

**LOS DEVORADORES DE HOMBRES:  
EL CULTO A ZEUS LICEO Y LA LICANTROPÍA EN ARCADIA\***

Fernando Lozano  
Universidad de Sevilla

En una discusión en torno a la tiranía en su obra *La República*, el filósofo griego Platón, que sirve de cicerone de excepción para este artículo, escribió las siguientes palabras que hacen referencia al culto a Zeus Liceo en Arcadia (Platón, *República* VIII 565 D-E):

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

-¿Qué fábula? –preguntó.

-La de que aquel que ha devorado entrañas humanas mezcladas con las de otras víctimas se convierte necesariamente en lobo. ¿Acaso no conoces ese relato?

-Lo conozco.

El texto recoge las tres características principales que se le atribuyeron en la Antigüedad a este ritual: el sacrificio humano, el canibalismo y la licantropía.

---

\* El presente estudio se incluye en el marco del Grupo de Investigación HUM-545 de la Junta de Andalucía. Quiero aprovechar estas líneas introductorias para agradecer a los profesores E. Ferrer y J. L. Escacena la invitación a participar en el seminario *De dioses y bestias*, así como al público de dichas sesiones que aportaron interesantes reflexiones y comentarios que he intentado incluir en el texto que sigue.

Se trata de rasgos que lo convirtieron en un culto extraño, ajeno al bagaje cultural típicamente griego.

El primer acercamiento a las pleitesías rendidas al Zeus Liceo debe pasar por una introducción breve sobre el lugar en el que se celebraron: Arcadia. Esta región ocupa el lugar central del Peloponeso (véase ilustración 1). Sus ciudades más importantes son Licosura, la más antigua según la propia tradición griega, y Megalópolis (JOST, 1985). Otras *poleis* importantes son Mantinea (TSIOLIS, 2002) y Tegea (PECS, s. v. *Tegea*: 889-890). El Monte Liceo, actualmente Monte San Elías, y que en la Antigüedad fue conocido también como la montaña sagrada, se encuentra en la región sudoeste de Arcadia cerca de Licosura y Megalópolis.

El sustrato cultural de la región parece ser anterior a las invasiones dorias; una idea de la que eran conscientes los propios arcadios que se definían a sí mismos como “más antiguos que la luna” (véase en general BURKERT, 1983). Arcadia es una zona montañosa que se consideraba tradicionalmente atrasada, como prueba el hecho de que su verdadera urbanización sólo se produjera con la fundación de Megalópolis en el año 371 a.C. Otra muestra de este secular atraso e incluso barbarie son sus conocidos rituales ancestrales de carácter primitivo y terrible como los celebrados para Despona en Licosura y Zeus Liceo en el monte Liceo.

Despona, "la señora", era hija de Deméter. En Arcadia se la adoraba junto a su madre, su padrastro Anito y Artemisa (Paus. VIII, 37, 3-9). Había un altar para su padre, Posidón Hipios. No se conoce el verdadero nombre de la diosa pues se trataba de cultos místéricos y la verdadera identidad de la divinidad sólo era revelada a los iniciados. Como culto místico fue influenciado por Eleusis, sobre todo en la representación de las divinidades (cesto y cetro). No obstante, los rituales que incluían bailarines con máscaras de animales y el sacrificio brutal en el *megaron* de su templo principal en Licosura convierten al culto de Despona en típicamente arcadio (JOST, 1985: 172-179). La pervivencia de estos cultos durante toda la Antigüedad queda atestiguada gracias a su asociación con los rituales de adoración imperial; algo que también sucedió, como se verá después, con los del Monte Liceo (IG V, 2, 515b, líneas 28-29; consúltense también: TRUMMER, 1980: 180; JOST, 1985: 541, y TSIOLIS, 1999).

Esta imagen de arcaísmo no se debe exclusivamente a la moderna historiografía, sino que fue habitualmente compartida ya en la antigüedad por los escritores griegos que consideraron a los arcadios atrasados y carentes de una civilización elevada, una máxima que se plasmaba en su caracterización como “comedores de bellotas”. Este atraso, real o ficticio, llevó pronto a la aparición de otro tópico sobre arcadia, el de ser la región del romanticismo pastoril por antonomasia. Se consolidaba, así, ya en la antigüedad, la dualidad típica de esta región en la forma en la que se ha transmitido hasta el presente: por un lado, la zona arcaizante y bárbara, en la que los dioses se aparecían con frecuencia a los hombres; y en la que los humanos llevaban a cabo rituales oscuros, lejanos y censurables, como los celebrados en Licosura y, muy especialmente, en el santuario común a todos los arcadios, el de Zeus Liceo. Por otro lado, Arcadia, fruto de ese arcaísmo, que la hacía ajena y atrasada, se convertía en el espacio ideal para la vuelta a los orígenes bonancibles de la humanidad, al pastoreo y el amor inocente entre jóvenes, tan del gusto de la poesía helenística y sus seguidores posteriores en la cultura occidental (CARDETE DEL OLMO, 2005).

