuvieran un pacto con los pescadores: si no les dan parte de su botín, les destrozan las redes (1). En varias fábulas es protagonista un lobo pescador (2), faceta que hereda Ynsegrin en el Roman de Renard. Estos datos, pese a su diversidad, confluyen en una escena real, el lobo en la ribera del río, que como imagen dinamiza la fertilidad que este animal representa.

Es sobre todo familiar la estampa de la loba recién parida criando a niños expósitos. La loba es la Madre, como lo es la Madre Tierra, tanto para el pequeño Mowgli como para los célebres Rómulo y Remo. En el mito griego, tenemos el caso de Mileto, hijo de Apolo: su madre lo expone por temor a su padre y Apolo envía unas lobas para alimentarle (3). En una leyenda tardía, Licasto y Parrasio, hijos de la ninfa Filónome y Ares, fueron criados por una loba y después por los pastores. Y los nietos y derrocadores de Tarquecio, rey de Alba, fueron recogidos a orillas de un río por una loba. Una y otra vez la loba presta su maternidad a los niños que la sociedad rechaza: ella representa el ámbito de la naturaleza ( φύσις ) por oposición al de la sociedad ( νόμος ). Luego los cachorros humanos vuelven a integrarse en el mundo civilizado; la loba los habrá amparado sólo en tanto que han permanecido al margen

---

(1) Ael. N.A.VI, 65

(2) Babr. - Phaedr. ed. Perry, App. 698 y 625

(3) Ant. Lib. 30

de la sociedad, reducidos a una vida animal, puesto que no cuentan con el reconocimiento de unos padres.

Relaciones de este tipo van implícitas en la denominación latina lupa para prostituta. Asimismo se llama Licenia ( Λύκειον ) la experta mujerzuela que se encapricha con Dafnis y le inicia en las artes amorosas, después de habérselo llevado bosque adentro, hasta un manantial. Es interesante observar las palabras con que se despidе del joven: μέμνησο, ὅτι ἐγὼ ἄνδρα (...) πεποίηκα (1).

La loba que amamanta a la criatura en el umbral de la vida, le abre ahora las puertas a la madurez: le hace hombre.

También en las cartas eróticas de Aristéneto está latente tal denominación: dice que una mujer en apariencia decente,

ἐλάθανε κακοτεχνοῦσα τοὺς νέους· καὶ γὰρ κυνὶ προσέεικε λύκος, ἀγριώτατος ἡμεροτάτῳ (2)

Y con el diminutivo λυκαινίς, convertido en nombre propio, se designa a una pobre mujer, vergüenza para el gremio:

Τὴν ἤρῃν ἐπὶ νῶτα Λυκαινίδα, τὴν Ἀφροδίτης  
λώβην, τὴν ἐλαφὸν παντὸς ἀπυγοτέρην,  
αἵπλος ἢ μεθύων οὐκ ἂν ποτε, φασί, συνῆκει.  
Γοῦ, γοῦ. Τοιαῦται Σιθονίων ἄλοχοι. (3)

---

(1) Longus, Dafnis y Cloe, III, 19

(2) Aristéneto, II, 18, 4

(3) Antiph. Tess. A.P. XI, 327

### 2.3. El lobo έραστής

Por oposición a esta figura del lobo que simboliza la fertilidad, y dentro también del terreno erótico, el término λύκος designa al pederasta.

En una cerámica (1) dedicada por un amante ( έραστής) a su amigo ( έρώμενος ), aparecen escritos, además de las firmas del pintor y el alfarero, dos nombres: καλος Έρωθεμις, adecuado piropo para el destinatario, y Λύκος, no menos elocuente, para el donante. El nombre tiene un prestigio, es evidente: en un epigrama se desenmascara a un presunto amante que "decía" ser lobo:

"Ηλπισα τοῦτο, Κράπτιτε· μὴ γένησομαι εἰ, λύκος εἶναι  
πᾶσι λέγων, έφάνης έξαπίνης έριφος; (2)  
Λύκος significa protagonismo frente a έριφος, el jovencito amado que se convertirá en τράγος una vez entrando en la efebía; se encuentran pues el lobo y el chivo en una misma función (3).

Pero la valoración no es siempre positiva: Platon explica que la amistad del enamorado no se origina en la benevolencia, sino que tiene por fin la saciedad, como mero apetito físico:

ὥς λύκοι ἄρν' αγαπῶσιν, ὥς παῖδα φιλοῦσιν  
έρασταί. (4)

---

(1) Reproducida en Flacelière, fotografías centrales.

(2) Lucilio, A.P. XI, 216

(3) A.P. XI, 54; cf. p. 35-36

(4) Pl. Phdr. 241 D

d. Juli:

De ahí el término λυκοφιλία, perfidia, recogido también como proverbio: λυκῶν φιλία : προσποιητός (1), ejemplificado una y otra vez en la fábula y por ende en nuestros cuentos. Una de estas fábulas está especialmente cargada de contenido erótico: el león decreta que en adelante, todos los animales deberán saludarse con un beso; una oveja va a encontrarse con el lobo e intenta evitar la escena dando media vuelta, pero el lobo la anima: no tiene por qué temer, él se echará en el suelo, con los ojos cerrados, para darle el beso. La oveja se confía y, naturalmente, muere en sus fauces (1). En otra ocasión la cabra es más suspicaz: el lobo la ve en un peñasco inaccesible y la invita a bajar para que disfrute de aquél sabroso pasto. Pero la cabra se niega: sabe que sólo mira por su propia comida, ella misma, en ese caso. (2).

Las mujeres desengañadas también ven a sus amantes a través de la misma comparación: las desean como los lobos a las ovejas, y añaden: ἡνίκα δὲ μέχρι κόρου τῶν ἑαυτῶν ἀποπληρώσετε πόθον, καὶ τὰς πρότερον ὑμῶν ἐρωμένας ἐκ μεταβολῆς ἐραστρίας ποιήσετε. (3)

Incluso esta volubilidad tiene un paralelo en la conducta del lobo en cuanto a su forma de comer: Hic quamvis in fame madenti, si respexerit, oblivionem cibi subreperere aiunt (Graeci), digressumque quaerere aliud (4).

(1) Macarii, p. 186, Leutsch-Schneidewin, vol. II.

(2) Babr. - Phaedr. ed. Perry, App. 636; 157

(3) Aristóteno, II, 20, 26-30

(4) Plin. H.A. VIII, 34

### 3.- Relación lobo-profecía

Volviendo al punto de partida, el hecho de que el lobo presagia lluvia, enfoquemos ahora la noción de presagio. El lobo como signo que ha de ser interpretado tiene también su tradición mítica. El oráculo anunció a Atamante que reconocería el lugar donde debería fundar una ciudad a la vista de unos lobos; Apolo délfico recibió el laurel, emblema del oráculo, de un lobo (1). Este dios envió al ataque del campamento griego una manada de lobos procedentes de los bosques del Ida, que Palamedes reconoció como presagio de la peste (2). También envía al lobo que vence al toro de Argos, manifestando su voluntad divina: Dánao, llegado de Libia, ha de obtener el trono de Gelanor. (3). La profetisa Lico (Λυκώ ) recibió su don de Apolo. Farnell apunta la posibilidad de que fuese Apolo Licio o Licoreo quien dio en principio los oráculos píticos, aunque la evidencia de un fragmento órfico tardío le resulte insuficiente para pronunciarse (4). Harrison estudia los pájaros como signos metereológicos en el origen de la mán-tica (5): también podemos localizar ahí al lobo, una vez reconocido como heraldo de la lluvia.

El lobo irrumpe en el mundo de los sueños, pro-

---

(1) Apollod. I, 9, 2; Serv. in Verg. Aen. IV, 377

(2) Tzetz. A.H. 362 ff (1<sub>2</sub>)

(3) Paus. II, 19 ss.; la escena real descrita por Ael.

(4) Farnell, vol. IV, p. 117

N.A. V, 19

(5) Harrison, pp. 75-111

tagonista de oscuras pesadillas. Así el auriga de Reso, que había visto las sombras furtivas de Ulises y Diomedes, se duerme y al despertar explica:

καὶ μοι καθ' ὕπνον δόξα τις παρίσταται / ἵππου γὰρ  
ἄς ἔθρεψα κάδιφρηλάτου / ῥῆσφ παρεστῶς, εἶδον, ὡς  
ὄναρ δοκῶν, λύκους ἐπεμβεβῶτας ἐδραΐαν ῥάχιν / θεῖ  
νοντε δ' οὐρᾶ πωλικῆς ῥίνοῦ τρίχα / ἤλαυνον, αἶ δ'  
ἔρρεγκον ἐξ ἀντηρίλων θυμὸν πνέουσαι κἀνεχαίτιζον  
φόβῳ (1)

El presagio también puede ser de signo positivo; Plinio testimonia una superstición de los griegos: ad dexteram commeantium praeciso itinere si pleno id ore fecerit, nullum omninum praestantius (2). En Delos, un lobo condujo a la profetisa mordiendo su vestido hasta el lugar donde unos ladrones habían enterrado el tesoro del templo; por eso es honrado allí (3).. El lobo tiene un carisma, es sentido como un ser trascendente: su presencia implica algo más, una proyección del mundo de lo "otro" más o menos identificado con la divinidad. Así aparece de repente en un colegio un lobo y arranca la tablilla de las manos de Gelón, que sale corriendo tras él; acto seguido, el aula se desploma sobre maestro y alumnos, mientras que

θεῖα δὲ προμηθεῖα ὁ Γέλων περιῆν μόνος. καὶ τὸ γε παράδοξον, οὐκ ἀπέκτεινεν ἄνθρωπον, ἀλλ' ἔσωσε λύκος, οὐκ ἀτιμασάντων τῶν θεῶν οὐδὲ διὰ τῶν ἀλόγων

---

(1) E. Rh. 780; cf. Hc. 90

(2) Plin. H.N. VIII, 34

(3) Ael. N.A. X, 26; XII, 40

τῷ μὲν τὴν βασιλείαν προδηδῶσαι, τὸν δὲ τοῦ  
μέλλοντος κινδύνου σώσαι· ἴδιον δὲ τῶν ζῴων καὶ  
τὸ θεοφιλές. (1)

## II.- INTEGRACIÓN DE LOS DOS MOTIVOS EN UN RITUAL DE ORIGEN

Volvamos ahora al monte Liceo e intentemos reconstruir el origen del ritual. La noticia del hacedor de lluvia nos permite arrancar de una situación concreta: la sequía. Esta adversidad metereológica crea una necesidad para la comunidad campesina, que reacciona invocando a la divinidad pertinente. La relación entre el fenómeno y el dios es de identificación absoluta: más que un dios-de-la-lluvia, se concibe un dios-lluvia, porque Zeus ὕει, personalmente.

La respuesta del dios no es inmediata, hay un preludio: la aparición del lobo; y después, la lluvia. De la misma manera que Zeus es la lluvia, el lobo es Zeus Liceo: uno y otra son manifestaciones del dios, fenómenos de carácter numérico que testimonian por sí mismos la existencia de esa "otra" realidad con la que el ser humano pretende entrar en contacto.

---

(1) Ael. N.A. XIII, 1. El lobo que empieza por privar de algo al muchacho y acaba salvándole la vida es el tema de un fantástico cuento ruso, Iván, el Pájaro de Fuego y el Lobo Gris.

1.- La exigencia del dios-lobo, compartida por  
la tierra

La necesidad de lluvia genera una demanda del hombre que tiene un cariz de exigencia. El dios es lluvia, ha de llover; pero el hombre tiene un deber recíproco para con el dios: el sacrificio. El dios-lobo reclama con la misma perentoriedad una ofrenda muy concreta, pues no tendría sentido una oblación vegetal: se impone el sacrificio cruento.

A esta motivación de la sangre se suma otra: también la Tierra espera sangre. Para producir vida, necesita recibir, absorber el zumo de la vida:

Because the decisive moments in the life of the female -menstruation, deflowering, conception and childbirth- are intimately bond up with a sacrifice of blood, the goddess perpetuates life by exacting bloody sacrifices that will assume the fertility of game, women and fields, the rising of the sun and success in warfare  
(1)

El hecho de que se trate de un ritual de Zeus no descarta que tales concepciones estén latentes; Zeus asume como lobo un carácter ctónico(2) y además, entre el culto de ambas divinidades en este lugar existe cuando menos una relación de contigüidad (3).

La lluvia penetrando la tierra representa la consumación del coito cósmico. La imagen es patente

---

(1) Neumann, p.279

(2) cf. p.14; confirmado por Gruppe, p. 67

(3) cf. p. 1, (1)

en las palabras rituales de los misterios de Eleusis: gritaban ὕε -llueve- mirando al cielo y κέ -dá fruto- mirando a la tierra (1). En otras latitudes, la magia simpática de la tribu Dieri consiste en abrir una vena a los hombres inspirados por el dios-lluvia Mura-Muras: la efusión de sangre simboliza la lluvia que ha de derramarse de los cuerpos de las nubes como semen (2) Esta identificación lluvia-semen-sangre explica el papel mimético de la sangre en los rituales de fertilidad o, en primera instancia, de fecundación.

Estas ideas no son en absoluto ajenas a la mentalidad griega; es impresionante la fidelidad con que Esquilo expresa tales relaciones por boca de Clitemnestra, que está dando muerte a Ágamenón:

οὕτω τὸν αὐτοῦ θυμὸν ὀρμαίνει πεσῶν/κἀκφυσιῶν  
ὄφεϊαν αἵματος σφαγῆν,/βάλλει μ'έρεμνῆ ψακάδι  
φοινίας δρόσου,/ χαίρουσαν οὐδὲν ἥσσον ἢ διοσ  
δότφ / γάνει σπορητὸς κάλυκος ἐν λοχεύμασιν.

(3)

En el mito de la castración de Urano se encuentran los mismos motivos entrecruzados: Gea es quien proporciona a Crono una hoz para que hiera a Urano cuando la cubra. Y el coito cielo-tierra se opera por esa lluvia de sangre que dará nacimiento a una serie de divinidades:

ὄσαι γὰρ ῥαθάμιγγες ἀπέσσυθεν αἱματόεσαι,  
πάσας δέξατο Γαῖα. περιπλομένων δ'ἐνιαυτῶν  
γείνατ' Ἐρινύς τε κρατηρὰς μεγάλους τε Γίγαν-  
τας (...) Νύμφας θ' ... (4)

(1) Harrison, p.176

(2) Géza Róheim, p. 86, con otros ejemplos similares.

(3) A.A.1.388

(4) Hes. Th. 185



venganza, se define λύκος γὰρ ὥστ' ὠμόφρων ἄσαντος ἐκ/μαπρός ἐστι θυμός ———(1). Ha heredado fatalmente la naturaleza asesina de su madre, que también se sentía vengadora de otra sangre, la que Agamenón había vertido de su hija Ifigenia (2). Y ahora, como lobo que es, corrobora la reivindicación de la Tierra. Orestes, el definitivo agente de la muerte, es en la pesadilla de Clitemnestra una serpiente a la que amamanta ὥστ' ἐν γάλακτι θρόμβον αἵματος σπάσαι ———(3). Lobo y serpiente, con toda su significación ctónica, implacables en la ejecución de la venganza.

Tanto la poesía más elevada como el ensalmo popular coinciden ante lo que es una evidencia:

φεύγετε κωνθαρίδες, λύκος αἷμα διώκει (4)

Y la víctima ha de escogerse según las preferencias del dios; el lobo quiere carne tierna, viene a por un niño. De ahí el angustioso presentimiento de Hécuba respecto a su hija Polixena, que acontece también en el oscuro mundo de los sueños:

εἶδον γὰρ βαλιᾶν ἔλαφον λύκον αἱμονι χαλα  
σφαζομέναν, ἀπ' ἐμῶν γονάτων σπαθεῖσαν ἀνοῖκτων (5)

Ulises vuelve a ser el lobo que viene a arrancar de su regazo a su hija para llevarla como víctima sacrificial.

---

(1) A. Ch. 421

(2) A. A. 1416

(3) A. Ch. 536

(4) Carm. Pop. , 38 Edmonds

(5) E. Hec. 90

En la fábula está la tata que amedrenta al niño llorón con el mismo motivo: σῖγα, μὴ σε τῷ λύκῳ ῥίψω (1). El lobo, pues, se hace especialmente terrible para los pequeños, que además de temerlo "al natural", lo asimilan a la malvada Mormo, resultando esa espantosa Mormóllice (Μορμολύκη) que quiere comérselos por la noche. (2)

## 2.- El acto del hombre-lobo

### 2.1. Contacto con lo divino

El dios-lobo ha impuesto un sacrificio de carne humana; en el momento en que éste se actualiza, el sacerdote, que potencialmente comparte la naturaleza del dios, ejecuta el gesto ritual definitivo: clava el cuchillo en la garganta de la víctima -justo donde el lobo hinca sus dientes (3)- y es la sangre. Se ha llegado al clímax, al momento de máxima tensión en que se opera la comunicación entre el mundo divino y el humano. Y entra en escena el hombre-lobo: "Peut-on distinguer à coup sûr le sacrificateur tenant un couteau du loup avec la gueule ouverte et pleine de sang?" (4). El acto sagrado del derramamiento ha investido al sacrificador

---

(2) Str. I, 28. Esa bruja-loba se puede relacionar con otra de la mitología germánica: es la madre de Grendel, el monstruo a quien se enfrenta Beowulf.

(1) Babr. 16, ed. Perry

(3) Esta forma de matar define al lobo como degollador: χιμαροσφακτήρος, cf. A.P. IX, 558

(4) Detienne, p.21. Sutileza captada por la cabrita:

καλῶς (...) θεοῦ γενοίμην σφάγιον ἢ λύκου θοῖην Babr.

132, ed. Perry

del carácter lobuno del dios. Este trasfondo ritual se rastrea en un personaje como Dolón, que enmascarado y disfrazado de lobo es

ὁ πεδοστιβῆς σφαγεὺς  
(...) τετράπουν  
μῦμον ἔχων ἐπιγαίου  
θηρός (1)

A su mimesis del lobo acompaña el término que designa en el sacrificio al degollador (2). El verbo σφάζω preside el ritual ctónico, en que la sangre es elemento fundamental, y Pausanias la menciona al referir el sacrificio primordial: Licaón ἔσπεισεν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τὸ αἷμα ———(3). Esta alusión hace pensar que bajo la denominación generalizada de βωμός, existiera en realidad una ἔσχαρα, aquel altar bajo por cuyo agujero penetraba la sangre al interior de la tierra (4), confirmandose la doble motivación de la sangre - lobo/tierra - que proponíamos.

Pero este hombre-lobo que es verdugo se convierte a su vez en víctima: ha cumplido un sacrificio necesario, pero derramar sangre humana es manifiesta impiedad. Ha entrado de lleno en la ambigüedad de lo sagrado: por ese mismo gesto que le ha puesto en contacto con lo divino, es ahora un ser sacro pero maldito. Esta transformación tiene lugar también en otro momento del rito:

---

(1) E.Rh. 254

(2) cf. Casabona, p. 178

(3) Paus. VIII, 2,3

(4) cf. Gernet - Boulanger, p. 135

la consumición de las carnes de la víctima. Este acto repite la conducta del dios devorador y representa una comunión en virtud de la cual el participante se identifica con Zeus Liceo y se convierte en lobo.

## 2.2. Expulsión de la sociedad

Estos seres tocados por lo divino son condenados a dejar la comunidad y vivir en adelante como lobos, asumiendo con todas las consecuencias su nueva naturaleza, a la vez divina y animal. Esta condición es reversible: al décimo año según Pausanias (1), ἀσθεὺς ἄνθρωπον ἐκ λύκου γίνεσθαι, en el caso de se haya privado de carne humana. Esto supone renegar de la práctica sacra, liberarse y poder reintegrarse en una comunidad meramente humana. Hasta entonces, el que ha sido expulsado es también perseguido: ante la amenaza de un hombre que come carne humana, reacciona la sociedad con una actitud igualmente hostil. Lo mismo que el hombre se lanza a la caza del lobo - λυκορραϊστής - y se ampara en una divinidad que los mata - Λυκοκτόνος - , acosa ahora a este hombre-lobo, que no puede sustraerse del papel de víctima (2) que conlleva el lobo como enemigo tradicional del hombre.

---

(1) Paus. VIII, 2, 6 ; cf. p.3-4

(2) cf. Gernet, pp.162 - 170

Nota al capítulo: esta ambigüedad de lo sagrado traduce un concepto que comprende en realidad lo humano todo: es la versión sincrónica del ρυθμός griego.



Cacería de lobos.

Ánfora geométrica de fines del siglo VIII a.J.C.

Atenas, Museo Nacional

### III.- DESINTEGRACIÓN DE LOS MOTIVOS EN EL MITO

Hemos ido a parar muy lejos de la concepción originaria lobo-lluvia, y de hecho, así debió suceder: al interferir el lobo en el ritual de la lluvia, su imagen formidable se impone por sí misma y va quedando desplazado aquello otro objeto del rito. El lobo se crece sobre todo por implicar al hombre tan directamente, pues la aparición de este nuevo ser sagrado, el hombre-lobo, bastará para justificar el ritual.

Pasa el tiempo y se sigue ejecutando la ancestral ceremonia. Se perpetúa una práctica que resulta progresivamente bárbara, extraña, perturbadora para una sociedad que prefiere desentenderse, como demuestra la actitud de Pausanias al silenciar los sacrificios del Liceo (1). Pero por otra parte, hay un interés en que Zeus no pierda su culto; el rito pasa entences a ser competencia de una sola familia, como la referida en el caso de Evantes (2), de un γένοσ que lo mantiene al margen de la ciudad (3).

El hecho de que se diluya la noción del motivo base del ritual, el lobo-heraldo-de-la-lluvia, lleva a una reinterpretación del mismo a través del mito. El hombre necesita explicar este rito, referirlo a una historia de los orígenes: el rey mítico Licaón. Posiblemente el sacrificante primero era un rey como

---

(1) cf. p. 12

(2) cf. p. 3

(3) cf. Burkert, p. 102

lo describe Homero: directamente responsable de la fertilidad del suelo y la fecundidad de los rebaños (1), y que ejercía también como sacerdote.

### 1. Licaón

Licaón da hospedaje a Zeus; el relato refleja la dinámica del ritual: se trataba de atraer al dios-lobo. Y le sirve una criatura humana: Zeus vuelca la mesa, fulmina la casa, lo transforma en lobo y aún envía un diluvio (2). Del carácter sacro que la licanotropía tiene en el ritual, el mito expone sólo el reverso: Zeus castiga a Licaón por su impiedad, convirtiéndolo en una bestia, un lobo. Y si alguna versión conserva memoria de la lluvia, es para hacerla solidaria de esta solución; en forma de diluvio, el castigo por antonomasia. El Zeus del mito manifiesta su doble naturaleza de **lluvia/rayo** a la vez que de **lobo**, tal como el ritual tenía en cuenta, pero precisamente para condenar una conducta que en el rito era, cuando menos, un mal/bien.

### 2. Arcas

En cuanto a la víctima, el mito habla de un hijo Nictimo, de un nieto Arcas, de un niño y de un esclavo(3). Entre ellos, Arcas nos interesa especial-

---

(1) Hom. Od. XIX, 111; cf. Hes. Op. 225

(2) cf. pp. 3-4

(3) Respectivamente Nonn, D. XVIII, 20; Hes. Fr. 173 Merkelbach-West; Paus. VIII, 2,3; Ov. Met. I, 2, 223

mente, pues le concierne una leyenda que puede tener un eco en el ritual. Arcas era hijo de Calisto, hija de Licaón, y de Zeus. Hera, celosísima, había transformado a Calisto en una osa; Arcas, cazador como su divino padre, la persiguió sin reconocerla hasta el santuario prohibido, sacrilegio que comportó su muerte. Al margen de que luego Zeus interviniera para catasterizar a madre e hijo en las privilegiadas constelaciones de las Osas, Arcas aparece como transgresor y eso podría justificar que fuera la víctima en el mito de Licaón, si lo ponemos en relación con el τέμενος de Zeus Liceo (1). El recinto era lugar vedado y quien entrara perdería su sombra. Plutarco se pregunta sobre la sentencia y sugiere, entre otras posibilidades, que se trate de una condena de muerte, pues según dice Pitágoras, los espíritus de la muerte no llevan sombra(2). La metáfora del enigma es clara: la sombra sólo se concibe en el dominio del sol, en el mundo de los vivos; los muertos habitan en el mundo subterráneo, son sepultados en la oscuridad misma, sin más.

Por último, esta interpretación coincide con el hecho de que se designe como έλαφος a quien entra al recinto, eufemismo usual para las víctimas humanas.

---

(1) cf. p.2

(2) Plu. Quaest.Gr. 39

#### IV.- EL MONTE LAFISTIO: OTRO RITUAL DE RECONCILIACIÓN DE LA LLUVIA

De la Arcadia pasamos a Beocia y encontramos un sistema de relaciones similares: en la región occidental de Hiria es Dioniso el dios de la lluvia; su epíteto ὕψης es cotejado por Hesiquio con el de Zeus Ὀμβρολος y explicado por Plutarco: ὡς κύριον τῆς ὑγρᾶς φύσεως (1). Las nodrizas del dios fueron precisamente las Híades, ninfas de un Nisa no localizado y puesto en relación con el nombre del dios. Hasta aquí, el dios niño de la vegetación, de la vida renovándose, pero en cierto monte Lafistio de Hiria, tal es el apelativo de Dioniso: Lafistio ( Λαφύστιος ), "Devorador", faceta agresiva de un dios especialmente estudiado como víctima (2).

La leyenda también presenta en este caso una sequía, que habían provocado los espíritus subterráneos por un crimen de sangre no descubierto (3). Su expiación requería que alguien asumiera la culpa y viviera como lobo, desterrado de la sociedad. En ese punto intervendrían los personajes míticos Lico y Licurgo ( Λυκοῦργος ), "El-que-hace-el-lobo", relacionados con Hiria.