De esta forma, Arcadia se convirtió en un tópico literario, en una región de características estereotipadas. Imagen que se ha transmitido hasta la actualidad. Las afirmaciones que se hicieron en la Antigüedad sobre esta región están marcadas, por tanto, por esta imagen preconcebida y los estudios historiográficos posteriores están, como se verá más adelante, frecuentemente influídos, consciente o inconscientemente, por este sesgo de las fuentes antiguas.

## **I. El mito de Licaón.**

Varias fuentes clásicas transmiten el mito de Licaón. Los relatos, como es habitual en la mitología griega, ofrecen numerosas variantes tanto de los personajes protagonistas como del desenlace del mito. Con todo, el argumento principal es común a todas estas distintas versiones. Higino ofrece una de las exposiciones de conjunto más breves del mito en una de sus fábulas (Higino, *Fábulas* CLXXVI):

Se dice que Júpiter visitó la casa de Licaón, hijo de Pelasgo, y violó a su hija Calisto. De su unión nació Arcas que dio su nombre a esta tierra [Arcadia]. Pero los hijos de Licaón quisieron someter a Júpiter a una prueba para saber si era un dios, de forma que mezclaron carne humana con la de otra víctima y se la ofrecieron después en un banquete. Cuando la divinidad se dio cuenta, tiró furioso la mesa y mató con sus rayos a los hijos de Licaón [...] Júpiter transformó la apariencia de su padre en la de un lobo.

El interés de la versión de Higino es que presenta de forma concisa los elementos comunes que permiten explicar, o ayudan a conocer, los rituales que se llevaron a cabo en el monte Liceo. Sin embargo, como se indicó antes, las variantes, así como otros elementos del mito, resultan también del máximo interés.

Así, por ejemplo, en el relato de Pausanias, Licaón aparece como el rey civilizador de Arcadia, que llevó a cabo la fundación de Licosura, la primera ciudad de la región, y los juegos a Zeus Liceo (Pausanias, *Descripción de Grecia* VIII, 2, 1):

Licaón, el hijo de Pelasgo, realizó las siguientes invenciones, todavía más inteligentes que las de su padre: fundó la ciudad de Licosura en el Monte Liceo, dio a Zeus el nombre de Liceo y fundó los Juegos Liceos [...]

En la versión de Pausanias Licaón no mantuvo su sabiduría en sus relaciones con los dioses, pues “llevó al altar de Zeus Liceo a un niño recién nacido, lo sacrificó y derramó como libación su sangre sobre el altar, y dicen que él inmediatamente después del sacrificio se convirtió en lobo” (Pausanias, *Descripción de Grecia* VIII, 2, 3). Sin embargo, en otros relatos, como el anteriormente citado de Higino, Licaón no diseñó el sacrificio, sino que fue víctima de la impiedad de sus hijos. Así, por ejemplo, lo relata Nicolás de Damasco (frag. 43):

Licaón, hijo de Pelasgo y rey de Arcadia, mantuvo las instituciones de su padre de forma virtuosa. Y deseando mantener a sus

súbditos, como había hecho su padre, alejados de la impiedad, decía que Zeus le visitaba con frecuencia, vestido como un extranjero [...] En una ocasión, como dijo él mismo, al encontrarse a punto de recibir al dios, ofreció un sacrificio. Sin embargo, algunos de sus cincuenta hijos, que tuvo, según se dice, de muchas mujeres, estaban presentes en el sacrificio y, deseando conocer si en verdad iban a ofrecer hospitalidad a una divinidad, decidieron sacrificar un niño y mezclaron su carne con la de la víctima en la creencia de que su acción sería descubierta si el huésped era en verdad un dios. Pero dicen que la divinidad provocó grandes tormentas y truenos y que perecieron todos los que habían participado en la muerte del niño.

Lo mismo sucede con la versión de Apolodoro que enfatiza el puesto que ocuparon los hijos de Licaón en la trama del engaño a los dioses (Apolodoro, *Biblioteca* III, 8, 1-2):

Volvamos ahora a Pelasgo, que según Acusilao era hijo de Zeus y Níobe [...] De Pelasgo y la oceánide Melibeia, o según otros de la ninfa Cilene, nació un hijo, Licaón, que siendo rey de los arcadios engendró cincuenta hijos en muchas mujeres [...] Éstos superaban a todos los hombres en orgullo e impiedad. Zeus, deseoso de probar su impiedad, se les presentó bajo el aspecto de un jornalero. Ellos le ofrecieron su hospitalidad, y habiendo degollado un niño de los nativos, mezclaron sus entrañas con la víctima de los sacrificios y se lo ofrecieron, instigados por Ménalo, el hermano mayor. Zeus, asqueado, derribó la mesa en el lugar que ahora se llama Trapezunte, y fulminó a Licaón y a sus hijos [...]