---

(1) Plu. De Isid. et Osir. 364 D

(2) cf. Detienne, Dionysos mis à mort. Se menciona a "Dionysos mangeur d'hommes", pero sin referencia a la epiclesis Lafistio, que tampoco aducen Farnell ni Kéren-  
yi

(3) cf. Gruppe, p.67

## 1.- Dioniso lobo

Este planteamiento nos anima a buscar el lobo de Dioniso. Ya Gruppe nota su parentesco con el Zeus Liceo en un origen crético común, que marca su carácter ctónico (1). Por otra parte, comparte el título de Lafistio con el Zeus de los Minias, que, como veremos, recibía sacrificios humanos a partir de otra sequía mítica (2). Como adjetivo, λαφύστιος significa "glotón", aunque también "devorado"; el verbo correspondiente, λαφύσσω, "devorar", "engullir", se dice en principio de los animales, y por analogía, del fuego y del hombre. Entre los animales, es proverbial la glotonería del lobo, y no cabe algo más hiperbólico que el verso de la Antología Palatina: και τρώγεις ὅσα πέντε λύκοι, Γάμπε (3). El lobo es definido por su voracidad: sólo hay un lapso mínimo en que, saciado, no ataca, pero casi al punto και λύκος γίνεται αὐθις : el lobo obsesionado por la comida de la fábula (4).

Las Bacantes son también λαφύστια (5), y en la descripción de Eurípides

ὄφει κατεζώσαντο λιχμῶσιν γένυν,  
αἱ δ' ἀγκάλαισι δορκάδ' ἢ σκύμνους λύκων  
ἀγρίους ἔχουσι μαστὸς ἦν σπαργῶν ἔτι  
βρέφη λιπούσαις (6)

---

(1) cf. Gruppe, p. 67

(2) Pl. R. VIII, 565 D

(3) A.P. XI, 207 ; el verbo τρώγω evoca la manera de comer del chivo, asociado también a Dioniso.

(4) Babr.- Phaedr. 27 y App. 585. Perry

(5) Lyc. 1.237

(6) E. Ba. 698

Ellas son las Madres y a la vez las nodrizas de un dios que reconocen en estos corzos y lobeznos, hijos de la Tierra (1); es significativo que una de ellas se llame Λυκάστη (2). Por su parte, el corzo es animal con cuernos, con función de víctima, como puedan serlo el toro y el chivo, también personificación de Dioniso. Con frecuencia aparecen ambos animales emparejados: así en el ritual de fertilidad de las Lupercalia, en los hermanos de la leyenda ática Lico y Egeo ( Αίγεός ), en el nombre del minia Eolico ( Οίολύκος ) (3), síntesis de las dos máscaras, y en la similitud de las funciones de chivo expiatorio y loup garou. Asimismo, las Bacantes están poseídas por λύσσα, la rabia del lobo, y Dioniso también es λυσσώδης.

Todo ello parece indicar, al lado de la imagen más familiar del Dioniso con cuernos, la existencia de un Dioniso lobo, si no menos cierta, no de entrada tan patente.

## 2.- Licurgo: mito y ritual

En cuanto al hombre-lobo implicado, el mito presenta a un **Licurgo** soberbio que persiguió al dios niño y a sus nodrizas:

---

(1) cf. Harrison, p. 29

(2) Nonn, XXIX, 263

(3) Hdt. IV, 199 : mito etiológico del nombre.  
cf. Jeanmaire, p.574

ὅς ποτε μαινομένοιο Διωνύσοιο τιθήνας  
σεῦε κατ' ἡγάθεον Νυσηΐον· αἱ δ' ἅμα πάσαι  
θυσθλα χαμαὶ κατέχευαν, ὑπ' ἀνδροφόνοιο Λυκούργου  
θεινομένοι βουπλήγι· Διώνυσος δὲ φοβηθεὶς  
δύσεθ' ἄλδος κατὰ κῦμα, θέτις δ' ὑπεδέξατο κόλπῳ  
δειδιότα· κρατερὸς γὰρ ἔχε τρόμος ἄνδρος ὁμοκλή·  
τῷ μὲν ἔπειτ' ὀδύσαντο θεοὶ ῥεῖα ζῶντες,  
καὶ μιν τυφλὸν ἔθηκε Κρονου παῖς· (1)

Existe en Beocia la leyenda paralela de **Orión** tras las Pléyades, y aún se entrecruzan, presentándose las amas de Dioniso perseguidas por Orión; ya notamos anteriormente la analogía entre las Híades y las Pléyades y su relación con la lluvia (2). Análogos también Licurgo y Orión, el lobo y el cazador respectiva y simultáneamente, puesto que el lobo "es" el cazador. El mito de Autólico enseñando a cazar a su nieto Ulises describe el aprendizaje del hombre cazador que toma por modelo al lobo. Apolo es también lobo/cazador y como tal, persecutor de doncellas. Por referencia a las escenas citadas, podríamos interpretar los lobos que ahuyentaron las aves del lago Estinfalo en la insólita versión de Apolodoro.(3).

Tanto Licurgo como Orión representan una misma divinidad ctónica de Hiria, que comprende más personajes. Licurgo alterna su papel de padre en la saga de

---

(1) Hom. Il. VI, 129 ss

(2) cf. pp. 6-8

(3) Apollod. I, 197

Antíope (1) con Nictéo, hermano de Lico, hijos ambos de Hiríeo, epónimo de Hiria e hijo de Posidón; el culto de esta comarca asociaba a Dioniso y Posidón. Hiríeo era un rey piadoso a quien Zeus, Posidón y Hermes obsequiaron con otro hijo: el gigantesco Orión, también emparentado con las tétricas figuras de Oto y Efialtes.

Tanto Licurgo como Orión fueron castigados con la ceguera por su impiedad, lo mismo que otro salvaje individuo: Polifemo, que devoraba carne cruda y era también hijo de Posidón. Igualmente en Beocia, Zagreo, Dioniso Zagreo, el gran cazador, hijo de Zeus y de Perséfone, reconocido como Zeus Subterráneo (2) y Primer Dioniso, que fue despedazado por los titanes en forma de toro y raptó a Perséfone en la misma Nisa.

El Nictéo citado se identifica con Dioniso Nictelio, que evoca algún culto nocturno. Con rasgos parecidos, Dioniso Sabacio, el cazador salvaje de Frigia, hijo de Zeus y Perséfone, amamantado por la ninfa Nisa; Atamante y Zeus Lafistio, pareja que estudiaremos más tarde, y por fin, Dioniso Lafistio.

Este es el punto clave: Licurgo identificado con Dioniso Lafistio, aunque el mito nos los presente enfrentados. Pero en cambio el mito aporta un dato revelador: Licurgo aterroriza al dios niño y a sus nodrizas con un βούπλεξ y una voz espantosa. En el primer caso, se trata de un ἄπαξ ; Jeanmaire (3) propone

---

(1) cf. Pauly-Wissowa, "Lykos"

(2) A. Fr. 121, Mette

(3) Jeanmaire, p.580

un instrumento de sacrificio: un hacha, una doble hacha o un mazo de hierro. En segundo lugar, κρατερος γαρ ἔχε τρόμος ἀνδρος ὁμοκλη ————— : detrás de este estruendo hay algo más que una voz humana en el contexto del ritual: hay un instrumento fragoroso que junto con la máscara de lobo harían de Licurgo el típico Ogro o Gigante que espanta a los muchachos en la prueba de iniciación. La Licurgia perdida de Esquilo presentaba así el ambiente de las orgías de Dioniso:

ψαλμὸς δ' ἀλαλάζει  
 ταυρόφθογγοι δ' ὑπομυκῶνται  
 ποθὲν ἔφ' ἀφανοῦς  
 φοβεροῖ μῆμοι ,  
 τυζμῆπανου δ' εἰκῶν ὥσθ' ὑπογαίου  
 βροντῆς φέρεται  
 βαρυταρβῆς (1)

En esta descripción reconoce Jeanmaire los sonos de la bramadera (2), el ρομβός griego, imitador del trueno, que jugaría su papel en los ritos de iniciación por sus efectos psicológicos (3); pero también nos induce a pensar en un ritual de lluvia por su mero carácter mimético, uso testimoniado en otras culturas (4). Corrobora esta hipótesis la actuación de otro hacedor de lluvia: Salmoneo, rey mítico que decía ser Zeus mis-

(1) A.Fr. 71 Mette

(2) cf. Jeanmaire, p. 579 : bull-roarer

(3) cf. Harrison, pp. 61-67

(4) cf. G.Róheim, p. 92

mo . Pavimentó de bronce un camino y condujo por allí un carro con ruedas de cobre y hierro que arrastraban βύρσας ἐφηραμμένας ... μετὰ λεβήτων χαλκῶν (támbores de piel y metal), mientras él lanzaba a diestra y siniestra antorchas encendidas (1), reproduciendo la epifanía del dios a Sêmele (2). De modo que el mito añade al lobo que es Licurgo un aspecto de sacrificador ( βούπλεξ ) y un objetivo de lluvia (mímesis del trueno) que nos remite a un ritual de Dioniso, también llamado Bromio.

Anualmente se celebraba en el monte Lafistio la fiesta salvaje de los Agrionioi: el sacerdote de Dioniso perseguía a las mujeres del linaje de los Minias con una espada desenvainada, y cuando las alcanzaba, les daba muerte (3). El rito vuelve a ser punto de partida: presidido por un dios de la lluvia y devorador, y protagonizado por un sacerdote que le rinde un tributo de sangre. El mito reconoce en Licurgo al hombre-lobo sacrificador y sugiere los móviles de la inmolación (Híades, voz de trueno), pero presenta la acción sagrada como una agresión contra el dios mismo, que se salva saltando al mar, Entonces resulta que el castigo del acto impío coincide con lo que debió ser circunstancia generatriz del rito: es la sequía provocada por Dioniso, que ahora reivindica la

---

(1) Apollod. I, 9, 7

(2) Apollod. III, 4, 3 : Ζεὺς (...) παραγίνεται εἰς τὸν θάλαμον αὐτῆς ἐφ' ἄρωματος ἀστραπαῖς ὁμοῦ βρονταῖς, καὶ

(3) Plu. Quaest.Gr. 38

/κεραυνὸν ἴησιν.

muerte de Licurgo.

El desenlace del mito también baraja los momentos del ritual: los dioses ciegan a Licurgo o lo enloquecen y mata a su hijo Drías (1). Ceguera y locura se contienen en un mismo concepto, la funesta  $\acute{\alpha}\tau\eta$  , que es tanto el castigo enviado por los dioses como la deguera de espíritu que provoca la falta. Causa y efecto de la impiedad se funden en una sola  $\acute{\alpha}\tau\eta$  que se proyecta en sentido físico y moral. Y una forma de locura es  $\lambda\acute{\upsilon}\sigma\sigma\alpha$  (2), la rabia que hace al hombre lobo y le lleva a devorar a su propio hijo. Una versión explica que al fin Dioniso le abandona a las panteras del Ródope que acaban con él: el hombre-lobo huye a la selva convertido en víctima (3).

### 3.- Lico: otros aspectos del lobo

El otro hombre-lobo relacionado con Hiria es Lico, pero su historia se empieza a dibujar precisamente cuando es expulsado de allí: él y su hermano Nictéo habían matado a cierto Flegias por motivos desconocidos (4); nótese que son dos aspectos de un

---

(1) Apollod. III, 5

(2) cf. Chantraine: " $\lambda\acute{\upsilon}\sigma\sigma\alpha$  : derivé féminin en comme  $\gamma\lambda\acute{\omega}\sigma\sigma\alpha$  , tiré du radical de  $\lambda\acute{\upsilon}\kappa\omicron\varsigma$  "

(3) Hyg. Fab. 122

(4) Apollod. III, 4, 1

mismo personaje, el lobo-nocturno (1). A partir de entonces entran en otro complejo mítico, imbricándose en la dinastía de Tebas y la saga de Antíope.

### 3.1. Usurpador frente al león

En este asunto, Lico es lobo como usurpador del poder: o bien expulsó del trono a Layo al morir el padre de éste, Lábdaco, o fue polemarco, permaneciendo en el poder a la vuelta de Layo (2). En el Heracles Furioso de Eurípides, Lico ha depuesto a Creón y va a matar a los hijos de Heracles, cuando el héroe llega del Hades y lo vence: se han enfrentado el lobo y el león, el usurpador y el defensor de la dinastía real. La imagen reaparece en las palabras de la visionaria Casandra, que presenta así el triángulo Clitemnestra-Egisto-Agamenón:

αὐτὴ δίπους λέαινα συγκοιμώμενη  
λύκῳ, λέοντος ἔγενους ἀπουσίαι,  
κτενεῖ με τὴν τάλαιναν (3)

Orestes es el león, el hijo huérfano del águila -ave reina-, que matará al lobo, respaldado por un Apolo que se anuncia Λυκοκτόνος (4). No en vano

---

(1) cf. pp. 6-7

(2) Apollod. II, 40-41

(3) A. A. 1.259 . En el mito, Posidón convierte a Teófane en oveja, a sí mismo en carnero y a los pretendientes que la asediaban en lobos. Hýg. Fab 118

(4) A. Ch. 938; A. A. 114 y Ch. 246; S. El. 6

dice el proverbio: 'λύκος ἀετὸν φεύγει' (1)

También Aristóteles observa esta oposición, perfilando los adjetivos con que caracteriza a cada animal:

τὰ δ' ἐλευθέρια καὶ ἀνδρεία καὶ εὐγένη, οἷον λέων,  
τὰ δ' ἄγρια καὶ ἄγρια καὶ ἐπίβουλα, οἷον λύκος·  
εὐγενῆς μὲν γὰρ ἐστὶ τὸ ἐξ ἀγαθοῦ γένους,  
γένναιον δὲ τὸ μὴ ἐξισταμένον ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως.