Según estas leyendas, en el pasado original de Grecia los dioses bajaban a la tierra y honraban en ocasiones a los hombres, como es el caso de Licaón, con su visita. En uno de esos encuentros, se produce el intento de engaño. La divinidad, con todo, descubre la farsa y tira por tierra la mesa en la que se iba a celebrar el banquete. De esta forma, pone fin tanto física como simbólicamente a la comensalidad entre dioses y hombres, y, por tanto, quiebra ineluctablemente el fundamento básico de la sociedad humana. Como recoge

Pausanias: “En efecto, los hombres de entonces por su justicia y su piedad eran huéspedes y compañeros de mesa de los dioses y, cuando eran buenos, los dioses manifiestamente los honraban, y de la misma manera, cuando pecaban, caía su ira sobre ellos” (Pausanias, *Descripción de Grecia* VIII, 2, 4). Como castigo a la transgresión, Zeus convierte a Licaón en lobo y elimina a la mayor parte de sus hijos.

Pero la ruptura de la comunión entre dioses y hombres no fue suficiente en algunos relatos para limpiar la impiedad de los arcadios, de forma que se dio un castigo general a la humanidad: el diluvio en época de Deucalión. Así, en efecto, se pronuncia Apolodoro que recogió la tradición según la cual “hay quienes aseguran que se produjo [el diluvio] por la impiedad de los hijos de Licaón” (Apolodoro, *Biblioteca* III, 8, 2).

De esta forma, la historia de Licaón y su desgraciado final, entronca directamente con otros ciclos de leyendas, en especial, los relativos a sus descendientes que se encuentran también en la base de la identidad arcadia. En efecto, en algunas versiones no todos los hijos del rey fueron exterminados. Gea, por ejemplo, en Apolodoro, salvó a Nictino de la cólera de Zeus y permitió que reinara sobre los arcadios en vez de convertirse en lobo como su padre y sus hermanos. Sin embargo, el superviviente más interesante es Arcas, hijo nacido de la unión de Níobe, convertida en osa, y Zeus. Este personaje fue, según algunos relatos (Eratóstenes, *Catast.* 8; Higino, *Astron.* II, 4, y schol. German. P. 64, 15), la propia víctima que sirvió Licaón al primero de los dioses. El final del ciclo mítico de Arcas es también trágico, pues tras ser resucitado de la muerte sacrificial por su padre divino, fue criado por un cabrero hasta que se hizo mayor y pudo reinar sobre los arcadios, a los que da nombre. Sin embargo, su afición a la caza lo llevo a perseguir a una osa, que no era otra que su propia madre, en las montañas que rodean al monte Liceo, y a darle caza; convirtiéndose, de esta forma, en matricida involuntario. En otra versión Arcas no mata a su madre, sino que se aparea con ella. En cualquier caso, el acto se produce en una zona prohibida del santuario del monte Liceo, sobre la que se discutirá más abajo, y tanto Arcas como Níobe son sacrificados para expiar su transgresión.

Además de la importancia obvia del mito para la explicación de los rituales, es necesario destacar que estas leyendas han sido, junto al epíteto de la divinidad, las mejores guías con las que han contado los investigadores para

establecer cuáles fueron las características propias y el carácter original de la divinidad honrada en el santuario del Monte Elías. Se trata de una cuestión compleja que supera los límites propuestos para esta publicación, que se circunscriben en concreto a los rituales practicados en el santuario. No obstante, antes de centrarme más detenidamente en este asunto, estimo que puede ser conveniente mencionar, aunque sea brevemente, las interpretaciones principales que se han realizado sobre la deidad y su función.

Como se ha señalado, las características de la divinidad honrada en el monte Liceo se han inferido a partir del mito y la etimología del epíteto de Zeus. Con todo, existen varias interpretaciones distintas sobre el carácter de la deidad. Así, para algunos investigadores, el Zeus Liceo era un dios de la luz y, por tanto, una advocación meteorológica. Otros historiadores, piensan que se trataba de un dios de la fecundidad (COOK, 1914, vol. 1, págs. 63-68). Se basan para llegar a esta conclusión en un texto de Plinio que explica los extraños rituales llevados a cabo en las inmediaciones del santuario (Plinio, *Historia natural* VIII, 34):

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

La versión de Plinio es el fundamento para afirmar que el santuario era de la encina. Piccaluga desarrolla en estas mismas líneas su propia interpretación, pero concluye que el mito de Licaón se articula en torno al agua y la génesis y reproducción del mundo (PICCALUGA, 1968, págs 68-84).

Por último, la interpretación más extendida consiste en la identificación de Zeus Liceo con un dios lobo. Desde el punto de vista etimológico, con todo, no es sostenible la noción de que *Lycaios* derive en última instancia de *Lukos*.

Sin embargo, como queda patente en el mito, la centralidad del lobo resulta clara, y, por este motivo, gran parte de los historiadores que se han centrado en el estudio de la divinidad tutelar del santuario arcadio, unen al dios Zeus con el lobo. No obstante, esta valoración positiva de la vinculación entre el animal y la deidad tampoco se ha plasmado en un acuerdo general en la valoración concreta del carácter último de la divinidad, pues, nuevamente, las interpretaciones oscilan desde la asignación de un valor ctónico hasta la asociación de las prácticas con un dios-grano de esencia fecunda (véanse en última instancia BURKERT, 1983, y CARDETE DEL OLMO, 2005, sección 5.3.2.a).

Esta divinidad de carácter tan discutido se adoraba en un santuario que presenta unas particularidades sumamente interesantes y, en buena medida, ajenas a la tradición típica de Grecia. De esta forma, desde el punto de vista arquitectónico y espacial, el santuario del monte Liceo también resulta excepcional, y, al igual que los rituales que se llevaban a cabo en él, el propio lugar sagrado estaba rodeado de muchas leyendas y tabúes.

La importancia del santuario del monte Liceo en el imaginario religioso de los arcadios radica en dos extremos: por un lado, su protagonismo se debe a que fue en este lugar en el que se llevaron a cabo las transgresiones de Licaón que originaron, según el mito, los rituales posteriores; pero, por otro lado, una leyenda muy extendida hacía del monte Liceo también el hogar primitivo en el que dos ninfas criaron a Zeus (BURKERT, 1983).

El santuario consagrado al Zeus Liceo se dividía en dos zonas. La zona alta estaba reservada al altar y el temenos de la divinidad, mientras que la parte baja incluía el conjunto de edificios y espacios destinados a la celebración de las fiestas sagradas, las liceas, que acompañaban al culto al primero de los dioses. En la parte alta había, a decir de Pausanias, “un montón de tierra que es un altar de Zeus Liceo desde el que se ve el Peloponeso en su mayor parte. Delante del altar hay dos columnas hacia la salida del sol, y sobre ellas había antiguamente unas águilas doradas” (Pausanias, *Descripción de Grecia* VIII, 2, 7). Junto al altar y las columnas, un camino procesional formado por 10 basas cuadradas unía la cima con el temenos de la divinidad (para el santuario, véase CARDETE DEL OLMO, 2005, sección 5.3.1.a).

Los hombres tienen prohibida la entrada a este espacio sagrado, pues es el lugar en el que según los arcadios se producía la epifanía de la divinidad: un



espacio reservado en exclusividad para los dioses. Los castigos para aquellos que infringían esta norma eran terribles. Considerese, en este sentido, las noticias que recoge Pausanias en su *Periegesis* (Pausanias, *Descripción de Grecia* VIII, 2, 6):

El monte Liceo presenta, entre otras cosas dignas de admiración, especialmente la siguiente. En él hay un recinto sagrado de Zeus, al que los hombres no pueden entrar. El que descuide la ley y entre, es totalmente inevitable que no viva más de un año. También se decía lo siguiente: que todo lo que hay dentro del recinto sagrado, tanto hombres como animales, no tiene sombra; y por esto, cuando un animal se refugia en el recinto sagrado, el cazador no pretende caer sobre él, sino que le aguarda afuera, y aunque ve al animal, no ve ninguna sombra.

La parte baja del santuario reunía los espacios para los juegos que acompañaban, como se indicó antes, los rituales de Zeus. Se trata de un hipódromo y un estadio, cuyos restos pueden ser observados todavía en la actualidad. Junto a ellos se encontraba un santuario de Pan.

## **II. El culto a Zeus Liceo: sacrificio humano, canibalismo y licantropía.**

Una vez presentado tanto el mito fundacional de los rituales, como la divinidad protagonista y su lugar de morada entre los hombres; me detengo a continuación a explicar de forma más detallada los rituales que conformaron el culto en la cima del Monte Liceo y a exponer una breve relación histórica de la evolución del culto. Como se mostró al principio, siguiendo la información transmitida por Platón, los rituales contaban con tres elementos que los hacían ajenos, o al menos singulares, en la tradición ritualística griega. Se trata del sacrificio humano, el canibalismo y la licantropía. Estos tres aspectos eran muestras terribles de la relación de los hombres con sus dioses y solían ser prácticas que los propios griegos asignaban a los pueblos atrasados y bárbaros. La sensación de alienidad de los cultos arcadios se ve acrecentada, además, por su unión en un solo ritual, es decir, por la suma de tres comportamientos divergentes en una sola ocasión.

Los primeros restos arqueológicos que constatan la actividad cultural en la cima del monte Liceo son del s. VII a. C., aunque esto no quiere decir, por supuesto, que los rituales en la cima no fueran anteriores. Es en estos momentos, durante el arcaísmo griego, cuando el santuario se dotó de la fisonomía con la que nos ha llegado a nosotros.