(2)

Y así, en Argos, el lobo que representa a Dánao, el advenedizo, puede vencer al toro del rey Gelanor (3); pero cuando se enfrenta con un auténtico león, la batalla está decidida. En la fábula, el lobo es el eterno frustrado ante el rey de la selva que le puntualiza:

οὐ γὰρ ὡς ἀληθῶς ἐν λύκοις λέων φαίνη  
ἐν δ' αὖ λεόντων συγκρίσει λύκος γίνη

(4)

### 3.2. Vengador de los muertos

Por último, señalaremos la función de Lico en la saga de Antíope. La joven, después de haber sido seducida por Zeus, huye a Sicón, donde casa con Epopoyo. Este es combatido y vencido por Lico, sucesor de su hermano Nictéo en el trono tebano, que le había en-

---

(1) Diogeniani, p. 273, Leutsch-Schneidewin, vol. I

(2) Arist. H.A. I, 488b

(3) Paus. II, 19

(4) Babr. 101, Perry; cf. Aesop. 220, Chambry

comendado la venganza de su hija Antíope. Ya hemos notado que los hermanos son dos aspectos de una misma figura: ahora Lico, el lobo, representa el espíritu vengador del muerto. Hay un mito paralelo: Foco, hijo de Psámate y Eaco, había sido asesinado por sus hermanastros Peleo y Telamón; su madre envía contra los rebaños de Peleo un lobo monstruoso que Tzetzes reconoce como espíritu del muerto (1). En otra leyenda, Psámate tiene un hijo Lino de Apolo, y su padre la entierra viva por ello; para vengar su muerte, Apolo envía contra la Argólide una monstruosa Poiné ( Ποινή ) (2), una loba rabiosa como las furibundas vengadoras de Zeus.

En la leyenda del Héroe de Temesa (3), detectamos el mismo motivo: se contaba que un compañero de Ulises arribado a esa región del sur de Italia, había violado a una joven y fue por tanto lapidado. Su demon empezó a atacar a los lugareños, que consultaron el oráculo: tendrían que tributarle cada año la joven más hermosa. Pero un día el atleta Eutimo pasó por allí, se enamoró de la muchacha y retó al Héroe, consiguiendo la victoria. Pausanias lo había visto representado en una pintura arcaizante: espantosamente negro, vestido con una piel de lobo, un nombre suscrito: Λύκος (4).

---

(1) Ant. Lib. 38; Ov. Met. XI, 381 ss.; Tzet. ad Lyc. 175

(2) Paus. I, 43, 7; II, 19, 8

(3) Paus. VI, 6, 7

(4) Para la relación del lobo con el mundo de la muerte cf. Gernet, pp. 164-65

#### IV.- ATAMANTIA Y ZEUS LAFISTIO

El mito de Atamante nos sitúa en el mismo punto de partida: era rey de Orcómenos, en Hiria, rey de los Minias a cuyas descendientes hemos visto protagonizar el ritual de Dioniso en el monte Lafistio. Pero su leyenda le desplaza hacia el norte, hasta Tesalia, donde tenemos noticia de otro sacrificio humano en honor de Zeus Lafistio en la región de Atamantia (1).

##### 1.- Los motivos en el mito

##### 1.1. Sequía y sacrificio humano

La reconstrucción de las tragedias perdidas de Eurípides (2) diferencia un Frijo 1 y un Frijo 2 que presentan sendas versiones del mito. En el primero, Atamante, rey de Tesalia, ha tenido de Nefele dos hijos, Frijo y Hele; la repudia y con Ino engendra a Learco y a Melircetes. La segunda esposa, celosa de sus hijastros, proyecta eliminarlos: persuaden a las mujeres del país para que tuesten el grano. Así proceden ellas antes de sembrarlo, y , naturalmente, llegado el momento, no germina. Ante la esterilidad de la tierra,

---

(1) Pseudo-Platón, Minos, 315

(2) cf. Webster, pp. 131-36

consultan el oráculo de Delfos, que pide el sacrificio de Frixo.(1). Van a inmolarlo con Hele, cuando Nefele envía el carnero de oro que les remonta por los aires, salvándoles de la muerte. A partir de ahí, las aventuras de Frixo en la Cólquide.

Reaparecen, pues, el motivo del rey sacerdote, de la tierra estéril y del hijo víctima: Φριξός significa "Erizado", en relación con el verbo φρίσσω , erizarse, estremecerse de frío o de miedo. El verbo se encuentra referido al lobo en Eliano, cuando habla del santuario de Pan en la Arcadia:

οἱ γὰρ τοὶ λύκοι οἱ διώκοντες παρελθεῖν ἔσω πεφρίκασσι  
καὶ ἀναστέλλονται μόνον θεασαμένοι οἱ κατέφυγεν (2)

También sugiere una identidad con el carnero (3), pero en todo caso, da la imagen de la víctima espantada, "con los pelos de punta"; recordemos que Frixo es el nombre cómico del genio del temblor.

Otro nombre interesante: si el sacrificio no se consuma, es por intervención de Nefele (Νεφέλη), "Nube" que llega a tiempo, conjurada la lluvia con los meros preparativos. También la nube interviene en el mito de Ifigenia, sustituyéndola como víctima humana por una cierva; el móvil del sacrificio había sido

---

(1) Apollod. I, 9, 2 .: ἔαν σφαγῆ Διὶ ὁ Φριξός

(2) Ael. N.A. XI, 6

(3) cf. Jeanmaire, p. 563: "nom qui peut s'entendre par allusion au pelage du loup, à moins que ce ne soit à la toison du bélier".

asimismo una adversidad metereológica.

En la versión alternativa del Frijo 2, el mensajero del oráculo sobornado por Ino, siente compasión por Frijo y explica el caso a Atamante. Frijo insiste en ser sacrificado, pero el rey ordena, en lugar de la suya, la ejecución de Ino. De nuevo en el momento crítico interviene la divinidad: Dioniso, compadecido de su antigua nodriza, la envuelve en una nube y la salva. El desmalace es doble: Dioniso también enloquece a Frijo y Hele y los abandona a unas ménades asesinas, pero Nefele vuelve a librarles de la muerte.

Reaparece la nube enviada por un Dioniso que se manifiesta como dios de la lluvia; paralelamente, Nefele salva a sus hijos de unas bacantes cuya naturaleza de lobas ya hemos apuntado (1). El mito, pues, sigue presidido por Dioniso, secundado por Ino y las bacantes que comparten el papel de nodrizas. Otro detalle nos advierte de que seguimos en el ámbito de la leyenda beocia: en un fragmento de esta tragedia aparece la descripción de las aves estinfalias (2).

## 1.2. Hospitalidad de los lobos y fundación de la ciudad

Aparte de reconocerse una conducta de hombre-lobo en este rey que valdria matar seres humanos para

---

(1) cf. pp. 35-36

(2) E. Fr. 838 Nauck<sup>2</sup>; cf. p. 37

remediar la esterilidad de la tierra, una leyenda pone de relieve el lobo que disimula el nombre de Atamante, frente a los más explícitos de Licaón, Lico y Licurgo. Hera, después de la inmólación de Frixo, enojada con Atamante por haber consentido en educar a Dioniso niño, que había sido confiado por Zeus a Ino, hermana de Semele, enloquece a Atamante. Éste mata a su hijo Learco; Ino, desesperada, a Melircetes, y se arroja al mar con los cadáveres (1). Entonces Atamante es desterrado de Beocia y ha de llevar una vida errante hasta que se cumpla el oráculo: ha de establecerse allí donde ὕπο ζώων ἀγρίων ἐενισθῆ (2).

Y en efecto, ya en Tesalia, encuentra unos lobos devorando su presa y, según se desprende de las palabras del oráculo, participa de su comida, puesto que hospitalidad comporta comensalidad: es la escena de Licaón ofreciendo carne al Zeus Liceo, pero invertida. El proscrito es reconocido por los lobos como uno más y en ese lugar funda la ciudad de Halo.

Es el capítulo del chivo expiatorio, en que la historia de Licaón quedó truncada. Atamante ha matado a su hijo, ha transgredido las normas de lo humano: es un lobo que para recuperar sus posibilidades de vida social ha de seguir precisamente las huellas

---

(1) Apollod. III, 4, 3

(2) Apollod. I, 9, 2

de los lobos. La secuencia puede parecer paradójica, pero se explica por un salto de punto de vista: el lobo desde fuera, visto desde el hombre, representa lo salvaje, lo más salvaje (1), por tanto, lo más ajeno a la sociedad. Pero los lobos vistos por un hombre-lobo, por uno más, sí que constituyen cierta sociedad: la actividad en que los sorprende Atamante está en la base de las relaciones sociales:

ἐνέτυχε λύκοις προβάτων μοίρας νεμομένοις (2)

Es un reparto que confiere al lugar una cualidad social; Atamante funda allí otra ciudad, hace unas "partes" como hubieran hecho los lobos, pero esta vez su conducta le centra de nuevo en una sociedad humana.(3).

Esta naturaleza social del lobo fue bien observada por los griegos; desde los lobos de la Ilíada, atacando a la presa, modelo de cohesión para un ejército (4), hasta los que casi uniformados vencen a los perros en la fábula:

ὅτι ἐν μιᾷ βουλῇ καὶ γνώμῃ πάντων τῶν στρατευμάτων  
ὄντων κατὰ τῶν ἐναντιῶν νίκην ποιοῦνται (5)

---

(1) cf. Arist. H.A. I, 488b : ἄγριον; Pl. Sph. 231 A: ἀγριώτατον

(2) Apollod. I, 9,2

(3) Sobre la especial manera de hacer estas partes, cf. Detienne, "Les loups...", p. 16-17

(4) Hom. Il. IV, 471; XI, 72; XVI, 156; XVI, 352

(5) Aesop. 216 Chambry; cf. A. Su. 760: ἔστι φήγη τοὺς λύκοις κρεσσσοῦς κυνῶν εἶναι.

No sólo actúan conjuntamente para agredir; saben cruzar un río, por ejemplo, en fila india, agarrándose las colas con los hocicos (1). También está ahí su sentido de la familia, en la comensalidad de la pareja - συννόμω (2)- o la generosa maternidad de la loba.

El mito señala otros casos en que la fundación de la ciudad está mediatizada por los lobos: Licosura, en el Liceo, y Licorea, en el Parnaso; o la colonización de Licia, en Asia Menor (3). También en las "primaveras sagradas", los jóvenes sabinos partían a fundar nuevas ciudades. guiados por un pico y un lobo.

## 2.- El ritual

En la nueva ciudad de Halo se perpetúa el acto sagrado del lobo. Herodoto describe el ritual que cumplían los descendientes de Frixo: el más viejo de la familia debía ser sacrificado a Zeus Lafistio si entraba en el ληίτον . Este lugar vedado, como el τέμενος del Liceo, justifica la elección de la víctima, que era conducida al altar como animal sacri-

---

(1) Ael. N.A. III, 6

(2) Ael. N.A. IV, 3

(3) Paus. VIII, 2, 1; X, 6,2; D.S. V, 56

ficial:

ὡς θύεται τε ἐξηγέοντο στέμμασι πᾶς πυκασθεῖς καὶ  
σὺν πομπῇ ἐξαχθεῖς. (1)

El énfasis no está tanto en el sacrificante como en el sacrificado: el motivo del hombre-lobo no se alude en la descripción del ritual, que en cambio presenta concomitancias con el de expulsión del año viejo. Pudiera haberse configurado como rito de renovación de la realeza: el oráculo había designado en principio al propio Atamante como καθαρόν τῆς χώρας, pero Citisoro le liberó y la función de víctima recayó en su linaje, según explica Herodoto. Sófocles, en la tragedia perdida Atamante, recoge una versión parecida: el rey es conducido al altar, pero Hércules llega a tiempo para salvarle. Herodoto añade que muchos miembros de la estirpe de Frixo habían huído del país intentando escapar a esta muerte:

πολλοὶ ἤδη τούτων τῶν μελλόντων θύεσθαι δείσαντες  
οἴχοντο ἀποδράντες ἐς ἄλλην χώραν, χρόνου δὲ  
προΐοντος ὀπίσω κατελθόντες ἦν ἀλίσκωνται ἐστέλλο-  
ντο ἐς τὸ πρυτανήλιον. (2)

Estos datos hacen verosímil la implicación de un motivo de renovación de la realeza en el ritual de lluvia. La misma implicación se ha sugerido para los sacrificios del Liceo, aduciendo que los ocho o nueve años que dura la metamorfosis del hombre-lobo coinciden con el ciclo de la realeza, tal como lo des-

---

(1) Hdt. VII, 197

cribe Homero al referirse al rey Minos de Creta (1); asimismo hay que tener en cuenta las implicaciones del canibalismo en los ritos de adquisición de la realeza (2). En principio, no parece ser el caso, pues en las noticias que tenemos del monte Liceo, el hombre que se convierte en lobo es inmediatamente expulsado, sin asumir ningún tipo de poder (3); más bien conviene la interpretación de Burkert como rito de iniciación (4). La cuestión es compleja, y la documentación muy escasa; posiblemente las dos interpretaciones no se excluyan: el sacrificio pudo ser, en efecto, un gesto de consagración del rey, y la consumición de la carne humana, el acto que abriera un periodo de iniciación.