Entre el siglo VII y el IV a. C. el santuario estuvo controlado por las poblaciones del sudoeste arcadio, los parrasios, aunque pronto pasó a considerarse un lugar de culto común a todos los arcadios. Durante este período aparecen las primeras menciones a las grandes fiestas sagradas que se empleaban para adorar a Zeus. Se trata de las fiestas Liceas, de carácter principalmente deportivo. Estas fiestas gozaron de gran prestigio entre los griegos e incluso fueron las que, en opinión de los propios romanos, se copiaron para crear las lupercalias en Roma.

El siglo IV a. C. supuso un cambio importante en los rituales, pues fue cuando se fundó Megalópolis (371) y, con el fin de prestigiar el nuevo centro político, los espacios culturales del monte Liceo se duplicaron en la ciudad, donde pronto empezaron a celebrarse fiestas idénticas a las que se llevaban a cabo de forma tradicional en la cumbre del monte. Poco a poco, el santuario gemelo de Megalópolis fue tomando preeminencia sobre el espacio cultural original situado en la cumbre del monte Liceo. El resultado final es que las fiestas dejaron de realizarse en el Liceo y se traspasaron definitivamente a Megalópolis a lo largo del período helenístico. Con seguridad antes de la llegada de Augusto al poder imperial.

Pero las fiestas liceas no terminaron aquí su andadura. La recuperación de las tradiciones, en una reinvención consciente del pasado, llevó a los emperadores a dar un nuevo impulso a las fiestas pretéritas que gozaban del favor de los griegos. Así, ocurrió que las fiestas liceas, ya asentadas en el santuario de Megalópolis, siguieron realizándose, pero con la innovación de la incorporación al culto de Zeus de unos compañeros de excepción, los propios emperadores romanos. Este hecho queda atestiguado por la aparición de varios epígrafes en los que se menciona a los ganadores en estos festejos (LOZANO, 2007, cáp. 4).

A partir de la aparición de Megalópolis y el traslado del culto a la ciudad, el interrogante principal que se plantea es qué ocurrió con el santuario original del monte Liceo. Desgraciadamente las fuentes con las que contamos para

solucionar este enigma no son muchas, pues este espacio sagrado ha sido excavado sólo una vez, a principios del s. XX, por una expedición griega, que aportó escasa información y centrada, además, en el período arcaico y clásico del yacimiento.

Las fuentes históricas también son parcas en detalles, aunque dos noticias permiten concluir que el santuario había dejado de tener una afluencia importante de personas y que los objetos principales del culto habían sido trasladados, como se indicó antes, a Megalópolis. La primera de estas menciones es Estrabón que indicó casi de pasada que el templo de Zeus Liceo en el monte San Elias seguía siendo honrado aunque sólo ocasionalmente (Estrabón VIII, 8, 2). La segunda mención expresa al santuario nos llega nuevamente del periegeta Pausanias. Su descripción es sumamente interesante pues informa, por una parte, de la pérdida de esplendor del santuario, pero, por otra parte, menciona que el tradicional espacio sagrado seguía siendo lugar de culto de los fieles arcadios. Por último, Pausanias deja entrever que los rituales que se llevaban a cabo en el monte Liceo conservaban su carácter terrible y transgresor (*Descripción de Grecia* VIII, 38, 7): “Sobre este altar hacen sacrificios a Zeus Liceo en secreto. No era agradable para mí preguntar indiscretamente sobre este sacrificio. Sea como es y como lo fue desde el principio”. El relato de Pausanias nos pone en relación con un conjunto de rituales, que ya hemos mencionado, sobre los que era, “mejor no hablar” y dejar que se llevaran a cabo “como venían realizándose desde tiempo inmemorial”.

El elemento central de los rituales mencionados por el autor griego es, por tanto, el sacrificio humano. Sin embargo, la historiografía no es unánime a la hora de dar una definición sobre qué puede considerarse como tal. Algunos historiadores afrontan la cuestión aportando un catálogo pormenorizado de las distintas formas de muerte humana en contexto sagrado. Dentro de esta corriente explicativa, la situación intermedia es la de los estudiosos que diferencian entre el “ritual killing” funerario, así como otras formas de muerte humana por causas diversas, como pueden ser las penales; frente al sacrificio humano propiamente dicho que ellos entienden como el ritual en el que la muerte de la víctima se ofrece a alguna divinidad o poder sobrenatural. Frente a estos investigadores se encuentra otra corriente interpretativa que defiende que toda muerte humana en ámbito religioso puede y debe considerarse sacrificio

(véase en especial MARCO SIMÓN, 1999. Sobre el sacrificio humano en Grecia véanse HUGUES, 1991, BONNECHERE, 1994).

Dejando a un lado, por tanto, las consideraciones generales sobre el sacrificio humano, en el caso del monte Liceo, el ritual ofrecido a la divinidad, al menos en la forma en la que se nos ha transmitido, entraría claramente en las dos definiciones de sacrificio humano. Se trata de un tipo de sacrificio que se aleja de las prácticas tradicionales y más comunes en Grecia, que consistieron en el sacrificio animal y la realización de ofrendas vegetales o libaciones en honor de la divinidad (véase ilustración 2). Tanto la muerte ritual de un ser humano como el sacrificio animal, tienen una representación iconográfica análoga, como queda patente en la ilustración 3. Esta cercanía plástica se plasma en un mismo desenlace, en especial en el caso de los rituales del Monte Liceo, ya que en ambos casos los sacrificios concluían en la ingesta de la víctima. Y es precisamente el canibalismo, ineludiblemente ligado al sacrificio humano en el caso del monte Liceo, la causa mítica de la transformación en lobo de los hombres que participaban en los rituales.

Varios textos atestiguan esta relación, como por ejemplo el de Porfirio en el que se relaciona el sacrificio humano con el canibalismo y la consiguiente transformación en lobo de los participantes. En el *De Abstinencia* se presenta una evolución en la que los hombres pasan de un origen bucólico en el que realizaban sacrificios no cruentos a un estadio intermedio en el que se llevaban a cabo sacrificios humanos; un paso que se vió superado por el paso a las víctimas animales, salvo en Arcadia, y que debía completarse, según su pensamiento, con el retorno a los rituales no sangrientos.

Desde un principio, pues, los sacrificios a los dioses se hicieron con los frutos de las cosechas. Pero con el tiempo nos desentendimos de la santidad y, porque también las cosechas resultaron escasas, ante la falta de un alimento normal, los hombres se lanzaron a comerse entre sí. Entonces suplicaron a la divinidad con abundantes plegarias y ofrendaron, a los dioses, en primer lugar, sacrificios de ellos mismos, consagrándoles no sólo lo más hermoso que había en ellos, sino también añadiéndoles en la ofrenda lo que, de su especie, distaba de ser lo más hermoso. Desde entonces hasta nuestros días se realizan sacrificios humanos en los que todo el mundo participa, no ya en Arcadia, durante

las fiestas en honor de Zeus Liceo, y en Cartago, en honor de Crono, sino que periódicamente, recuerdo de los usos tradicionales, rocían los altares con sangre de su misma especie, aunque entre ellos mismos la ley divina prohíba estos ritos sagrados, por medio de las aspersiones y mediante la proclama de los heraldos a cualquiera que sea culpable de derramamiento de sangre humana en época de paz (Porfirio, *De Abstinencia* II, 27, 2).

Esta explicación de los rituales del monte Liceo, que ya vimos expuesta por Platón, aparece corroborada asimismo en Pausanias y las otras menciones del mito. Se trata, además, de una exégesis de los rituales que se aplica a varias historias contadas sobre atletas, tanto en Plinio, como en el mismo Pausanias y San Agustín, que habían vivido como lobos durante nueve años conseguían retomar a su forma humana después de pasar un período igual de tiempo sin consumirla, y después fueron victoriosos en las competiciones. Según el periegeta (*Descripción de Grecia* VI, 8, 2) :

Respecto a un púgil, un arcadio de Parrasia, de nombre Damarco, no puedo creer, con excepción de su victoria en Olimpia, todo lo que cuentan hombres charlatanes acerca de cómo se transformó en lobo en el sacrificio de Zeus Liceo, y cómo diez años después de esto se convirtió de nuevo en hombre. Tampoco me parece que los arcadios cuenten esta historia sobre él, pues habría sido registrada en la inscripción de Olimpia.

San Agustín se hizo eco de la misma historia en su Ciudad de Dios (XVIII, 17):

Varrón [...] relata otras cosas no menos increíbles acerca de esa famosa bruja, Circe [...] y también sobre los arcadios que, tras echar suertes, cruzaban a nado una poza y en la otra orilla se convertían en lobos y vivían entre esas bestias en los parajes solitarios de esa región. Pero si no comían carne humana, tras cruzar de vuelta la poza al cabo de nueve años, recuperaban su forma humana. Incluso este autor mencionó el nombre de un tal Demeneto, que participó en el sacrificio de un joven

que los arcadios llevaban a cabo en honor de Zeus Liceo, y se transformó en lobo. A los diez años recuperó su propia forma y se entrenó en el boxeo, consiguiendo vencer en los juegos olímpicos.