---

(1) Hom. Od. XIX, 178-79; cf. Frazer en su edición de Apolodoro ( Apollodorus, The Library, Loeb Cl.L. vol.I, p. 393): "Perhaps the man who was supposed to be turned into a wolf acted as the priest, or even as the incarnation of the wolf God for eight or nine years until he was revealed of his office at the next celebration of the rites."

(2) cf. Gernet-Boulanger, p.67

(3) cf. pp. 3-4

(4) cf. Burkert, pp. 98-108

## V.- LAS CÍCLADAS: LOS PERROS DE ACTEÓN

Esquilo nos pone sobre la pista de otro mito con relaciones rituales similares. En un fragmento (1) aparece el nombre de Λυκόττας ; el escolio explica:

τὰ μὲν δὴ τῶν Ἀκταίουος κυνῶν ὀνόματα κατὰ τὴν  
Αἰσχυλοῦ δόξαν Κόραξ Ἄρπυια Χαρῶν Λυκόττας

Se trata de los perros que devoraron a su dueño, el cazador protagonista de la tragedia perdida que lleva su nombre: Acteón. El poeta reitera la imagen al describir los caballos de Glauco: habían sido alimentados con carne humana y también se volvieron contra él como lobos enfurecidos:

εἶλκον <δ' > ἄνω λυσσηδόν, ὥστε διπλοῖ  
λύκοι νεβρῶν φέρουσιν ἀμφὶ μασχάλαις (2)

En el caso de Acteón, el mito interpreta esta muerte como un castigo divino: Zeus se venga de que hubiera pretendido a Semele o bien Artemis de que la hubiera visto bañándose desnuda (3). El cazador comete una transgresión de tipo erótico, quizá un modelo mítico de la de aquel Darcón que se vistió una piel de lobo

---

(1) A.Fr. 423 Mette

(2) A.Fr. 445 Mette

(3) Apollod. III, 4,4

para apoderarse de la pastora y a quien los perros dejan malparado (1). Pero el caso de Acteón es más grave: atenta contra una diosa virgen y muere despedazado por sus perros.

### 1.- Los nombres de los perros: la lluvia y el lobo

La intuición de Esquilo escoge unos nombres que perfilan a los perros como agentes de la muerte y portadores de lluvia: como lobos.

El nombre de Ἄρπυια remite al personaje mitológico de las Harpías (Ἄρπυιαι), "Raptoras", oscuras divinidades preolímpicas que irrumpen en forma de genios alados para llevarse a los niños y a las almas. Pero traen -quizás a cambio- la tormenta: se llaman Aelo (Ἄελλώ), Ocípete (Ὠκύπετης, "Raudovuelo") y Celeno (Κελαινώ (2)); personifican de hecho la tempestad en la Odisea:

νῦν δὲ μιν ἀκλειῶς ἄρπυιαι ἀνηρεψαντο (3)

Por otra parte, no es imposible que su nombre genérico entre en el campo semántico de ἀρπάζω, que es el gesto del animal de rapiña haciéndose con

---

(1) cf. p. 10

(2) También nombre de una Pléyade, cf. p. 6

(3) Hom. Od.I, 24 ; Telémaco, persuadido del naufragio de su padre.

su presa, ávido, voraz, desaprensivo (1):

οἱ δὲ (λύκοι) ἰδόντες  
αἴψα διαρπάξουσιν ἀνάγκιδα θυμὸν ἔχοντας (2)

También Apolo poseyó a Cirene ἀρπασας αὐτήν (3)

y ἄρπαξ es el nombre de una especie de lobo (4) .

En la fábula, el lobo ladrón es ἄρπαγας (5) y Platon advierte que los tiranos se reencarnarán fatalmente en lobos y aves rapaces:

τοὺς δὲ γε ἀδικίας τε καὶ τυραννίδας καὶ ἄρπαγᾶς  
προτετιμηκότας εἰς τὰ τῶν λύκων τε καὶ ἱερακῶν καὶ  
ἰκτινῶν γένη (6)

Es interesante observar que el término ἰκτίς comprende dos especies: milano y lobo; asimismo, que ἄρπηξ es el nombre del milano en Creta.

También el lobo que salvó la vida a Gelón :

ἔξηρπασε τῶν χειρῶν τοῖς ὁδοῦσι τὴν δέλτον (7)

Y la relación está implícita en el proverbio ἀγορα  
λύκειος, ἐπι τῶν ταχέως πιπρασκομένων , que se explica porque este animal es ἀρπακτικόν (8). Esta manera

---

(1) cf. Chantraine: "L'hypothèse que \*Ἀρέπυια et \*Ἀρπυια seraient les participes parfaits se rattachant à ἐρέπτομαι et auraient été rapprochés de ἀρπάξω par étymologie populaire reste en l'air."

(2) Hom. Il. XVI, 354

(3) schol. ad A.R. II, 513

(4) Opp. C. 3.304

(5) Aesop. 228, Chambry

(6) Pl. Phdr. 82 A

(7) cf. p. 22

(8) Macarii , p. 136 Leutsch-Schneidewin, vol. II.

de actuar retrata a los fenicios como φορτηγοὶ λύκοι y a los Argonautas, al fin y al cabo piratas a por el toisón de oro, como Ἀτρακάς λύκους..κλέφοντα<sup>ς</sup> <sup>ναυήν</sup> (1). La imagen es idéntica a la del sea-wolf de los mares del norte: el vikingo, pirata por antonomasia (2).

Ambos conceptos se fusionan en los nombres míticos de Harpálico (Ἄρπαλύκος) y (Ἄρπαλύκη). Ésta, a la muerte de su madre, había sido criada con leche de vaca y yegua; su padre la acostumbra a luchar, pues la quería como sucesora a falta de hijo varón. La crueldad de Harpálico provocó un levantamiento y tuvo que huir al bosque con su hija, que procuraba alimentos para ambos cazando y saqueando establos. Los pastores la capturaron con redes, como si de una auténtica fiera se tratase (3). También las Amazonas, esas mujeres que parecen haber usurpado las funciones del hombre, son αἱ Λυκάσται (4). (cf. p. 67b)

Otro de los perros se llama Κόραξ. El cuervo tiene también en Grecia su leyenda negra: es un ave de carroña, su presencia es síntoma de muerte. Así la maldición que pesa sobre los Atridas es un demon téttrico:

ἐπὶ δὲ σώματος δίκαν  
κόρακος ἐχθροῦ σταθεῖς ἔκνομος  
ὕμνον ὕμνεῖν ἐπάχεται

(1) Lyc. 1.292; 1.309-10

(2) El lobo es figura de especial relieve en la tradición literaria germánica, cf. Borges, pp. 144 ss.

(3) Hÿg. Fab. 193

(4) No en vano su relación con Artemis, cf. p. 14

(1). Son aves que se encargan de los muertos insepultos como Polinices:

οὕτω πετηνῶν τόνδ' ὑπ'οίωνῶν δοκεῖ  
ταφέντι' ἀτίμως (2)

Y Antígona se rebela al imaginar la misma escena protagonizada por los lobos:

τούτο δὲ σάρκας οὐδὲ κοιλογάστορες  
λύκοι πάσσονται (3)

La misma convergencia se da en el personaje mítico Licio, que fue convertido precisamente en cuervo por sacrificar un asno en el altar de Apolo contra la voluntad del dios (4). También el cuervo comparte con el lobo su anverso benéfico: presagia la lluvia con sus insistentes graznidos y batir de alas (5); es sintomático que ambos estén asociados a Apolo, el dios de la profecía.

Este carácter de signo atmosférico reaparece en las más diversas culturas: se intuye una simpatía entre el pájaro y la nube que comparten el dominio del aire. Imágenes afines, la del lobo y el pico sabinos (6) o un dibujo de los indios canadienses: en el cielo, la serpiente del rayo, el pájaro del trueno y un lobo (será "de la lluvia"), montados sobre una ballena (7).

---

(1) A. A. 1.472

(2) A. Th. 1.020

(3) A. Th. 1.036

(4) Ant.Lib. 20

(5) Thphr. Sign. 16; Ael. N.A. VII,7; Plin. H.N. XVIII,

(6) cf. p. 50

362

(7) cf. Eliot, p. 162 : reproducción gráfica.

En una mentalidad primitiva vemos estos pájaros "not merely as portending the weather, but as potencies who actually make it" (1); en ese sentido, podemos interpretar el arcano rey de Élide, Céleo (Κέλεος "Picoverde"), un hacedor de lluvia, y releer el verso de Aristófanes:

/δρυκολάπτῃ

οὐκ ἀποδώσει τάχεως ὁ Ζεὺς τὸ σκεπτρον τῷ (2)

: primero fue el Pájaro-del-trueno, que hacía la lluvia con su repiqueteo (3), luego los dioses del panteón que dispusieron de estos pájaros como heraldos de la lluvia.

El nombre de Χαρῶν es el de Caronte, el barquero del Infierno. Este personaje prolonga la función del ψυχοπόμπος que es Hermes, que es el lobo:

οἴχεται ἃ χίμαρος, τὸ καλῶν τέκος, οἴχετ' ἔς "Αἴδαν  
τραχυς γὰρ χαλαῖς ἀμφεπίαξε λύκος (4)

Hades mismo lleva una κυνῆ que le hace invisible y ha sido estudiada como abreviación simbólica de un dios lobo, representación que adoptan en más o menos rasgos Hades, el Charum etrusco y el Tánato popular que Eurípides describe en Alcestis (5).

---

(1) Harrison, p. 100

(2) Ar.: Av. 478

(3) cf. Pollard, p. 162

(4) Theoc. A.P. IX, 432

(5) cf. Gernet, p. 165 y F.de Ruyt.

Otro casco mítico es el de Ulises, regalo de su abuelo Autólico, que a su vez había recibido de su padre Hermes el don de robar sin ser sorprendido, una forma de invisibilidad (1). Ulises lo lleva puesto en la expedición nocturna cuando persigue a Dolón, que a su vez va tocado con lo que debió ser en origen el casco de Autólico: unas fauces de lobo (2).

Y en conjunto, los perros de Acteón han sido relacionados con los Telquines (3), aquella cofradía mítica en que se encuentran la magia metereológica y la metalurgia (tal como explica la doble etimología propuesta por Hesiquio: θελγεῖν/τῆξις ), con el lobo, en la figura del más famoso de ellos: Lico. Estos genios suelen presentar un aspecto maligno, que los acerca a figuras como Κῆρες, Ἀλάστορες, Παλαμναῖοι demonios de la muerte, sangrientos vengadores (4).

---

(1) Hom. Il. X, 267

(2) E. Rh. 209 :

(3) cf. Eust. 771, 59 . Distingue dos γένη : uno artesano, hijo del mar, y otro perverso: οἱ δε ἐκ τῶν τοῦ Ἀκταίωνος κυνῶν μεταμορφωθῆναι εἰς ἀνθρώπους

(4) cf. Pauly-Wissowa, "Telchines"

## 2.- Conexiones rituales del mito

La víctima de estos perros-lobos, Acteón, era hijo de Aristeo, cazador también, que había sido engendrado por Cirene y Apolo Licio en sentido propio, quod transformatus in lupum cum Cyrene concubuit (1). Es de suponer que heredó del dios esta naturaleza de lobo, así como las de Ἄγρευς y Νόμιος (2). Por otra parte, su leyenda habla de una peste que asoló las Cícladas en la estación de Sirio, en la Canícula; las gentes acudieron a él, que por orden de su padre Apolo se dispuso a ayudarles. En la isla de Ceos, erigió un altar a Zeus Ἰκμαῖος : allí ofrecía diariamente sacrificios al dios y a Sirio, "Ardiente", la estrella más brillante de la constelación del Can. Llegaron entonces los vientos etesios a refrescar la atmósfera y ahuyentar el aire viciado.

Lo curioso es que la institución de estos sacrificios se pone en relación con los del Liceo: Aristeo actuó para fundar su ritual

λαῶν ἀγείρας  
Παρράσιον τοῖπερ τε Λυκάονός εἰσι γενέθλης (3)

---

(1) Serv. in Verg. Aen. IV, 377

(2) Aristeo se identifica con Zeus y Apolo , cf. schol. ad.A.R. II, 513: και κατακαλεσάμενος τους ἐτησίας Zeus Ἄρισταιος ἐκλήθη και Ἀπόλλων Ἄγρευς και Νόμιος

(3) A.R. II, 520

De nuevo, pues, la figura del "padre" de una víctima implicada en un mito etiológico de cierto ritual de lluvia con sacrificios que se reconoce importado de los descendientes de Licaón. Y recíprocamente, Aristeo era honrado en la Arcadia (1). También el Zeus Leuceo ( Λευκαῖος ) de Lepreo (Élide) ha sido identificado con el Liceo, pues los lepreatas decían proceder de la Arcadia (2); y en Letrina (también en Élide), un cierto Molpis fue inmolado a Zeus Ὀμβριος (3).