En relación con la licantropía como resultado del sacrificio humano y la ingesta de la carne de la víctima, es necesario realizar algunas puntualizaciones, pues se trata de un término que se aplica a dos cuestiones distintas (BUXTON, 1987, ). Por un lado, licantropía es el nombre que recibe una patología psicótica que se caracteriza por la creencia del paciente en que se había convertido en un lobo. Aunque esta patología se conoció en la antigüedad (véase la literatura al respecto en BUXTON, 1983, págs. 67-68), fue mucho más abundante en la edad media. Y, de forma marginal, ha perdurado hasta nuestros días. En España el caso más famoso de licantropía fue el de un buhonero de Galicia a finales del siglo XIX que creía convertirse en lobo y, movido por la pasión animal de la fiera, asesinó a varias personas hasta que fue detenido (esta historia fue novelada y llevada al cine, posteriormente, con el título de *El bosque del lobo*). Los síntomas de la enfermedad durante la Antigüedad fueron que los pacientes solían enfermar de noche (en especial en febrero) y lo hacían frecuentemente en el entorno de los cementerios. Una vez en este contexto se comportaban como lobos. Por otro lado, licantropía es también el término que se utiliza para denominar la creencia en que los hombres podían convertirse en lobos, es decir, para denominar la creencia en que una transformación como esta que van a ver a continuación podía llevarse a cabo. Se trata, asimismo, de una creencia muy extendida tanto en la Antigüedad como en la Edad Media y Moderna (BUXTON, 1983, *passim*).

Como conclusión al presente artículo, es necesario detenerse en la valoración que la historiografía ha realizado de este conjunto de rituales que unían el sacrificio humano, el canibalismo y la consiguiente conversión en lobo de los transgresores. La literatura académica del s. XIX y primera mitad del XX osciló en su interpretación de los rituales desde la negación rotunda de la propia posibilidad de su existencia, cuyo máximo exponente es G. Murray quien afirmó que “human sacrifice is barbaric, not greek”, hasta la aceptación claudicante y sólo basada en el arcaísmo propio de Arcadia. Un ejemplo de esta segunda aproximación se encuentra en *La rama dorada* de Frazer quien, pese a aceptar los rituales, afirmó en dicha obra que el sacrificio humano era más

propio de la barbarie oriental que de la humanidad que caracterizaba a los griegos. (Sobre la adscripción apriorística de los rituales a Oriente, véase el interesante artículo de STEEL, 1995.)

Este estado poco desarrollado del debate terminó con la renovación del interés académico por el sacrificio humano en la década de los 80. Dicho resurgir se produjo como consecuencia de la aparición del libro de Arens, *The Man-Eating Myth*. Con posterioridad, ya en el ámbito de la Antigüedad, tres autores, Henrichs, Hugues y Bonnechere, publicaron obras en las que retomaban con nuevo interés el asunto. Los tres negaban con vehemencia la posibilidad de que los griegos hubieran llevado a cabo sacrificio humano. Bonnecher llega incluso a afirmar que “el sacrificio humano fue considerado por los griegos como una práctica propia de los bárbaros y que se encontraba, por tanto, en oposición radical al ideal helénico” (nótese, en este sentido, la cercanía con los postulados anteriores de Murray y Frazer). Unas líneas argumentales muy parecidas siguieron los otros dos autores.

En la actualidad, se vislumbran dos tendencias en relación con el sacrificio humano en Grecia en general y los rituales del monte Liceo en particular. Por un lado, una aproximación muy extendida consiste en analizar a los griegos como a las demás sociedades del Mundo Antiguo, de forma que muchos estudios apuntan a que es un sesgo en las investigaciones sobre sacrificio animal aceptar sin dificultad los sacrificios de los cartagineses pero negar las mismas fuentes cuando nos hablan de los rituales griegos (STEEL, 1995; véase también WIEDEMANN, 1986).

Por otro lado, el influyente historiador W. Burkert ha orientado sus investigaciones en una nueva línea de aproximación que busca más explicar el contexto social del ritual que su veracidad concreta. Para Burkert el sacrificio humano, el canibalismo y la licantrópía tuvieron un carácter iniciático y marcaban el paso de la infancia a la edad adulta de los adolescentes arcadios, en una manifestación análoga a las *Krypteia* espartanas.

Para este autor, por tanto, la veracidad de las prácticas pierde gran parte de su sentido; es más, el historiador afirma que el sacrificio y el canibalismo no fueron reales desde un punto de vista físico, sino que sólo pueden considerarse reales en el ámbito imaginario. Su importancia radica, de esta forma, en la creencia compartida en la eficacia de los rituales y en la participación colectiva en unas prácticas que entrañaban la ingesta de un miembro del grupo como

procedimiento para el paso de una etapa vital a otra. La noción según la cual los rituales del monte Liceo eran en última instancia constituyentes de una hermandad secreta de hombres-lobos, que propugna Burkert, ya fue esbozada por Frazer y retomada con posterioridad por Gernet (1980, págs. 136-150; hay varios ejemplos antropológicos que sirven de modelo para la sociedad de lobos arcadios, véase ALMAGRO GORBEA, 1996).