Estos datos, confrontados con el mito de Acteón, apuntan a la posible consumación de un sacrificio humano (Acteón) por parte de unos hombres-lobo (perros rabiosos). Además, Acteón ha sido metamorfoseado en ciervo (4): también Dorcón significa ciervo, y hemos mencionado ἔλαφος como designación de la víctima humana en el Liceo. En efecto, es el mismo ciclo de Arcas: el cazador cazado.

---

(1) Paus. VIII, 2, 4

(2) cf. Farnell, vol.I, p. 42

(3) Lyk. 159

(4) Apollod. III, 4, 4

### 3.- El perro y el lobo. Λύσσα

El mito que presenta la reacción salvaje de estos perros así convertidos en lobos, refleja la conciencia de una doble naturaleza del animal. El perro y el lobo son dos extremos, pero de una misma línea: son parecidos, pero opuestos por su condición doméstica y salvaje respectivas. Esa imagen escoge Platón para explicar cómo pueden ser similares y diversos el sofista y el filósofo: καὶ γὰρ κυνὶ λύκος, ἀγριώτατον ἡμεροτάτῳ (1) Aristóteles observa que estos dos animales, cuyas naturalezas son vecinas, aunque difieran en la especie, acoplan entre sí, hecho ciertamente singular dentro del reino animal (2). Y los griegos reconocen como nosotros al perro-lobo: κυνόλυκος.

En principio debió ser el animal salvaje, el cazador que el hombre admira e imita, con quien, en todo caso, rivaliza para conseguir una pieza a la que ambos tienen derecho. Pero en cuanto el hombre se hace agricultor y ganadero, la sintaxis se altera: él es ya dueño de unos bienes que el lobo pretende robarle. Hay que domesticar al lobo, darle un lugar como colaborador del hombre: se le procura comida a cambio de que defienda sus propiedades contra los que siguen siendo lobos salvajes. En la fábula puede detectarse este proceso:

---

(1) Pl. Sph. 231 A ; cf. p.

(2) Arist. G.A. 746a, referido al perro, el lobo y la zorra.

Ποιμῆν καὶ λύκος σὺν κυσὶ τερφόμενος.  
(...) εἴ ποτε λύκος πρόβατων ἤρπασε, μετὰ  
τῶν κυνῶν καὶ αὐτός ἐδίωκε. Τῶν δὲ κυνῶν  
ἔσθ' ὄτε μὴ δυναμένων καταλαβεῖν τὸν λύκον  
καὶ διὰ ταῦτα ὑποστρεφόντων, ἐκεῖνος ἠκολούθει,  
μέχρις ἂν τοῦτον καταλαβῶν. οἷα δὴ λύκος,  
συμμετάσχη τῆς θήρας: εἶτα ὑπέστρεφεν.

(1)

**Pero la historia no acaba ahí:**

εἰ δὲ μὴ λύκοι, ἔξωθεν ἀρπάσειε πρόβατον,  
αὐτὸς λάθρα (...) εἰς δένδρον αὐτὸν ἀναρτήσας  
ἀπέκτεινεν.

El lobo como tal ha vuelto a entrar en escena, aunque en un momento dado haya actuado como perro pastor.

La transformación puede haberse operado en sentido contrario: los perros, a efectos del hambre o cualquier otro mal, pueden ἄντι κυνῶν λύκοις ὁμοιωσθῆναι ———(2). Pero en ese caso, el resultado tiene un carácter más definitivo; parece como si el lobo de la fábula hubiera convencido al perro de recuperar su antigua vida en libertad por oposición a la esclavitud que le impone el hombre. Y si le seduce, es porque sabe bien cómo apelar los instintos reprimidos de su pariente:

---

(1) Aesop. 315, Chambry

(2) Pl. R. III, 416 A

Ἄλλ' ἔαν πείθησθε, πάντα τὰ ποιμνία ἔκδοτε ἡμῖν  
καὶ ἔφομεν πάντα κοινὰ εἰς κόρον ἐσθίοντες (1)

Porque el auténtico lobo nunca ha sabido adaptarse a la domesticidad; la fábula lo demuestra: a cambio de un favor recibido, el perro lleva al lobo a la despena de su dueño, pero al lobo sólo se le ocurre emborracharse y ponerse a cantar: llega el dueño y lo mata. Todo intento es frustrado; no sabe comportarse en una casa, no sabe ser fiel como guardián del rebaño, ni aún en el caso de haber sido criado por el propio pastor:

Τὸν λύκον ἐξ ἰδιῶν μαζῶν τρέφω, οὐκ ἐθέλουσα,  
ἀλλὰ μ' ἀναγκάζει ποιμένος ἀφροσύνη.

Ἄυξηθεῖς δ' ὑπ' ἐμοῦ, κατ' ἐμοῦ πάλι θηρίον ἔσται  
ἢ χάρις ἀλλάξαι τὴν φύσιν οὐ δύναται (2)

Esta φύσις puede ser la clave para interpretar todas estas fábulas: el lobo como tal representa la φύσις ; el perro en cambio es un lobo que el hombre ha desplazado para integrarle en el νόμος humano. Así, el que un perro se convierta en lobo es simplemente que cede a su naturaleza de origen, y es un hecho que se contempla como posible; por el contrario, que un lobo se convierta en perro, sería violentar la naturaleza: puede darse como situación precaria, pero al cabo, actuará como lobo que sigue siendo.

---

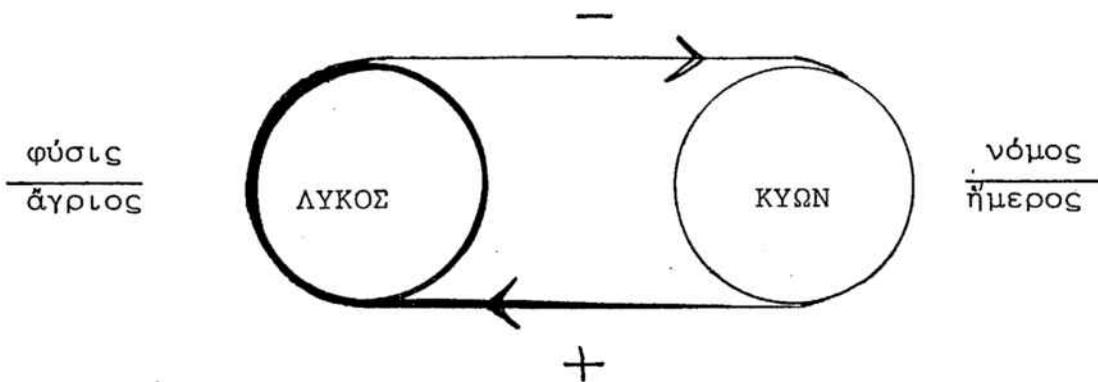
(1) Aesop. 217 Chambry

(2) A.P. IX, 47

Hasta aquí hemos considerado el caso del lobo pastor, pero en el mito de Acteón se trataba de unos perros de caza. El hombre que ha domesticado al perro, quiere ahora que vuelva a actuar como cazador, pero para su provecho. El riesgo es inminente: está excitando al lobo que puede romper en cualquier momento las sutiles ataduras de 'un νόμος que le ha sido impuesto. Ya se lo advierte el lobato al avieso pastor que le enseña a robar ganado ajeno:

Ὅρα μὴ πῶς σὺ ἐθίσσας με ἀρπάζειν  
πολλὰ τῶν σεαυτοῦ προβάτων ζητήσης (1)

La misma subversión resulta en la actividad más noble de la caza: los perros devoran a su propio dueño, porque han perdido tal noción.



(1) Aesop. 316, Chambry

Además en estos casos es operante λύσσα , la rabia del lobo que toma posesión de perros y caballos (1), justo los dos temas míticos con que hemos encabezado estas consideraciones (2). Igualmente posesas las Furias ( Ποινάι ), definidas como θοαί Λύσσας κύνες , es decir, como lobas (3). Su nombre coincide con el de Poiné ( Ποινή ), el monstruo vengador de Apolo (4). Todos ellos desdoblan la Λύσσα mítica que se concretará en un Galeno (5) como esa λυκανθρωπία cuyos orígenes rituales hemos intentado dilucidar.

---

(1) Perros: cf. Arist. H.A. 604 a 5; Gal. I, 296

Caballos: cf. Porph. Abst. III, 7

(2) Esa es precisamente la versión de Pausanias, que contempla el mito con ojos de naturalista: (IX, 2, 4):

ἐγὼ δ' ἄνευ θεοῦ πείθομαι νόσον λύσσαν τοῦ Ἀκταίωνος ἐπιλαβεῖν τοῦς κύνας.

(3) E.Ba. 997

(4) cf. p. 44

(5) Gal. XIX, 219 Kühn

(viene de la página 56)

También integrable en la misma familia es la palabra ἄροπη, hoz, un emblema de muerte como pueda serlo la guadaña en una tradición más próxima. Así el símil homérico del encuentro de los dos ejércitos como dos tropas de segadores:

Οἱ δ' ὡς τ' ἀμητῆρες ἐναντίοι ἀλλήλοισιν  
ὄγμον ἐλαύνωσιν ἀνδρὸς μάκαρος κατ' ἄρουραν  
πυρῶν ἢ κριθῶν· τὰ δε δράγματα ταρφέα πίπτει·

y al punto evoca la imagen de los lobos (2). Hay también una ἄροπη mítica, con la que Urano fue muerto por Crono, adjetivada como κερχαρόδοντα, igual que el lobo en la ordenación de los animales aristotélica (3). Esta hoz había sido fabricada precisamente por los Telquines: ellos fueron a inventar un arma asesina que luego se utilizaría para segar, para tronchar la vida de las espigas.

---

(1) Hom. Il. X1, 67

(2) v. 72: οἱ δὲ, λύκοι ὡς / θῦνον

(3) Arist. H.A. 594a 26

EL LOBO Y LA PALABRA



## I.- EL LOBO Y LOS MITOS DE PRIVACIÓN DE LA PALABRA

### 1.- El lobo quita el habla

Uno de los poderes maléficos del lobo es que priva de la palabra. Así me explica una campesina de Villacalabuey (León) que a su abuelo, de chico, el lobo "le quitó el habla"; también aquí preguntan a quien está afónico si "ha vist el llop", y en Provenza, donde el lobo es "la Besia", "les pastres e lei pastreses tenián sempre leis uhls sus l'escabot per-que cressián que veniá impossible de dire un mot -ni mai "au lop"- s'aqueste animau lei vesiá lo premier" (1)

Idéntica creencia en Grecia antigua; uno podía encontrarse con el lobo y tenía que andar prevenido: la consigna era no dejarse sorprender y decirle a tiempo: οὐκ ἔλαθες· λύκος εἶ. (2)

La escena se nos describe por comparación en la República, precisamente al presentar el encuentro dialéctico de Trasímaco y Sócrates:

Θρασύμαχος (...) ὥσπερ θηρίον ἦκεν ἐφ' ἡμᾶς ὡς διαρπασόμενος (...) καὶ ἐγὼ ἀκούσας ἐξήπλαγην καὶ προσβλέπων αὐτὸν ἐφοβοῦμην, καὶ μοι δοκῶ. εἰ μὴ πρότερος ἐωράκη αὐτὸν ἢ ἐκεῖνος ἐμὲ, ἄφρονος ἂν γενέσθαι. (3)

---

(1) Barsoti, p. 33

(2) Hippiatr. 2, 94

(3) Pl. R. 336 D

Es interesante seguir la actuación de cada una de las partes para entender hasta qué punto era y es cierto que el lobo quita la voz: la fiera se lanza sobre el hombre para desgarrarlo, hecho del todo real; el hombre es presa del espanto ( ἐφοβοῦμην ) y sufre un violento shock ( ἐξήπλαγην ). En efecto, este tipo de trauma es aceptado médicamente como causa de tartamudez y mutismo histérico. Además, entra en juego el poder de la sugestión: este hecho natural se explica en razón de un poder del lobo, y la persona que está convencida de ello es doblemente propensa a tal tipo de reacción.

En un idilio de Teócrito se alude a la misma creencia: pastores y pastoras dicen el nombre de su amor respectivo; una joven calla y le preguntan οὐ φθεγξῆ; λύκον εἶδες; (1). Así es: porque ella está enamorada de un Λύκος . Si ha visto a su Lobo, tiene doble motivo para estar muda, pues uno de los efectos más típicos sobre el amante de la presencia del amado es la pérdida de la voz, en la tradición poética a partir de Safo:

ὡς γὰρ ἔς σ' ἴδω βρόχε, ὥς με φώναι-  
 σ' οὐδ' ἔν' ἔτ' εἶκει,  
 ἀλλ' ἄκαν μὲν γλῶσσα ἔαγε†, (2)

---

(1) Theoc. XIV, 22

(2) Sapph. Fr. 1 Lobel-Page

En un. escenario más tétrico, el soldado que se transforma en lobo (versipellis) provoca una reacción similar en el narrador del Satiricón:

Venimus inter monumenta: homo meus coepit ad stelas facere; sedeo ego **cantabundus** et stelas numero. Deinde ut respexi ad comitem, ille exuit se et omnia vestimenta (...) Mihi anima in naso esse; stabat **tamquam mortuus**. At ille (...) subito lupus factus est. (1)

## 2.- El mito

En cuanto a la tartamudez, en el mito encontramos un **Bato** (Βάττος ) con dos leyendas: en un caso, es el fundador de Cirene, hijo de Apolo Licio y de la ninfa (2); en otro, un viejo complicado en el robo de las vacas de Apolo por parte de Hermes. El joven dios hace prometer a Bato que no le delatará; acto seguido, se disfraza y le pregunta si ha visto pasar a alguien con unas vacas; el viejo falta a su anterior palabra y Hermes lo transforma en roca. Hemos visto ya varios rasgos lobunos de Hermes (3), relevantes aquí desde el momento en que está actuando como ladrón contra un dios pastor y que deja sin voz a una persona. Su intervención en el mito de Ino plantea una sintaxis parecida: él es Ἀργειφόντης ,

---

(1) Petr. Sat. 62

(2) cf. p. 9 ss.

(3) cf. p. 5 s.

mata al guardián Argos ("Αργος , precisamente el nombre del perro de Ulises) que vigilaba a la vaca Ino; el mismo enfrentamiento figura en la fábula (1).

Este nombre de Bato, onomatopéyico como "tartamudo", y la transformación en roca significan lo mismo. Es proverbial el mutismo de las piedras:

ἐκείνων [μὲν] γούν ἤτιον μὲν ἂν φωνῆν  
ἀκούσας ἢ τῶν λιθίνων

y por eso conviene tal metamorfosis a quien ha hablado demasiado, a Níobe, por ejemplo, que se había jactado ante Leto a propósito de sus hijos, cuando Leto es justamente una madre-loba (3). O a Ocírhoe, una ninfa a quien Apolo quiso raptar en Mileto; ella pide al marino Pómpilo que la lleve a Samos, pero Apolo los transforma en roca y en pez respectivamente. El pez también representa la mudez: el gallo de Luciano promete ser ἀφωνότερος τῶν ἰχθύων ———(4); Esquilo lo dice en la imagen de los náufragos persas

σὺλλονται πρὸς ἀνάυδων  
ἠέ  
παίδων τὰς ἀμιάντου (5)

La transformación en roca opone mutismo y fijeza a lo que antes era palabra y movimiento, porque

---

(1) Aesop. 217 Chambry

(2) X. Lac. III, 5

(3) cf. p.

(4) Lucianus, Gall. I

(5) A. Pers. 577

**Ocírroe** ( Ὀκυρροή ) significa "Raudacorriente", y se refiere al flujo del agua que es metafóricamente el de la palabra, en una imagen que discurre con naturalidad por la poesía griega. Así no es extraño que esta ninfa tuviera un hijo **Fasis** ( Φάσις ), que da nombre también a un río, el Faso; o que aparezca en otra versión dotada del don profético. Ahí fue su falta: reveló la historia secreta de los dioses a su padre Quirón y a Asclepio, por lo que los dioses la transformaron en caballo. En la concreción del castigo divino ha interferido la paternidad del centauro, pero probablemente una transgresión de palabra ha de ser vengada con la privación de la palabra, esa que traduce la transformación en roca del mito anterior.

Tal fue el caso de **Licó** ( Λυκώ ), que había recibido de Apolo el don profético y fue metamorfoseada en roca por intentar contrariar los amores de su hermana Caria y Dioniso. Hay otro Lico ( Λύκω ), hermano de Mirso, Glauco y Perifante: los cuatro eran mudos de nacimiento. Areto, su padre, se había enfrentado a Dioniso, y cuando su desposada Laobia fue a ofrecer en la boda el sacrificio a Afrodita, la cerda chilló y parió unos peces. Un adivino interpretó el prodigio: tendrían hijos mudos (1).

De todos modos, el nombre de Lico sugiere profecía, así como el de Glauco y Perifante, por opo-

---

(1) Nonn. XXVI, 250 ss.

sición al dato del mutismo. La inversión de los términos sería el resultado de la venganza del lobo, que tanto concede el don de profecía como priva de él (1). Ese es el caso de los **Telquines**: Lico, uno de ellos, presagia el diluvio, pero es en forma de lobo como Apolo los mata (2). Esta matanza referida a unos adivinos supone la privación de su talento profético llevada al extremo. Con el mismo planteamiento podemos considerar el mito del poeta que compite con Apolo: por una parte, Lino, su hijo, muerto por tal pretensión; en otro mito, es despedazado por unos perros (3). Por otra, Támiris, hijo de Filamón, hijo de Apolo, que fue privado del talento musical por las Musas (4).

También podemos referirnos al caso de **Anfión**: hijo de Antíope y de Zeus, fue expuesto con su hermano Zeto y criado por un pastor. Anfión recibió una lira de Hermes y se dedicó al canto. Casó con Níobe, la que se jactara de sus numerosos hijos y también del arte de su esposo. Esto explicaría que fuera matado por Apolo junto con sus hijos. La rivalidad aparece en el relato de Higino (5): Anfión, enloquecido, intentó destruir el templo de Apolo y el dios lo mató con su flecha. Pero Anfión responde más bien al tipo del poeta acom-

---

(1) cf. p.

(2) Serv. in Verg. Aen. IV, 377

(3) Hyg. Fab. 161; Paus. I, 43, 7

(4) Apollod. III, 67, 3

(5) Hyg. Fab. 9

pañándose de la lira: así encantó a las piedras para construir las murallas de Tebas. Y en la flecha de Apolo vemos un símbolo del dios cazador, como lo es también el lobo: la faceta agresiva se articula en doble imagen, humana o animal, la flecha o el lobo. Esta correspondencia aparece vinculada a la peste; por ejemplo, el canto primero de la Iliada presenta a Apolo disparando las flechas de la peste, y Palamedes había anunciado esta peste al ver la irrupción sobre el campamento de unos lobos procedentes del Ida (1). También en la matanza de los Telquines Apolo se manifiesta alternativamente como lobo o arquero (2).

Así que incluso como dios de la poesía, la imagen más radiante del panteón olímpico, Apolo revela también su faceta siniestra: es el lobo que arrebató la palabra, la vida en definitiva, a los poetas que pretenden rivalizar con él.

---

(1) Tzetz. A.H. 326 ff. La peste y los lobos se encuentran también en la leyenda del origen de la cofradía de los Hirpi Sorani; el dios Sorano se identificaba generalmente con Apolo.

(2) Serv. in Verg. Aen. IV, 377 / Eust. 771, 59

## II.- EL LOBO PROTAGONISTA DE LA PALABRA LICENCIOSA

### 1.- Contexto ritual: Lupercalia y Telquines

Ya al margen de la poética apolínea, en un contexto ritual de fertilidad, el lobo mismo puede protagonizar la palabra licenciosa. Tomamos como punto de referencia las Lupercalia romanas, en que el comportamiento de los jóvenes lobos y chivos era similar al de ciertos iniciados en diferentes culturas: tenían libertad para hablar escandalosamente sobre los personajes repetables, insultar especialmente a las mujeres, contar chistes obscenos y azotarlas con látigos de la piel del animal sacrificado.

En Grecia rastreamos un ritual parecido en la cofradía mítica de Lico y demás Telquines, a partir de la noticia de Estrabón:

οὐς οἱ μὲν βασκάνους φασὶ καὶ γοήτας (...)  
οἱ δὲ τέχνας διαφέροντας τ' οὐναντίον ὑπὸ τῶν  
ἀντιτέχνων βασκανθῆναι καὶ τῆς δυσφημίας τύχειν ταύτης  
(1).

Ahí está la palabra mágica que oscila entre el sortilegio, el conjuro y la calumnia, quizás entre cofradías rivales. Calímaco debía tener esta imagen de agresión verbal cuando se refirió a sus detractores como Telquines. (2)

---

(1) Str. XIV, 2, 7

(2) Call. Aet. Fr. 1 Pfeiffer

También en la fábula el lobo es el intrigante, el incordio que va a acusar al rey de la selva enfermo que la zorra no ha ido a visitarle (1). El mismo motivo en el Calila e Dimna: el lobo Dimna acusa ante el león a su ministro el buey Sendebar.

## 2.- Contexto literario: el yambo

El yambo, el metro que excita la palabra más agresiva, apunta interesantes conexiones con el lobo.

### 2.1. Localización de Arquíloco

El radical \*λυκ- entra en la composición de unos nombres de personajes relevantes (2): Arquíloco de Paros, padre del yambo, se enfrenta a un Licambes y a sus dos hijas; paralela oposición entre Hiponacte y sus víctimas, Búpalo y Atenis. Hay que notar que tanto las hijas de Licambes como Búpalo y Atenis se suicidan, al igual que la mítica Yambe. Y Aristóteles ( Fr. 558) cuenta que en Naxos un Lígdamis impuso su tiranía después de haber guiado a las gentes en κωμος a casa del rico Telestágoras, a quien insultaron así como a sus dos hijas. La reiteración de los motivos del lobo y el yambo en estos nombres induce a West a pensar en una serie de papeles rituales.

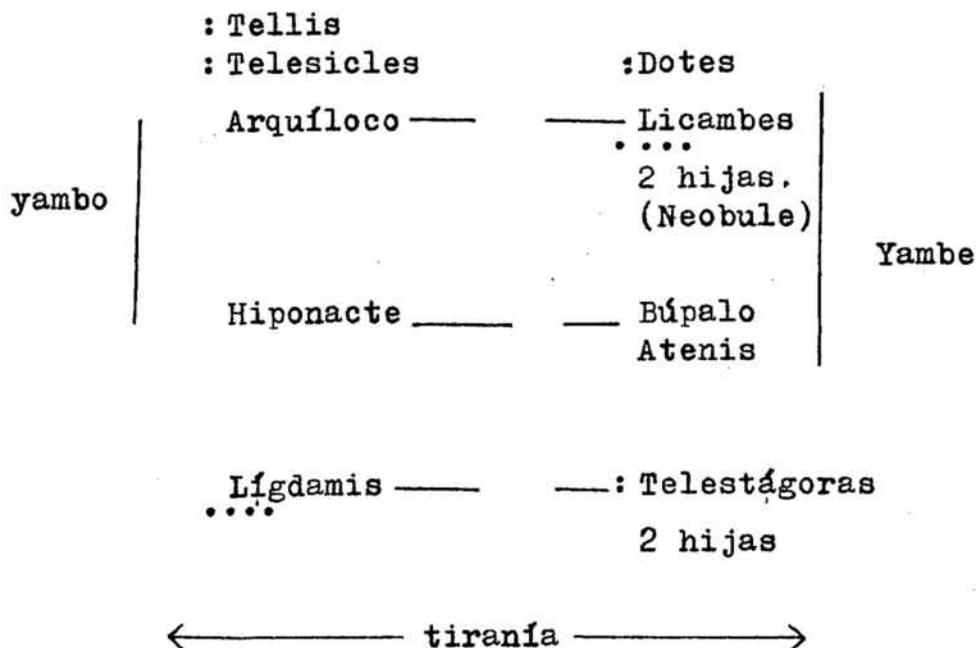
A uno y otro lado de la oposición aparece el

---

(1) Aesop. 206 Chambray

(2) cf. West, pp. 22-39;

lobo; asimismo el yambo, como metro usado por estos poetas y como nombre parejo al de Yambe, la vieja que en el mito hizo reír a Deméter; por último, la raíz \*τελ- en el padre y el abuelo de Arquíloco (Telesicles, Tellis) igual que en el depuesto por Lígdamis (Telestágoras), que pudiera referirse a unos misterios vinculados a Deméter, según sugiere la presencia de Yambe. Esta carcajada tiene también su correspondiente en las Lupercalia: con cuchillos mojados en la sangre del chivo, se manchaban las frentes de dos jóvenes nobles; luego se limpiaban con lana empapada en leche y tenían que lanzar la carcajada. Se trata probablemente de un simbolismo del coito que también está representado en el encuentro de la lana ungida en leche con la sangre, principios femeninos y masculino respectivamente.



Recordemos que en el mito, la hija de Deméter, Perséfone, es raptada por un Hades "Insaciable" ( Πολυδεγμων (1)) o por Zagreo, divinidad ctónica cuyo aspecto de lobo ya hemos tratado (2) y cuyo gesto vuelve a ser el típico de este animal; además, lo lleva a cabo en el mismo Nisa de la persecución de Licurgo. Por otra parte, tenemos noticia de un lobo-espíritu-del-cereal en un ritual de la isla de Rügen, en el Báltico: la mujer que ata la última gavilla es "el lobo" y va de casa en casa mordiendo a las dueñas si no le dan un trozo de carne (3). Pese a lo remoto del testimonio, se identifica la misma simbología: la tierra que da fruto pero que cobra por medio de sus oscuros emisarios. Esto por lo que se refiere a la sombra del lobo en el rito eleusino.