La opinión de Burkert goza actualmente del favor de la mayor parte de los investigadores (véase, por ejemplo, CARDETE DEL OLMO, 2005, sección 5.3.2.a). No obstante, la prestigiosa historiadora M. Jost, que está de acuerdo con el carácter iniciático que se le ha atribuido a los ritos del liceo, niega la adscripción al plano de lo imaginario de los rituales bestiales; para ella, el sacrificio humano se llevó a cabo y apoya su opinión en datos arqueológicos recientemente encontrados (BAMMER, 1998). La propia alienidad de los cultos, sentida tanto en la Antigüedad como en nuestros días, dificulta el consenso: el monte Liceo, como en época de Pausanias, sigue guardando celosamente sus secretos.



## **Bibliografía:**

ALMAGRO GORBEA, M. (1996): "Lobos y ritos de iniciación en Iberia", en VV. AA. *Iconografía ibérica, iconografía itálica*: 103-127. Madrid.

ARENS, W. (1979): *The Man-Eating Myth*. Nueva York.

BAMMER, A. (1998): "Sanctuaries in the Artemision of Ephesus", en R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Archaeological Evidence*: 27-47. Estocolmo.

BONNECHERE, P. (1994): *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*. Atenas-Lieja.

BURKERT, W. (1983): *Homo Necans: the Anthropology of Ancient Greek Sacrificial ritual and Myth*. Los Ángeles.

\_\_\_\_\_ (1985): *Greek Religion: Archaic and Classical*. Oxford.

BUXTON, R. (1987): "Wolves and werewolves in Greek thought", en J. Bremmer, *Interpretations of Greek Mythology*: 60-70. Londres.

CARDETE DEL OLMO, M. C. (2005): *Paisajes mentales y religiosos. La frontera suroeste arcadia en épocas arcaica y clásica*. Oxford.

COOK, A. B. (1914-1925): *Zeus. A study in Ancient Religion. Vols. I-III*. Cambridge.

DACOSTA, Y. (1991): *Initiations et sociétés secrètes dans l'antiquité gréco-romaine*. París.

GEORGOUDI, S. (1999): "À propos du sacrifice humain en Grèce ancienne: remarques critiques", *Archiv für Religionsgeschichte* I: 61-82.

GERHARDT, T. (1977): "Der Werwolf im Groschenroman", *Kieler Blätter zur Volkskunde* IX: 41-54.

GERNET, L. (1980): *Antropología de la Grecia antigua*. Madrid.

HALM-TISSERANT, M. (1993): *Cannibalisme et immortalité: l'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*. Paris.

HARF-LANCNER, L. (1985): "La métamorphose illusoire: des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou", *Annales ESC* XL: 208-226.

HENRICHS, A. (1981): "Human Sacrifice in Greek Religion: Three Case Studies", en J. Rudhardt y O. Reverdin, *Le Sacrifice dans l'Antiquité*: 195-242. Ginebra.

HUGHES, D. D. (1991): *Human Sacrifices in Ancient Greece*. Londres.

IRVING, P. M. C. (1990): *Metamorphosis in Greek Myths*. Oxford.

JOST, M. (1985): *Sanctuaires et cultes d'Arcadie* (Études Péloponnésiennes, 9). Paris.

\_\_\_\_\_ (2002): "À propos des sacrifices humains dans le sanctuaire de Zeus du mont Lycée", en R. Hägg (ed.), *Peloponnesian Sanctuaries and Cults*: 183-186. Estocolmo.

LOZANO, F. (2007): *Un dios entre los hombres. La adoración a los emperadores romanos en Grecia*. En prensa.

MAINOLDI-MARELLI, C. (1983): *L'image du loup et du chien dans la Grèce antique*. Strasburgo-Paris.

PICCALUGA, G. (1968): *Lykaon. Un tema mitico*. Roma.

RIVES, J. (1995): "Human Sacrifice Among Pagans and Christians", *JRS* LXXXV: 65-85.

RONAY, G. (1972): *The Dracula Myth*. Londres.

STEEL, L. (1995): "Challenging Preconceptions of Oriental 'Barbarity' and Greek 'Humanity'. Human Sacrifice in the Ancient World", en N. Spencer (ed.), *Time, Tradition and Society in Greek Archaeology. Bridging the 'Great Divide'*: 18-27. Londres.

SUMMERS, M. (1933): *The Werewolf*. Londres.

TSIOLIS, V. (1999): "Devoción, economía y política: a propósito de dos inscripciones de Licosura (Acaya)", *ARYS II*: 121-131.

\_\_\_\_\_ (2002): *Mantineia-Antigonea. Aspectos históricos de una ciudad arcadia*. Toledo.

TRUMMER, R. (1980): *Die Denkmäler des Kaiserkults in der römischen Provinz Achaia* (Diss. Uni. Graz, 52). Graz.

WIEDEMANN, T. E. J. (1986): "Between Men and Beasts: Barbarians in Ammianus Marcellinus", en I. S. Moxon, J. D. Smart y A. J. Woodman (eds.), *Past Perspectives. Studies in Greek and Roman Historical Writing*: 189-201. Cambridge.