## 2.2. Retrato en la Pítica II

Arquíloco es también un lobo, si lo enfocamos desde la Pítica II. En esta oda se expone la alternativa de la palabra poética entre el elogio (ἔπαινος) y la crítica (μῶμος). Arquíloco siguió el segundo camino: el mordisco (δάμος ἀδινὸν κακηγορίαν, v. 53), la sátira (ψογερόν, v. 55), la envidia (φθονερῶν, v. 91) y salió malparado.

---

(1) h. Cer. 17

(2) cf. p. 38

(3) La noticia es de Graves, p. 280

Píndaro rechaza en principio esta postura, pero al cabo es el destinatario quien merece una forma u otra:

φίλον εἶη φιλεῖν  
ποτὶ δ' ἐχθρὸν ἄτ' ἐχθρὸς  
ἔων λύκοιο δίκαν ὑποθεύσομαι  
ἀλλ' ἄλλοτε πατέων ὁδοῖς σκολιαῖς (1).

Así que el poeta está dispuesto a seguir como Arquíloco la λύκοιο δίκαν . Los versos del viejo poeta resuenan paralelamente, aunque el lobo no se mencione:

Ἐπι)ίσταμαί τοι τὸν φιλ(εῶ)ν(τα) μὲν φ(ι)λεῖν,  
το)ν δ' ἐχθρὸν ἐχθαίρειν τε (μα)ὶ κακο(στομεῖν) (2).

### 2.3. Vocación musical: el Hímnico a Hermes

Por otra parte, tenemos la leyenda de la vocación musical de Arquíloco (3): de chico, su padre le encargó llevara una vaca al demos llamado Leimones. Es de noche, la luna brilla, y se encuentra un grupo de mujeres: él las σκώπειν y ellas le siguen el juego (la escena nos remite a las Lupercalia). Hay una mención a la risa (τὰς δὲ/δέξασθαι αὐτὸν μετὰ παιδιᾶς καὶ γέλωτος; \_\_\_\_\_, v.30-31) que nos hace imaginar un Arquíloco parecido a cierto Licón especialmente dotado para γελωτοποιεῖν (4). En fin, las mujeres le preguntan si vende la vaca, que ellas

---

(1) Pi. P. II, 83-86

(2) Archil. Fr. 23, 14-15 West

(3) Archil. Test. 4 Tarditi

(4) X. Sym. III, 12

le pagarán convenientemente. En eso, desaparecen, mujeres y vaca, quedando a sus pies una lira. Arquíloco entiende que eran las Musas quienes así le han obsequiado.

El relato tiene muchas concomitancias con el Himno Homérico a Hermes, donde el dios se perfila con todos sus rasgos lobunos: πολύτροπον, αἰμυλομήτην, ληιστῆρ, ἐλατῆρα βοῶν, ἡγήτορ' ὄνερων, νυκτὸς ὀπωπητῆρα (v. 12 ss.). El móvil es también sintomático: κρειῶν ἐρατίζων (v. 64); Hermes niño va a hacer la primera de las suyas: robar las vacas de su hermano Apolo. Y se ampara en la noche y en la astucia:

ἄλτο κατὰ σκοπίην (...)

ὄρμαίνων δόλον αἰπὺν ἐνὶ φρεσίν (v. 65).

Como el Dolón de la Iliada, el espía nocturno cuyo δόλος consiste precisamente en disfrazarse de lobo de pies a cabeza y andar como tal:

λύκειον ἀμφὶ νῶτ' ἐνάψομαι δορὰν  
καὶ χάσμα θηρὸς ἀμφ' ἐμῷ θήσω κάρφ,  
βάσιν τε χερσὶ προσθίαν καθαρμόσας  
καὶ κῶλα κωλοῖς, τετράπουν μιμήσομαι  
λύκου κέλευθον πολέμοις δυσεύρετον  
τάφροις πελάζων καὶ νεῶν προβλήμασιν·  
ὅταν δ' ἔρεμον χῶρον ἐμβαίνω ποδῖ  
δίβαμος εἶμι· τῆδε σύγκειται δόλος (1).

---

(1) E. Rh. 208

Δόλιος es epíteto de Hermes, y en el Reso la última recomendación a Dolón va precedida por una referencia al dios de los ladrones; el verso final es como una fórmula de iniciación:

‘Αλλ’ εὖ ὁ Μαίαις παῖς ἐκεῖσε καὶ πάλιν

πέμφειεν Ἑρμῆς, ὅς γε φηλητῶν ἀναξ (1).

Ἔχεις δε τῶργον, εὐτυχεῖν μόνον σε δεῖ (1)

El truco de Hermes había consistido en hacer caminar a las vacas de espaldas, para despistar al persecutor. Es la misma intención que aparece en la Pítica II : ὑποθεύσομαι , así como los mismos medios ἄλλοτε πατέων ὁδοῖς σκολιαῖς (2). Por otra parte, Μαῖα recrimina a su hijo de desvergüenza, descaro, ἀναιδείην (v. 158), elemento típico de la poesía yámbica. Y en efecto: el dios acaba de haber inventado la lira y se ha puesto a cantar:

ἤυτε κοῦροι

ἤβηται θάλιησι παραβόλα κερτομέουσιν ( . 55-6).

Al final del himno, Apolo recibe esta lira a cambio de las vacas robadas; como Arquíloco, que si en la primera parte del relato parece identificable con Hermes (agresión nocturna de las mujeres), al obtener la lira por la vaca comparte la suerte de Apolo.

Hay otro mito en que se encuentran Apolo y Hermes y que puede orientar sobre esta disyuntiva de

---

(1) E.Rh. 216

(2) cf. p. 79

la palabra poética: Quíone fue poseída por uno y otro en Delfos y Cilene respectivamente (1). De la primera unión nace un poeta, Filamón, padre de Támiris, también poeta; de la segunda, nace un lobo, Autólico, padre de Ulises. Esta línea Hermes-Autólico-Ulises dibuja el tipo del trikster, el tramposo, el embaucador, el calumniador, y representa otra forma de poesía, agresiva y obscena, que en términos de literatura griega ha de llamarse yambo.

#### 2.4. Las palabras de Dolón

Otro dato que apunta a un ritual de lobos vinculado a los orígenes del yambo: Mario Victorino, en su tratado métrico (2), para explicar la noción de cola, escoge un trímetro yámbico que ya ha de sonarnos:

propie autem Graeci cola dicunt quaecumque circa iuncturas aut artus porrecta sunt in longitudinem [membra] : unde Euripides

καὶ κῶλα κωλοῖς, τετραπύου μίμησιν

[unde dictum melos, bracchia scilicet et femina] nec immerito apud quosdam haec communiter mele appellantur quae nō carmina interpretamur et membra, quia mele divisas membrorum vocant partes.

Si devolvemos el verso al parlamento de Dolón, enten-

---

(1) Hyg. Fab. 200

(2) M. Victorinus, Gram. Latini 6, 53, 5 H. Keil

demos un doble sentido: está adaptando sus miembros a la piel de lobo y sus palabras a un metro concreto, al yambo. Es una forma integral de imitar el τετράπους (... ) λύκου κέλευθον (v. 211-12), el "camino a cuatro pies del lobo". Reconocemos la metáfora del camino poético concretada en el adjetivo τετράπους , "de cuatro pies", una forma de decir dímetro yámbico. Y aún añade πολέμοις δυσεύρετον——(v.212), términos que se reencuentran en el planteamiento de la Pítica II: pasar desapercibido al enemigo, atacar pero sin ser identificado. Ahí es relevante la función de la máscara y del disfraz, para realizar la burla impunemente, en la comedia, por ejemplo, o en los γεφυρισμοί . Estas burlas del puente resultan especialmente interesantes: los γεφυρισταῖ , esos tipos más o menos enmascarados que acechaban a la comitiva eleusina para agredirla verbalmente, evocan a la manada de lobos que ataca al caminante que se ha arrojado al río. Incluso la imagen del puente formado por las fieras, que se agarran colas con hocicos, está fielmente captada en un epigrama:

μακρὰ γεφυρώθη δὲ λύκοις βυθός, ἔφθανε δ' ἄνδρα  
νηχομένων θηρῶν αὐτοδίδακτος ἄρης (1).

---

(1) A.P. IX, 252 ; completo en la p.16

## BIBLIOGRAFÍA

( En el texto estos libros y artículos se citan sólo con el nombre del autor e indicación de la página, y con la abreviación del título cuando son varias las obras de un mismo autor.)

BARSDTI, G., Lo lop en Occitania, Barcelona, 1.964

BORGES, J.L., Literaturas germánicas medievales,  
Buenos Aires, 1.978

BRELICH, A., Paidés e Parthenoi, Roma, 1.971

BURKERT, W., Homo Necans, Berlín-Nueva York, 1.972

CASABONA, J., Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grec, Aix-en-Provence, 1.966

CIRLOT, J.É., Diccionario de Símbolos, Barcelona, 1.969

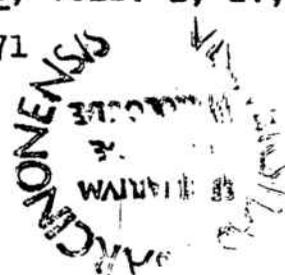
CHANTRAINE, P., Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Paris, 1.968

DETIENNE, M., "Les loups au festin ou la cité imposible"  
Quaderni di storia (9) , 1.979, pp. 3-31

..... Dionysos mis à mort, Paris, 1.977

ELIOT, A., Mitos, Barcelona, 1.976

FARNELL, L.R., The Cults of the Greek States, vols. I, IV,  
V, reimpr., Chicago, 1.971



- FLACELIERE, R., L'amour en Grèce, París, 1.971
- GERNET, L., "Dolon le loup" en Anthropologie de la Grèce Antique, París, 1.976
- GERNET y BOULANGER, El genio griego en la religión, Méjico, 1.960<sup>2</sup> (trad. castellana)
- GRAVES, R., La Diosa Blanca, Buenos Aires, 1.970 (trad. castellana)
- GRIMAL, P., Diccionario de la Mitología Griega y Romana, Barcelona, 1.965 (trad. castellana)
- GRUPPE, O., Griechisch Mythologie und Religionsgeschichte, vol. I, reimpr. Nueva York, 1.975
- HARRISON, J.E., Themis. A study of the social origins of Greek Religion, Cambridge, 1.927
- JEANMAIRE, H., Couroi et Courètes, Nueva York, 1.975
- KÉRENY, K., Dionysos, Londres, 1.976 (trad. inglesa)
- LANCELYN, R., Myths of the Norsemen, Middlesex, 1.978<sup>9</sup>
- LEBECK, A., The Oresteia. A Study in Language and Structure, Washington, 1.971
- LINCOLN, B., "Homeric Lyssa: Wolfish Rage", Indogermanische Forschungen (80), 1.975 pp. 960-87

- MARCHESI, C. ., "Uomini e Bestie nella Favola Antica" en  
Divagazione, Florencia, 1951
- MERK DAVIDSON; O., "Dolon and Rhesus in the Iliad"  
Q.U.C.C., n.s. 1 (30), 1.979
- MYLONAS, G. ., Eleusis and the Eleusinian Mysteries ,  
Princeton, 1.963
- NEUMANN, E., The Great Mother, Princeton, 1.963<sup>2</sup>
- NILSSON, M.P., Geschichte der Griechischen Religion,  
Munich, 1.955
- PESTALOZZA, V., Pagine di religione mediterranea,  
Milán, 1.971
- POLLARD, J. ., Birds in Greek Life and Myth, Londres,  
1.977
- RANKIN, H.D., "Archilochus in Pindar Pythian II"  
Emerita. (43), 1.975, pp. 249-255
- REITLER, R. ., "A Theriomorphic Representation of Hecate-  
Artemis", American Journal of Archeology  
(53), 1.949 , pp. 29-31
- RICHTER, W., R.E. Supp. XV, 1.978, pp. 960-87, s.v. "Wolf"
- RICHTIE, W., The authenticity of the Rhesus of Euripi-  
des, Cambridge, 1.964

- ROHEIM, G., Animism, Magic and the Divine King, Londres,  
1.972
- RUYT, F.de, 'Le Thanatos d'Euripide et le Charum étrusque'  
L'Antiquité Classique (1), 1.932 pp. 61 ss.
- WEBSTER, T.B.L., The Tragedies of Euripides, Londres,  
1.978
- WEST, M.L., Studies in Greek Elegy and Iambus, Berlin-  
Nueva York, 1.974

---

Textos Griegos Especiales:

- MELY, F. de, Les Lapidaires dans l'Antiquité et le  
Moyen Age, vol. II, Paris, 1.898-99
- LEUTSCH, E. y SCHNEIDEWIN, F.G., Corpus Paroemiogra-  
phorum Graecarum, reimpr., Hildesheim  
1.965
- BABRIUS et PHAEDRUS, ed. B.E.Perry, Loeb Classical  
Library, Londres, 1.975
- ÉSOPE, Fables, ed. E.Chambry, col. Budé, Paris, 1.927